

भारतीय दर्शन



राजपाल एण्ड सन्स, दिल्ली-६

INDIAN PHILOSOPHY by Dr S Radhakrishnan का अनुवाद

१ राजपाल एण्ट सज १९६२

अनुवाक

म्ब० नन्दकिशोर गोभिल, विद्यालकार

भूतपूर्व प्राध्यापक रामजस कालज दिल्ली

गुजरात विद्यापीठ अहमदाबाद

कालिकाता विद्यापीठ बनकता ।

मूल्य

पचीस रुपये

प्रस्तावना

यद्यपि ससार के बाह्य भौतिक स्वरूप में, सचार-साधनो, वैज्ञानिक आविष्कारो आदि की उन्नति से बहुत अधिक परिवर्तन हुआ है, किन्तु इसके आन्तरिक आध्यात्मिक पक्ष में कोई बड़ा परिवर्तन नहीं हुआ। क्षुधा एवं अनुराग की पुरातन शक्तियाँ और हृदय-गत निर्दोष उल्लास एवं भय इत्यादि मानव-प्रकृति के सनातन गुण हैं। मानव-जाति के वास्तविक हितो, धर्म के प्रति गम्भीर आवेगो और दार्शनिक ज्ञान की मुख्य-मुख्य समस्याओं आदि में वैसी उन्नति नहीं की गई कि भौतिक पदार्थों ने की है। मानव-मस्तिष्क के इतिहास में भारतीय विचारधारा अपना एक अत्यन्त शक्तिशाली और भावपूर्ण स्थान रखती है। महान विचारको के भाव कभी पुराने अर्थात् अव्यवहार्य नहीं होते। प्रत्युत वह उस उन्नति को जो उन्हें मिटाती-सी प्रतीत होती है, सजीव प्रेरणा देते हैं। कभी-कभी अत्यन्त प्राचीन भावनामयी कल्पनाएँ हमें अपने अद्भुत आधुनिक रूप के कारण अचम्भे में डाल देती हैं क्योंकि 'अन्तर्दृष्टि' आधुनिकता के ऊपर निर्भर नहीं करती।

भारतीय विचारधारा के प्रतिपाद्य विषय के सम्बन्ध में अत्यधिक अज्ञान है। आधुनिक विचारको की दृष्टि में भारतीय दर्शन का अर्थ है माया अर्थात् ससार एक माया-जाल, कर्म अर्थात् भाग्य का भरोसा और त्याग अर्थात् तपस्या की अभिलाषा से इस पार्थिव शरीर को त्याग देने की इच्छा आदि दो-तीन 'मूर्खतापूर्ण' धारणाएँ मात्र, कोई गम्भीर विचार नहीं और यह कहा जाता है कि ये माधारण धारणाएँ भी जगली लोगों की शब्दावली में व्यक्त की गई हैं, और अव्यवस्थित निरर्थक कल्पनाओं एवं वाक्प्रपञ्च रूपी कुहासे से आच्छादित हैं, जिन्हें इस देश के निवासी बुद्धि का चमत्कार मानते हैं। कलकत्ता से कन्याकुमारी तक छ मास भ्रमण करने के पश्चात् हमारा आधुनिक सौन्दर्य-प्रेमी भारत की समस्त सस्कृति एवं दर्शन-ज्ञान को 'सर्वेश्वरवाद' निरर्थक 'पाण्डित्याभिमान', 'शब्दों का आडम्बर मात्र' और किसी भी हालत में प्लेटो और अरस्तू यहाँ तक कि प्लाटिनस और वेकन के दार्शनिक ज्ञान के तिल-भर भी समान न होने के कारण हीन बताकर छोड़ देता है। किन्तु एक बुद्धिमान विद्यार्थी जो दर्शन-ज्ञान की प्राप्ति की अभिलाषा रखता है, भारतीय विचारधारा के अन्दर एक ऐसे अद्वितीय सामग्री-समूह को ढूँढ निकालता है जिसका मानी सूक्ष्म विवरण एवं विवता दोनों की दृष्टि से ही ससार के किसी भी भाग में नहीं मिल सकता। ससार-भर में सम्भवत आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि अथवा बौद्धिक दर्शन की ऐसी कोई भी ऊँचाई नहीं है जिसका सममूल्य पुरातन वैदिक ऋषियो और अर्वाचीन नैयायिकों के मध्यवर्ती विस्तृत ऐतिहासिक काल में न पाया जाता हो। प्रोफेसर गिलवर्ट

य-के एक अम्य प्रकरण म द्रष्टुवन किए गए गान्गी म 'प्राचीन भारत मल म दुःख' हाने पर भा मित्रिया और एक विनिष्ट उच्चवन प्रारम्भ है जो चाह किनना हा मकटपूण म्पिति म क्या न हा मषप करत-करते उच्चगिपर तक पनुचा है। 'वन्कि कविदा की निन्दल सूत्रिया उपनिन्ता की अम्भुत माकनिकता बौद्धा काविलगण मनावानतिक विनपण और गकर का विस्मय विमुखकारी दान य मव सासृतिन्क दष्टिकाण स एम ही अत्यन्त नासक एव मिन्नाप्रन् है जसकि प्लटा और जरम्भू अववा काट और हागल क गान गासन हैं यदि हम उवा भारताय गान प्रभा का अध्ययन एक निप्यस और वनानिक भाव म करें और देह पुगना एव विन्गी मममकर अपमान की दष्टि म न दखें इह ह्य सुममकर इतने घषा न करें। भारतीय दान का विनिष्ट परिभाषाए जिनका मही-महा अनुवा भी आमाना म अग्रज्जा भाषा म नही हा सकता स्वय इस वाक का भाषा है कि इस दान का बौद्धिक विचार कितना अम्भुत है। यदि बाह्य कठिनाया का दूर करक उनमे उपर उठा जाए ता हम अनुभव करेंगे कि मानवाय हृदय की घटकन म मानवता क नान कोर् मे नहा अपान वह न भारताय है और न युरोपाम। यदि मान भा लें कि मासृतिन्क दष्टिकाण मे भारताय विचारधारा का कोई महत्व नहा है ता भी बहु ध्यान दन योग्य ता है हा यदि और किसा दष्टिकाण से नही ता कम से कम म्मा विचार मे कि एगिया का समन्त विचारधाराओ म यह भिन है औरसवपर इसका प्रभाव ना स्पष्ट रूप म लिनन हाता है।

ठीक ठाक अमबद्ध इतिहास के अभाव म किसा भी वत्त का इतिहास का नाम दे दना अनुचित है और इतिहास गान्का दुःखया है। प्राचीन भारतीय दाना का ठाक ठाक समय निणय करने का समस्या मनारजक भा है एव उसका समाधान भा अमम्भव है और म क्षत्र म नाना प्रकार का कल्पनाए का गर्दै है, अम्भुत रचनाया और माहसपूण अतिगयोक्तियो को भा गम लिया गया है। खण्ड-खण्ड रूप म पृथक् पृथक् पडा सामग्री म से इतिहास का निमाण एक और वन्ना बाजा है। एसा परिस्थिति म मुक्त इस रचना को भारताय दान का इतिहास की मना दन म टिक्किचाहट मानुम हाता है।

विशेष विशेष दाना का व्याख्या करन म मैं नलबद्ध प्रमाण का निवट सम्पक म रहन का प्रयत्न किया है जहा कही सम्भव हो सका है उन अवस्थाया का भी मैंने प्रारम्भिक सर्वेक्षण किया है निम्न जन्म रहकर दन दाना का आविभाव हुआ और य कि किम हन् तक य भूतकाल के ऋणा हैं एव विचार की प्रगति म इनका दन क्या और किम रूप म है। मैं नवल उक्त दाना क सारभूत मूल तत्त्वा पर हा बल म्पिया है जिससे कि व्यौर में जान पर भी सम्पूर्ण दान का ना मुख्य आणय है वह दष्टि से जाभल न हो जाए, और साथ ही साथ किसी मिद्धात विषय का नेकर चलने से मैंने अपन का वधान का प्रयत्न किया है। ता भा मुने भय है कि मर आणय क विषय म किसीका भ्रम न हो। इतिहासखक का काय विषय करक दान क विषय म बटा कठिन है। वह चाह कितना हा कवन एतिहासिक घटनाओं का लखबद्ध करन तक की सीमा म रहने का प्रयत्न कर

जिससे कि इतिहास को रवय अपने अन्तर को खोलकर अपना आशय निरन्तरता, भूलों की समीक्षा एवं आशिक अन्तर्दृष्टि को प्रकट करने का अवसर प्राप्त हो सके, तो भी लेखक का अपना निर्णय एव सहानुभूति देर तक छिपी नहीं रह सकती। इसके अतिरिक्त भी भारतीय दर्शन के विषय में एक अन्य कठिनाई उपस्थित होती है। हमें ऐसी टीकाएँ मिलती हैं जो पुरानी होने पर भी काल की दृष्टि से मूल ग्रन्थ के अधिक निकट हैं। इसलिए अनुमान किया जाता है कि वे ग्रन्थ के सन्दर्भ पर अधिक प्रकाश डाल सकती हैं। किन्तु जब टीकाकार परस्पर-विरोधी मत रखते हैं तब लेखक विरोधी व्याख्याओं के विषय में अपना निर्णय दिए बिना चुप भी नहीं बैठ सकता। इस प्रकार की निजी सम्मतियों को प्रकट किए बिना, जो भले ही कुछ हानिकर हो, रहा भी नहीं जा सकता। सफल व्याख्या से तात्पर्य समीक्षा और मूल्यांकन से है और मैं समझता हूँ कि एक न्याय, युक्तियुक्त एव निष्पक्ष वक्तव्य दे सकने के लिए समीक्षा से वचना आवश्यक भी नहीं है। मैं एकमात्र यह आशा करता हूँ कि इस विषय पर शान्त और निष्पक्ष भाव से विचार किया जाएगा, और इस पुस्तक में और चाहे जो भी त्रुटियाँ रह गई हों, तथ्यों को पूर्वनिर्धारित सम्मतियों के अनुकूल बनाने के लिए तोड़ा-मरोड़ा नहीं गया है। मेरा लक्ष्य भारतीय मतों को बतलाने का उतना नहीं है जितना कि उनकी इस प्रकार से व्याख्या करने का है जिससे वे पश्चिमी विचार-परम्परा एव पद्धति के साथ सामंजस्य में आ सके। भारतीय और पश्चिमी दो विभिन्न विचारधाराओं में जिन दृष्टान्तों और समानताओं को प्रस्तुत किया गया है उनपर अधिक बल देना ठीक नहीं है, क्योंकि भारतीय दार्शनिक कल्पनाओं की उत्पत्ति शताब्दियों पूर्व हुई है, जिस समय उनकी पृष्ठभूमि में आधुनिक विज्ञान की उज्ज्वल उपलब्धियाँ नहीं थी।

भारतवर्ष, एव यूरोप और अमरीका में अनेक मेधावी विद्वानों ने भारतीय दर्शन के विशेष-विशेष भागों का बहुत सावधानी एवं सम्पूर्णता के साथ अध्ययन किया है। दार्शनिक साहित्य के कुछ विभागों की भी समीक्षात्मक दृष्टि से परीक्षा की गई है किन्तु भारतीय विचार के इतिहास को अविभवत एव सम्पूर्ण इकाई के रूप में प्रतिपादित करने का कोई प्रयत्न नहीं हुआ और न ही उसके सतत विकास का प्रतिपादन किया गया जिसके बिना विभिन्न विचारों को उनके मतों को पूर्णरूप से नहीं समझा जा सकता। भारतीय दर्शन के विकास के इतिहास को उसके प्रारम्भिक अस्पष्ट इतिहास से लेकर विशद रूप में लाना एक अत्यधिक कठिन कार्य है और अकेले इस कार्य को कर सकना किसी अत्यन्त परिश्रमी व बहुश्रुत विद्वान की भी पहुँच के बाहर की बात है। इस प्रकार के सर्वमान्य भारतीय दर्शन के विश्वकोष का निर्माण करने में न केवल विशेष रुचि और पूरी लगन की अपितु व्यापक सस्कृति और प्रतिभासम्पन्न विद्वानों के परस्पर सहयोग की भी आवश्यकता है। इस पुस्तक का दावा इससे अधिक और कुछ नहीं है कि यह भारतीय विचार का एक साधारण सर्वेक्षण मात्र है एव इसे एक विस्तारपूर्ण विषय की रूपरेखा मात्र ही कहना अधिक उपयुक्त होगा। लेकिन यह कार्य भी विलकुल सरल नहीं है। आवश्यक विचार-विमर्श से इतिहासलेखक के ऊपर एक बड़े उत्तरदायित्व का भार आ पड़ता है जो इस दृष्टि से और भी महत्वपूर्ण है कि कोई एक व्यक्ति अध्ययन के इन सब विविध क्षेत्रों के विषय में

अधिकारपूर्वकता का महत्ता और इगणित जगत् की वास्तव्य होकर लगे प्राप्त मान्या के आधार पर ही अपना नियम बन के लिए मान्य होना पड़ता है जिससे मूल्य का वह मूल्य मावधानी से माय नियम नहीं कर सकता। काय नियम ने विषय में मैने योग्य विज्ञानी से अनुमानना के परिणाम पर ही जगत्मय पणन निभर किया है। मुझे इस बात का पूरा पान है कि इस विस्तृत क्षेत्र का सर्वेक्षण करने में बहुत-बुद्ध आश्चर्यक विषय जलना ही है और जिसका प्रतिपादन हुआ है वह ना माध्यात्म्य रूप में ही जा सकता है।

यह भी तथ्य में पूर्ण होना का दावा नहीं कर सकती। इस पुस्तक में केवल का माध्यात्म्य सिद्धान्तमान्य किया गया है जिससे कि ऐसे व्यक्तियों जिनका जनमिर्ष है बुद्ध पान प्राप्त हो सके और जहां तक सम्भव हो और इसके प्रति प्रति जागरित हो सके जिस बात के लिए यह सबका सम्पन्न भी रहे तो भी अथ प्रयासा को इसमें सहायता

तो

प्रारम्भ

के०

। ३६। का एकाग्रता प्रकाशित करने का था किन्तु कृपालु मित्रों ने मुझे मुझाव दिया कि प्रथम सब सुरक्षित दूसरे सब को तयार करने में कुछ समय लगना और है, इसीलिए मैं स्वतन्त्र रूप में प्रकाशित कर रहा हूँ।

। ३७। किया गया है, उनकी विशेषता यह है कि भौतिक, तार्किक भावनाओं द्वारा पारणा करने की अपेक्षा इस विषय में कि जीवन में उनकी शिवात्मक आवश्यकता का समर्थन जिसका एक पाठका की दृष्टि में दार्शनिक की अपना धार्मिक

१९९९ से नहीं बचा जा सकता था क्योंकि प्राचीन भारतीय कल्पनाओं

। बहुत निरर्थक सम्भव रहा है। परन्तु दूसरे सब में अधिकतर विपुल विषय पर ही विचार किया जाएगा क्योंकि दार्शनिकता में सद्भावित दृष्टि का मुख्यतः सत्य ही उत्तर रहता है यद्यपि पान और जीवन के परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध भुलाया नहीं जा सकता।

यहां पर मुझे उन कतिपय प्राच्यविद्या विचारण के प्रति कृतज्ञता प्रकट करते हुए बताया है जिनसे प्रया में मुझे अपने अध्ययन में बहुत सहायता मिली है। उन सबके नामों का उल्लेख सम्भव नहीं है जो स्थान स्थान पर इस पुस्तक में आयेगे। किन्तु निश्चय ही भक्तमूर्तिर ज्ञान की वृद्धि का सर्वोच्च मार्ग तिलक भण्डारकर, रोड डविडसन एवं श्रीमती जीव डविडम आनन्दन पोसी मुजुबी और सोजने के नाम का उल्लेख आवश्यक है।

जिनने ही अन्य अमूल्य ग्रन्थ जो हात में प्रकाशित हुए हैं यथा प्राकमर दासगुप्त का भारतीय पान का इतिहास और सर चार्ल्स इनिषट का हिन्दूधर्म में बुद्धिधर्म मुझे बहुत दक्षिण में प्राप्त हुए जबकि इस पुस्तक की पाण्डुलिपि पूर्ण की जाकर प्रकाशकों के पास नवम्बर १९२१ में भेजी जा चुकी थी। परन्तु अध्याय के अन्त में दो वर्षों का सूचा अपन आपन पूरा नहीं है। यह कबल अमेजी जाननेवाले पाठकों के निर्माण के लिए है।

मुझे प्रोफेसर के० एम. मर्केजी और श्री सुब्रह्मण्य अय्यर को धन्यवाद देना है

जिन्होंने कृपा करके पुस्तक की पाण्डुलिपि के अधिकतर भाग को पढा और प्रफ-सशोधन भी किया। इनके मैत्रीपूर्ण सत्परामर्शों से इस पुस्तक को बहुत लाभ पहुँचा। मैं प्रोफेसर ए० वैरीडेल कीथ का अत्यन्त कृतज्ञ हूँ जिन्होंने प्रूफ-सशोधन किया और कई बहुमूल्य सुझाव भी दिए। मैं 'लाइब्रेरी आफ फिलासफी' के सम्पादक प्रोफेसर जे० एच० म्योरहैंड का उनकी उस बहुमूल्य और उदारतापूर्ण सहायता के लिए अत्यन्त कृतज्ञ हूँ जो उन्होंने इस पुस्तक की प्रेम कापी तैयार करने में तथा उससे पूर्व भी प्रदान की है। उन्होंने पुस्तक की पाण्डुलिपि पढ़ने का कष्ट किया और उनके सुझाव तथा आलोचनाएँ मेरे लिए अत्यन्त सहायक सिद्ध हुई हैं। मैं (स्वर्गीय) सर आशुतोष मुखर्जी नाइट् सी० एस० आई० का भी अत्यन्त कृतज्ञ हूँ, क्योंकि उन्होंने मुझे इस कार्य के लिए निरन्तर प्रोत्साहित किया और कलकत्ता विश्वविद्यालय के स्नातकोत्तर विभाग में उच्चतर कार्य के लिए सब प्रकार की सुविधाएँ प्रदान की।

नवम्बर, १९२२

द्वितीय अंग्रेजी संस्करण की प्रस्तावना

यह प्रसन्नता का विषय है कि इस पुस्तक के नये संस्करण की माग हुई है। इससे स्पष्ट है कि अपनी त्रुटियों के बावजूद यह पुस्तक भारतीय दर्शन के प्रति रुचि उत्पन्न करने में सहायक सिद्ध हुई है। मैंने मूलपाठ में कोई विशेष परिवर्तन नहीं किया है, किन्तु कुछ व्याख्यात्मक टिप्पणियाँ और जोड़ी हैं ताकि कठिनाइयाँ दूर हो सकें और एक परिशिष्ट भी जोड़ा है जिसमें प्रथम खंड में भारतीय विचारधारा के क्षेत्र में उठाए गए कुछ विवाद-स्पद विषयों का समाधान किया गया है। मैं 'माइंड' पत्र के सम्पादक का आभारी हूँ जिन्होंने इस संस्करण के परिशिष्ट में उस लेख के सार-तत्त्व के उपयोग की अनुमति प्रदान करने की कृपा की है, जो सर्वप्रथम उनके पत्र में अप्रैल, १९२६ में प्रकाशित हुआ था।

इस संस्करण को तैयार करने में मुझे अपने मैसूर-निवासी मित्र प्रोफेसर एम० हरियण्ण के सुझावों से बहुत सहायता मिली है।

मई, १९१६

दो शब्द

हिन्दी के विकास और प्रसार के लिए शिक्षा मंत्रालय के तत्वावधान में पुस्तक के प्रकाशन की विभिन्न योजनाएँ कार्यान्वित की जा रही हैं। हिन्दी में अभी तक ज्ञान विज्ञान के क्षेत्र में पर्याप्त साहित्य उपलब्ध नहीं है। इसलिए ऐसे साहित्य के प्रकाशन का विचार प्रामाण्य प्राप्त हो रहा है। यह आवश्यक है कि ऐसी पुस्तक उच्चकाटि का हो। भारत सरकार द्वारा पुस्तक के प्रकाशन का जो विविध योजनाएँ इस समय कार्यान्वित की जा रही हैं उनमें से एक योजना प्रकाशक के सहयोग में पुस्तकें प्रकाशित करने की है। इस योजना के अधीन भारत सरकार निम्नित सहायता में प्रकाशित पुस्तक की प्रतियाँ खरीद कर उन्हें मूल पहुँचाती है।

प्रस्तुत पुस्तक इसी योजनाओं के अन्तर्गत प्रकाशित की जा रहा है। इसके अनुवाक-अधिकार अनुवाक और पुनरीक्षण का व्यवस्था प्रकाशक न स्वयं का है और पुस्तक में शिक्षा मंत्रालय द्वारा निमित्त गणवली का उपयोग किया है।

राष्ट्रपति डा. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् हमारे युग के एक महान् मानविक और विचारक हैं। भारतीय विचार परम्परा के मुख्य आधारों और एक शतकी तत्त्व चिन्तक के रूप में उन्हें संसार के बौद्धिक क्षेत्र में अग्रिम सम्मान प्राप्त है। उनकी रचनाओं में आधुनिक चिन्तन को गहराई से प्रभावित किया है।

प्रस्तुत ग्रन्थ डा. राधाकृष्णन् के विचारविस्फोट रचना इन्डियन फिलॉसफी का प्रामाणिक अनुवाद है और हिन्दी में पहली बार प्रकाशित किया जा रहा है। संसार के दार्शनिकों ने इस ग्रन्थ की प्रशंसा मुक्तकण्ठ से की है। देश और विदेश के उनके विश्व विद्यालयों में यह ग्रन्थ भारतीय दर्शन का पाठ्यपुस्तक के रूप में सम्मान स्वीकृत है।

हम विश्वास हैं कि शासन और प्रकाशकों के सहयोग से प्रकाशित साहित्य हिन्दी की समृद्ध बनाने में सहायक होगा और ज्ञान विज्ञान से सम्बन्धित अधिकाधिक पुस्तकें हिन्दी के पाठकों का सुलभ होगा।

आशा है हिन्दी के पाठक इस ग्रन्थ का स्वागत करेंगे और यह योजना उत्तरोत्तर लोकप्रिय होगी।

केन्द्रीय हिन्दी निदेशालय
(शिक्षा मंत्रालय)

ए. चक्रवर्ती
निदेशक

विषय-सूची

प्रस्तावना

५-६

पहला अध्याय

विषय-प्रवेश

१७-५३

भारतीय विचारधारा की सामान्य विशेषताएँ भारत की प्राकृतिक स्थिति दौढ़िक रूचि की प्रधानता भारतीय दर्शन का अपना स्वतन्त्र व्यक्तित्व . पश्चिम का प्रभाव . भारतीय विचार का धार्मिक स्वरूप इसका जीवन व धर्म के माय घनिष्ठ सम्बन्ध विषयविज्ञानवाद पर जोर . अध्यात्मविद्या का मनोवैज्ञानिक आधार . भौतिक-विज्ञान में भारतीयों की सफलता कल्पनात्मक सरलेपण और वैज्ञानिक विश्लेषण विचारमग्न पूर्व . अद्वैतपरक आदर्शवाद इसके विविध रूप एकेश्वरवाद, विशुद्धाद्वैतवाद, परिवर्तित अद्वैतवाद सकेतित अद्वैतवाद एक-खल्विद ब्रह्म : दर्शन का अन्तर्दृष्टिपरक रूप . दर्शन दर्शनशास्त्र के अध्ययन के अधिकारी के गुण शकर द्वारा प्रतिपादित भारतीय विचार की रचनात्मक अनुदारता भारतीय विचार की एकता और तारतम्य भारतीय दर्शन के विरुद्ध कुछ आरोप, यथा निराशावाद, रूढ़िवाद, आचारशास्त्र के प्रति उपरामता और अप्रगतिशील स्वरूप भारतीय दर्शन के अध्ययन का महत्त्व : 'भारतीय दर्शन' नाम की युक्तियुक्तता ऐतिहासिक विधि कालक्रम के प्रतिपादन करने में कठिनाई भारतीय विचार के भिन्न-भिन्न युग, यथा वैदिक, महाकाव्य, क्रमवद्ध, एव शास्त्रीयवाद भारतीय दर्शन के 'भारतीय' इतिहास

प्रथम भाग

वैदिक काल

दूसरा अध्याय

ऋग्वेद की ऋचाएँ

५७-१०६

चार वेद वेदों के भाग, मन्त्रभाग, ब्राह्मणभाग, उपनिषदे मन्त्रों के अध्ययन का महत्त्व . रचनाकाल एव रचयिता . मन्त्रों के शिक्षा विषयक विभिन्न मत उनकी

नागनिक प्रवृत्तियाँ धर्म देव प्रवृत्तिवा एव जनारखा (ईश्वर का मनुष्यापा
रूप) स्वर्ग और भूलाक वर्ण अतः मूल्य उपयुक्त साम यम इन्द्र छाटे देवा
नेत्रना वृत्ति ज्ञाना का वर्णिकरण अतः परव प्रवृत्तियाँ प्रवृत्ति का एकत्र
नागिक मस्तिष्क की सम-व्यात्मक प्रेरणा धार्मिक भवना के सन्नेत एश्वरवाद
विवेकमी बहुमति प्रजापति और हिरण्यगर्भ विवेचना और समीक्षा का उदय
एश्वरवाद का दार्शनिक अपूर्णता अतः बाद दर्शनशास्त्र एव धर्म वृत्ति
मन्त्रा के जनन विवेकास्त्र सम्बन्धी कथनाएँ नास्त्यमूलक संसार का परम
मन्त्रा के माय सम्बन्ध पुरपमृत विद्यात्मक धर्म प्राप्ति या सदाचार
सम्बन्धी नियम कथन त्याग-नपस्या आदि या वेष भविष्य जीवा देव एव
वितरक का भाग नभक पुनर्जन्म उपसंहार

तीसरा अध्याय

उपनिषद् की आरम्भमण

१०७-१२४

अथर्व का सामान्य स्वरूप संहृतियाँ का सन्नेत अथर्ववेद का पुरातन धर्म
जादू और रहस्यवाद या मन्त्र विद्या यजुर्वेद ग्राह्य धर्म उनका मन और
प्राधान्यपरक धर्म पुरोहित का आधिपत्य ब्रह्म की प्रामाणिकता विवेकास्त्र
मन्त्राचारशास्त्र वषभ आगामी जीवन

चौथा अध्याय

उपनिषद् का दर्शन

१२५-२४५

प्रमाणना उपनिषद् की शिक्षा का अस्थिर एवं अनिश्चित स्वरूप उपनिषद्
के पश्चिमभारतीय विद्यार्थी उपनिषद् का काठ प्रारम्भिक उपनिषद् उस युग
के मन्त्र विचारक अथर्व वेद का एव उपनिषद् के मिथ्यान्ती की तुलना
मन्त्रा के अन्तर्गत परवर्तन पन्थाय (प्रमथ) स आत्मा (प्रमाता) का ओर कर्तृ
परिचयन उपनिषद् का निराशावाद संसार के विचार-सम्बन्धी निराशावादी
मन्त्रा वेद प्रतिपत्ति धर्म के बाह्य क्रमकाण्डवाद का विरोध ब्रह्म का
गणना उपनिषद् का प्रधान समस्याएँ परमसत्ता संसार से भिन्न आत्मा का
स्वरूप स्वप्नगत चेतना और अनुभवमिथ्या आत्मा चेतना के भिन्न भिन्न प्रकार,
यथा जागृतावस्था स्वप्नावस्था स्वप्नरहित प्रमाण निद्रा या सुषुप्ति और भावो
मा या समाधि आत्मा के उपनिषद् प्रतिपत्ति विवेक्षण का परमार्थ विचार
पर प्रभाव पन्थाय की ओर स यथायथा के प्रतिपद्वृत्ति प्रवृत्ति जीवन चेतना प्रमा
या बुद्धि और आनन्द आनन्द की प्रतिष्ठा के विषय मन्त्रा और रामानुज के
मन्त्र ब्रह्म और आत्मा तत्त्वमसि ब्रह्म का सत्यस्वरूप बुद्धि और अतः प्रेरणा
ब्रह्म और जगत् सत्ति भाषावाद द्रष्टृसत्ता के मन की समाप्ति यथायथा की

श्रेणियां तथा उपनिषदों में वर्णित है : अत एवासां उपनिषदो वा नीति-
साधनं आदर्शं तावत्तत्पुंसां नान्यथासंभवेन नैतिज्ञानं के सिद्धि आत्मविद्या-
निष्ठा प्रायः समर्पितं नैतिकतां च । एतस्मै नामात्मा विद्येयताम् : ईश्वर-
बुद्धिवादः ज्ञानं, कर्म नीति इत्यस्यां नीतिज्ञानं नीतिः । नीति नीतिद्वारे मे पते ।
उपनिषदों का धर्म निमित्त स्वयम्भवात् । बुद्धि नीति उत्पन्नम् । स्वयम्भवात्
उपनिषदों में अस्मात् स्वयम्भवात् बुद्धिः बुद्धिः मनः स्वयम्भवात् स्वयम्भवात्
नमस्तस्मै भक्ति नीति स्वयम्भवात् । उपनिषदों का मनोविज्ञान उपनिषदों में
दशकेशान् प्रवृत्तिः साधनं योगः । न्याय उपनिषदों में विचारः साधनम्
न्यायः । साधनम् नीतिज्ञानं न्यायः ।

द्वितीय भाग

महाकाव्य काल

पांचवां अध्याय

भौतिकवाद

२४६-२६२

महाकाव्य काल ६०० वर्ष ईसा पूर्व से ३०० वर्ष ईसा पश्चात् तक बौद्धिक
हलचल । विचार-प्रवाह । उपनिषदों का प्रभाव उस काल की राजनैतिक
परिस्थितियां महाकाव्य काल की बहुपक्षीय दार्शनिक हलचल । नैतिक विद्रोह की
तीन मुख्य प्रवृत्तियां, धार्मिक पुनर्निर्माण और पञ्चव्यं दर्शन युग के साधारण
विचार भौतिकवाद उनके पूर्ववर्ती लोकायत ज्ञान का सिद्धान्त । प्राकृति
एकमात्र यथार्थ सत्ता देह और मन कोई भविष्य जीवन नहीं ईश्वर के अस्तित्व
का निषेध आनन्दमार्गियों का नीतिशास्त्र वेदों की प्रामाणिकता का विरोध ।
सिद्धान्त का अमर भौतिकवाद की अर्वाचीन समीक्षा

छठा अध्याय

जैनियों का अनेकान्तवादी यथार्थवाद

२६३-३१२

जैनमत वर्धमान का जीवन । श्वेताम्बरो एव दिगम्बरो में विभाजन । साहित्य
बौद्धमत से सम्बन्ध सारयदर्शन और उपनिषदों जैनियों का तर्कशास्त्र ज्ञान के
पांच प्रकार न्याय और उनके विभाग । सप्तभगी जैनमत के ज्ञान सिद्धान्त की
समीक्षा इसके अद्वैतपरक सवेत जैनियों के मनोविज्ञान-सम्बन्धी विचार ।
आत्मा देह और मन जैनमत की अध्यात्मविद्या पदार्थ और उसके गुण जीव
एव अजीव आकाश, धर्म और अधर्म काल प्रकृति परमाणुवाद कर्मः लेश्य
जीव और उनकी श्रेणियां जैन नीतिशास्त्र मानवीय स्वातन्त्र्य जैनमत और

बौद्धमत व नीतिशास्त्र की तुलना वण मध ईश्वर व प्रति रुत धर्म
निर्वाण जन ज्ञान का समीक्षात्मक मूल्यांकन

सातवा अध्याय

प्राग्भिक बौद्धमत का नित्य आदर्शवाद

३१३-४३६

प्रस्तावना बौद्ध विचार का जिक्र प्राचीन बौद्ध-साहित्य तीन पित्र राजा
मिन्दि क प्रश्न विभुद्धि माग्य बुद्ध का जीवन और व्यक्तित्व उस काल की
परिस्थितियाँ विचार जगत अध्यात्मविद्या की निस्सारता धर्म की स्थिति
महाचारी जीवन नानिगात्र का कोई सम्बन्ध अध्यात्मविद्या अथवा ब्रह्मविद्या
में नहीं है बुद्ध का प्रत्येक ज्ञान विधान उसका अनुवाद धर्म तक की परिधि के
अन्तर् बौद्धमत और उपनिषद् चार सत्य पन्ना सत्य दुःख क्या बौद्धमत
निर्वाणवादी है दूसरा सत्य दुःख का कारण वस्तुओं की अनित्यता अज्ञान यथा
यथा की संचरणशील भावना ब्रह्मता पञ्चों का तात्पर्य और गति का तारतम्य
कारण भाव अनित्यता एवं शक्तिता विश्व की व्यवस्था उपनिषद् और
प्राग्भिक बौद्धमत में सत्ता और निर्माण अस्तु काट और ब्रह्मता शक्तिवाद
पर गहरा का मन क्रियमाण का स्वरूप यह पदार्थनिष्ठ है अथवा केवल आत्म
निष्ठ बाह्य पदार्थमत्ता गरीर और मन अनुभूत व्यक्ति नरात्म्यवान्
आत्मा का स्वरूप नागमन का मिद्धात आत्मा के विषय में इसकी ह्युम के
मिद्धात के साथ समानता प्रमाणा का स्वरूप गहरा और का बौद्धमत का
साक्षात्निर्वाण आधुनिक विज्ञान के साथ समका सम्बन्ध इन्द्रियमान प्रम ईच्छा
और ज्ञान सम्पन्न मानसिक स्थितियों की अवधि अवचतना पुनर्जन्म प्राणीत्य
समुत्पाद निर्वाण अविद्या और गुरुता की अवस्थिति बुद्ध की आध्यात्मिक
विद्या में अविद्या का स्थान बौद्धमत का नीतिशास्त्र इसका मनोवैज्ञानिक
आधार कम का विश्लेषण अच्छा और बुरा या पुण्य और पाप मध्यमाग
आठ प्रकार का माग बौद्धमत का ध्यान और योगदान दस श्रुतताएँ अहत्
गुण और अवगुण नैतिक जीवन का प्रेरकभाव बौद्धनैतिकता का सामरिक
स्वरूप बुद्धिवाद का ज्ञान वराग्यवाद का शिवायत भिक्षुओं का वग मध
बुद्ध का ज्ञान या वण एवं सामाजिक सुधार के प्रति रुत वर्णों की प्रामाणिकता
कम की नीतिशास्त्रीय साधकता कम और स्वातन्त्र्य पुनर्जन्म उसका स्वरूप
निर्वाण इसकी प्रवृत्ति और भेद बौद्धमत का निर्वाण और उपनिषद् का मोक्ष
प्राग्भिक बौद्धमत में ईश्वर ईश्वर की सत्ता में लिए जाते रहे परम्परागत
प्रमाणा की समीक्षा बौद्धमत की अध्यात्मविद्या के परम सत्तावादी सकेत बुद्ध
की अवतार के रूप में स्थान माना जाना प्रचलित धर्म के साथ समझौता बौद्ध
मत का पान-सम्बन्धी सिद्धांत बुद्ध की उपयोगितावादी नास्तिकता आध्या
त्मिक ज्ञान-सम्बन्धी समझौता के विषय में बुद्ध का मोक्षकारण काट और बुद्ध

आध्यात्मिक ज्ञान की अनिवार्यता बौद्धमत और उपनिषदों में विचार की एकता बौद्धमत और मान्य का निदान बौद्धधर्म की नफरत

आठवां अध्याय

महाकाव्यों का दर्शन

४४०-४७७

ब्राह्मणधर्म का पुनः नष्टन . महाकाव्य महाभारत उसका निर्माण काल . उसकी महत्ता रामायण धार्मिक उत्साह नाभारण दार्शनिक विचार . दुर्गापूजा . पाशुपत दर्शन वामुदेवगुण सम्प्रदाय वैष्णवमत पाचरात्र धर्म ईश्वरीय मत का नन्दिश्र प्रभाव महाभारत में प्रतिपादित ननुतिशान्त्र महाभारत में सार-दर्शन के विचार गुण मनोविज्ञान नीतिशास्त्र भविष्य कर्म भविष्य जीवन अर्वाचीन उपनिषदें ध्वनाश्वतर उपनिषद् मनुस्मृति उसका निर्माणकाल : ननुतिशान्त्र एव नीतिशान्त्र

नवां अध्याय

भगवद्गीता का आस्तिकवाद

४७८-५३५

भारतीय विचारधारा में गीता का महत्त्व इसकी गार्वजनिक मान्यता निर्माण-काल महाभारत से सम्बन्ध वेद उपनिषदें बौद्धमत भागवत धर्म . सार्व और योग गीता पर भारतीय टीकाएँ गीता का नीतिशास्त्र आध्यात्मिक विद्या के आधार पर है यथार्थता की समस्या . बाह्य एव आन्तर जगत् में यथार्थ तत्त्व ब्रह्म और जगत् . पुरुषोत्तम अन्तर्दृष्टि और विचार . उच्च एव निम्न प्रकृति अवतार . विश्व का रूप माया सृष्टि रचना व्यवितगत जीवात्मा . जीवा-त्माओं की अनेकता पुनर्जन्म गीता का नीतिशास्त्र . तर्क, इच्छा एव मनोभाव ज्ञानमार्ग विज्ञान और दर्शन पतञ्जलि का योग ज्ञानी भक्तिमार्ग ईश्वर का व्यक्तित्व धार्मिक चेतना कर्ममार्ग सदाचार की समस्या नैतिक मानदण्ड . निष्काम कर्म गुण यज्ञ-सम्बन्धी वैदिक सिद्धान्त वर्ण या जाति क्या कर्म मोक्ष के अनुकूल है मानवीय स्वतन्त्रता की समस्या आत्मा का अखंड जीवन परम-मुक्ति और उसका स्वरूप

दसवां अध्याय

बौद्धमत धर्म के रूप में

५३६-५६१

बौद्धमत का बुद्ध के देहान्त के बाद का इतिहास अशोक महायान और हीनयान उत्तरीय और दक्षिणात्य बौद्धमत साहित्य हीनयान के सिद्धान्त अध्यात्म-विद्या नीतिशास्त्र और धर्म महायान का अभ्युदय भगवद्गीता के साथ इसकी

समानता महायान का नीतिशास्त्र दस अवस्थाएँ हीनयान एवं महायान के नीतिशास्त्रों की तुलना निर्वाण बौद्धमत की अवनति बौद्धमत का भारतीय विचार पर प्रभाव

ग्यारहवां अध्याय

बौद्धमत की शाखाएँ

५६२-६१४

प्रस्तावना यथायथा तब जाल्म के चार सम्प्रदाय वैभाषिक सम्प्रदाय यथायथा का स्वरूप ज्ञान मनाविज्ञान सौत्रांतिक सम्प्रदाय ब्राह्म जगन्नाथ का ईश्वर और निर्वाण यागाचार सम्प्रदाय उनका ज्ञान विषयक सिद्धांत जाल्म विज्ञान का स्वरूप विषयविज्ञानवाद गुरु और कुमारिलद्वारा समीक्षा व्यक्तिगत जीवात्मा ज्ञान के प्रकार योगाचार सम्प्रदाय का ससार सम्बन्धी सिद्धांत अविद्या और जाल्म निर्वाण जाल्म विज्ञान का सत्यता माध्यमिक सम्प्रदाय साहित्य माध्यमिक सम्प्रदाय द्वारा योगाचार सम्प्रदाय की समीक्षा प्रत्यक्ष ज्ञानका सम्बन्ध का सिद्धांत ज्ञान के प्रकार परमसत्ता बाद शून्यवाद निर्वाण नीतिशास्त्र उपसंहार

परिशिष्ट

बृहत् समस्याशा का पुनर्विवचन

६१५-६४४

विषयारम्भ की विधि तुलना मक दृष्टिकांश उपनिषदें प्रारम्भिक बौद्धमत निषेधात्मक नास्तिक और अस्तित्ववादी विचार प्राचीन बौद्धमत और उपनिषदें बौद्धमत की शाखाएँ यथायथा मम्म वा नागाजन का सिद्धांत शून्यवाद और अद्वैतवाद

टिप्पणियाँ

६४७-६६६

अनुक्रमणिका

६७१-६७६

भारतीय दर्शन

पहला अध्याय

विषय-प्रवेश

भारत की प्राकृतिक स्थिति—भारतीय विचारधारा की सामान्य विशेषताएं—भारतीय दर्शन के विभिन्न कुटुम्ब—भारतीय दर्शन के अध्ययन का महत्त्व—भारतीय विचारधारा के विभिन्न पाल।

१

भारत की प्राकृतिक स्थिति

चिन्तनशील व्यक्तियों के विचारों के प्रस्फुटित हो सकने तथा विभिन्न कलाओं और विज्ञानों के समृद्ध हो सकने के लिए एक सुव्यवस्थित समाज का होना अत्यावश्यक है जो पर्याप्त सुरक्षा और अवकाश प्रदान कर सके। घुमक्कड़ों के समुदाय में, जहाँ लोगों को जीवित रहने के लिए सघर्ष करना और अभाव से पीड़ित रहना पड़ता है, किसी समृद्ध संस्कृति का पनप सकना असम्भव है। भाग्य से भारत ऐसे स्थान पर स्थित है जहाँ प्रकृति अपने दान में मुक्तहस्त रही है और जहाँ के प्राकृतिक दृश्य मनोरम हैं। एक ओर हिमालय अपनी सघन पर्वतमाला और उत्तुंगता के कारण तथा दूसरे पार्श्वों में लहराता हुआ सागर एक लम्बे समय तक भारत को बाहरी आक्रमणों से सुरक्षित रखने में सहायक सिद्ध हुए। उदार प्रकृति ने प्रचुर मात्रा में खाद्य-सामग्री प्रदान की और इस प्रकार यहाँ के निवासी कठोर परिश्रम और जीवित रहने के सघर्ष से मुक्त रहे। भारतीयों ने कभी यह अनुभव नहीं किया कि ससार एक युद्ध-क्षेत्र है जहाँ लोग शक्ति, सम्पत्ति और प्रभुत्व की प्राप्ति के लिए सघर्ष करते हैं। जब हमें पार्थिव जीवन की समस्याओं को हल करने, प्रकृति से अधिकाधिक लाभसाधन करने तथा ससार की शक्तियों को नियंत्रित करने में अपनी शक्ति को व्यर्थ नहीं गवाना पड़ता तो हम उच्चतर जीवन के विषय में, इस विषय में कि आत्मशक्ति में किस प्रकार और अधिक पूर्णता के साथ रहा जा सकता है, सोचना-विचारना आरम्भ करते हैं। संभवतः यहाँ के दुर्बल बनानेवाले जलवायु ने भारतीयों को

विद्याम और कमबिरानि की ओर प्रवृत्त किया। विस्तृत पत्रसंकुल व तानवी संपूर्ण विज्ञान वना ने घमनिष्ठ व्यक्तियों का गतिपूर्वक विचरन की तथा अभ्युन्न कल्पनाओं और दिव्य भ्रान्ति के गान म रत रहने की अत्यधिक सुविधा प्रदान की। ससार म कलात व्यक्ति इन प्राकृतिक दानों क अवलम्बनाय तायमात्रा पर निरवलम्ब है, आंतरिक गानि प्राप्त करत है मन् मन् पवन तथा निभरी का संगीत सुनत है एवं पशु तथा और वनलता पलनवा क ममरगान से प्रमुत्ति हाकर स्वस्थहृदय और प्रफुल्लमन वापस जोतत है। आध्यात्म तपोवनों और वानप्रस्था की अरुण्य कुटियों म हा भारत क तत्त्वचिन्तक ने ध्यानमान हाकर जावनसत्ता की गम्भीर समस्यामा पर विचार किया। मुरभित जीवन प्राकृतिक साधना की सम्पन्नता अनिवारिता समुत्ति जीवन की निम्नगारिया स विरलित और कूर व्यावहारिक स्वाय के अभाव ने ही भारत के उच्चतर जावन को प्रासादन प्रदान किया जिसक परिणामस्वरूप हम इतिहास के आरम्भकाल स ही भारतीय मन म आत्मज्ञान के लिए एक प्रकार की विवर्तता विद्या के प्रति प्रेम और मस्तिष्क की अधिक स्वस्थ और युक्तियुक्त प्रवृत्तिया क प्रति सालसा दिखाई देती है।

प्राकृतिक स्थितियों के अनुकूल होने तथा पशुओं के गुणाय पर विचार करन माय्य बौद्धिक क्षम उपलब्ध होने के कारण भारतीय उस सननाग से बचा रहा जिसे प्लेटो न सबसे बुरा बताया है अर्थात् विवन से घना। उसन अपने फीडो नामक ग्रन्थ में लिखा है कि आमाओ हम सबसे अधिक इस बात का ध्यान रखें कि इस विपत्ति से हम ग्रस्त न हा कि हम विवेकद्वयी न बनें जस कुछ लोग मानवद्वयी हो जात हैं बल्कि मनुष्यों के लिए इससे बड़ा दुभाग्य और काई नहीं हो सकता कि व विवेक क अनुबन जाए। ज्ञान का आनन्द मनुष्य को उपलब्ध एक पवित्रतम भ्रान्ति है और भारतीय मस्तिष्क म इसके लिए प्रबल लालमा की ज्वाला विद्यमान है।

ससार क अय कितन ही देगो म जीवनमत्ता-सम्पत्ती भीभासा को एक प्रकार के विलास के समान माना जात है। जीवनकाल के गभीर क्षणों का उपयोग कम करन क लिए किया जाता है और दार्शनिक अभिनिवेश को प्रामाणिक एवं अवातन विषय माना जाता है। प्राचीन भारत म दान का विषय जिसा अय विज्ञान अथवा कला के साथ जुड़ा हुआ न होकर सग हा अपन आपम एक प्रमुख और स्वतन्त्र स्थान रखता था। किन्तु पश्चिमी दान म अपने विकास के पूण जीवनकाल म भी जस प्लेटो और अरस्त के समय मे इस राजनीति अथवा नीतिशास्त्र जस किसी अय विषय का सहारा लेना पडा है। मध्यकाल म इस परमायविद्या के नाम से जाना जाता था बल्कि और गूढ़न क लिए यह प्राकृतिक विज्ञान या और उनीसवा गतानी क विचारको के लिए सवा गठबंधन इतिहास राजनीति एवं समाजशास्त्र के साथ रहा। भारत म दानशास्त्र आरम्भनिभर और स्वतन्त्र रहा है तथा अय सभी विषय प्ररणा और समयन के लिए इसका आश्रय लूते थे। भारत म यह प्रमुख विज्ञान है जे अय विज्ञाना के लिए मागगता है क्योंकि बिना तज्ज्ञान क आश्रय क व सग खोजन और मूलतापूर्ण समझ जात हैं। मुग्धरापनिषद् म दानविद्या (नित्य विषयक ज्ञान) का अय सब विज्ञाना का आधार सब विद्या प्रतिष्ठा कहा गया है। नौटिल्य का कथन है दानशास्त्र (आनीतिवी

दर्शन) अन्य सब विषयों के लिए प्रदीप का कार्य करता है, यह समस्त कार्यों का साधन और समस्त कर्तव्यकर्मों का मार्गदर्शक है।”

चूँकि दर्शनशास्त्र विश्व की समस्या को समझने का एक मानवीय प्रयास है इसलिए इसपर जाति और संस्कृति के प्रभावों का पडना निश्चित है। प्रत्येक राष्ट्र की अपनी विशिष्ट मनोवृत्ति होती है और उसका बौद्धिक भूकाव भी अपना विशेष होता है। इतिहास की शताब्दियों के प्रवाह और उन समस्त परिवर्तनों के बीच जिनसे भारत गुजरा है, एक विशेष एकरूपता परिलक्षित होती है। इसने कुछ मानसिक विशेषताओं को दृढ़ता से पकड़ रखा है, जो इसकी विशिष्ट परम्परा के अभिन्न अंग हैं, और ये विशेषताएँ भारतीय जनो के विशिष्ट लक्षणों के रूप में तब तक विद्यमान रहेगी जब तक भारतीयों को अपने स्वतन्त्र अस्तित्व को अक्षुण्ण बनाए रखने का सौभाग्य प्राप्त रहेगा। व्यक्तित्व का अर्थ है विकास की स्वाधीनता। आवश्यक नहीं कि इसका अर्थ असमानता हो। नितान्त असमानता सम्भव नहीं, क्योंकि समस्त ससार में मनुष्य समान है, विशेषतः जहाँ तक आत्मा की प्रतीति का सम्बन्ध है, मानव सर्वत्र समान है। काल, इतिहास और स्वभाव के भेद से अवश्य भिन्नता लक्षित होती है। ये भेद विश्व-संस्कृति की सम्पन्नता को बढ़ाते हैं, क्योंकि दार्शनिक विकास का इससे अधिक सुगम मार्ग और कोई नहीं है। इससे पूर्व कि हम भारतीय विचारधारा के विशिष्ट स्वरूपों पर दृष्टिपात करें, कुछ शब्द भारतीय विचारधारा पर पश्चिम के प्रभाव के सम्बन्ध में भी आवश्यक हैं।

प्रायः यह प्रश्न उठाया जाता है कि क्या भारतीय विचारधारा ने विदेशी सूत्रों से, यथा यूनान से, अपने विचार उधार लिए हैं और किस सीमा तक लिए हैं। भारतीय तत्त्वचिन्तकों के कुछ विचार प्राचीन यूनान में प्रतिपादित कुछ सिद्धान्तों से इतने मिलते हैं कि यदि कोई चाहे तो इनमें से किसी भी विचारधारा को सरलता से हीन सिद्ध कर सकता है।^१ विचारों के सम्बन्धन का प्रश्न उठाना एक निरर्थक विषय के पीछे पडना है। निष्पक्ष दृष्टि वाले किसी व्यक्ति के लिए सपातो का होना ऐतिहासिक समानांतरता का ही एक प्रमाण है। समान अनुभव मनुष्यों के मन में समान विचारों को जन्म देते हैं। ऐसा कोई भौतिक प्रमाण उपलब्ध नहीं जिससे कम से कम यह सिद्ध हो सके कि भारत ने अपने दार्शनिक विचार सीधे-सीधे पश्चिम से उधार लिए। भारतीय विचारधारा के

१ देखें, ‘इंडियन ऐंटिक्वेरी’, १९१८, पृष्ठ १०२। और भी देखें, ‘भगवद्गीता’, १० ३२।

२ सर विलियम जोन्स ने लिखा है : “दर्शन की शाखाओं के सम्बन्ध में यहाँ पर इतना निरूपण परोपार्ज होगा कि प्रथम न्याय अरस्तू के दर्शन के समान है; द्वितीय न्याय, जिसे कभी-कभी वैशेषिक कहा जाता है, आधुनिक दर्शन (यूनान) के सदृश है, दोनों मीमांसादर्शन, जिनमें से दूसरे को प्रायः वेदान्त के नाम से जाना जाता है, प्लेटो के दर्शन-सदृश है, प्रथम सांख्य प्राचीन इतालवी दर्शन के सदृश और द्वितीय, पतञ्जलि का, स्टोइक दर्शन के सदृश है, यहाँ तक कि गौतम अरस्तू के अनुकूल है, कणाद येलीज के, जैमिनी सुकरात के, व्यास प्लेटो के, कपिल पिथागोरस के और पतञ्जलि जेनो के अनुकूल है।” (अन्वावली, १ : ३६०-२। और भी देखें, कोलब्रुक कृत ‘मिस्लेनियस एसेज’ १ ४३६।) यह मत तो प्रायः प्रकट किया जाता है कि यूनानी विचारधारा पर भारतीय दर्शन का प्रभाव पड़ा, किन्तु यह प्रायः नहीं कहा जाता कि भारतीय दर्शन यूनानी विचारधारा का अन्वेषण है। (देखें, गार्व कृत ‘फिलासफी आफ एशियाटिक इंडिया’, अध्याय २।)

हमार इस वृत्तांत से यह स्पष्ट होगा कि यह मानवीय भस्तिष्क का एक नितांत स्वतंत्र उपनम है। दार्शनिक समस्याओं पर यहां निना किसी पश्चिमी प्रभाव भयवा सम्बंध के विचार विमर्श किया गया है। पश्चिम के साथ प्रासंगिक ससम्बन्ध होने पर भी भारत अपने आत्मजीवन दशन एवं धर्म का विकसित करने के लिए स्वतंत्र रहा। इस प्रायद्वीप में आकर बसनेवाले आर्यों के आदिस्थान व बार में चाहें जो भी मत ठीक हा उनका पश्चिम भयवा उत्तर के अपने सजातियों के साथ गीघ्र ही सम्बंध टट गया और उन्होंने एक निजी तथा सवया स्वतंत्र पद्धति पर अपना विकास किया। यह सत्य है कि भारत पर उत्तर-पश्चिम के दरों की ओर स आनवाली सेनाओं ने बार-बार आक्रमण किया किन्तु उनमें से सिक्खों के आक्रमण के सिवाय और किसीने दो विश्वों के मध्य आध्यात्मिक समर्थ को प्रोत्साहन नहीं दिया। कवन उसक पश्चात् के काल में ही, जब से समुद्र का भाग खुला है अधिक चनिष्ठ ससम्बन्ध को बढ़ावा मिल सका है जिसके परिणामों के विषय में अभी हम कुछ नहीं कह सकते क्योंकि वे अभी निर्माण की प्रवस्था में ही हैं। इसलिए सत्र प्रकार के आवाहारिक प्रयोजन के लिए हम भारतीय विचारधारा को एक परिपूर्ण दार्शनिक पद्धति भयवा विचारों के एक स्वायत्त विकास के रूप में मान सकते हैं।

२

भारतीय विचारधारा की सामान्य विशेषताएं

भारत में दशनशास्त्र मुक्तभूत रूप से आध्यात्मिक है। भारत की प्रगाढ़ आध्यात्मिकता ने ही न कि उसके द्वारा विकसित किसी बड़ राजनीतिक ढांचे या सामाजिक संगठन ने इस कान व विवेककारी प्रभावों और इतिहास की दुषटनाओं को सहन कर सकने का सामर्थ्य प्रदान की। भारत के इतिहास में कई बार बाह्य आक्रमणों और आंतरिक कूट न हमकी सम्यता और संस्कृति का नष्टप्राय करने का प्रयास किया। यूनानियों और सासियनों ने फारसशासियों और मुगल ने फ्रांसीसियों और अंग्रेजों ने प्रमग इस सम्यता का दवाने का प्रयत्न किया और फिर भी इसने अपना मस्तक ऊंचा रखा है। भारत पुर तौर से बची बरजित नहीं हुआ और इसकी आत्मा की वह पुरातन ली आज भी प्रकाशमान है। अपने भव तक व सम्पूर्ण जीवन में भारत का एक ही उद्देश्य रहा है वह है मय का स्थापन और असत्य का प्रतिकार। इसने मृटि भले ही की हो किन्तु इसने बही किया जिसके योग्य इसने अपने आपको समझा और जिसकी इससे आशा की गई। भारतीय विचारधारा व इतिहास में भस्तिष्क की घटती गवेषणा के दृष्टान्त मिलेंगे जो पुरातन होने पर भी सग नवान हैं।

भारतीय जीवन में आध्यात्मिक प्रयोजन का स्थान सग ही सर्वोपरि रहता है। भारतीय दशन की उच्च मानव-समुदाय में है किसी काल्पनिक एकांत में नहीं। इसका उद्भव जीवन में से होता है और बिना न पात्राओं और सम्प्रदायों में से होकर यह पुन जावन में हा प्रग करता है। भारतीय दशन की महान रचनाओं का वह प्राथमिक या प्रामाणिक स्वरूप नहीं है जो परवर्ती समाधायों और टीकाओं की एक प्रमुख विशेषता

है। गीता और उपनिषदे जनसाधारण के धार्मिक विश्वास की पहुँच के बाहर नहीं है। ये ग्रंथ इस देश के महान साहित्य के अंग हैं और साथ ही बड़ी-बड़ी दार्शनिक विचार-धाराओं के माध्यम भी हैं। पुराणों में कथाओं और कल्पनाओं के रूप में सत्य छिपा हुआ है जिससे कि न्यूनबोध जनता के बड़े वर्ग का भी उपकार हो सके। बहुसंख्यक जनता की रूचि को तत्त्वमीमासा की ओर प्रवृत्त करने का जो दुष्कर कार्य है उसमें भारत ने सफलता प्राप्त की है।

दर्शनशास्त्र के संस्थापकों ने देश के सामाजिक-आध्यात्मिक सुधार का प्रयास किया है। जब भारतीय सभ्यता को ब्राह्मण-सभ्यता कहा जाता है तो इसका तात्पर्य केवल यह है कि इसका मुख्य स्वरूप एवं इसके प्रधान लक्ष्यों का निरूपण दार्शनिक विचारों और धार्मिक आचार्यों के द्वारा हुआ है यद्यपि इनमें से सभी का जन्म ब्राह्मणकुल में नहीं हुआ। प्लेटो के इस विचार को, कि दार्शनिकों को समाज का गासक और निदेशक होना चाहिए, भारत में ही क्रियात्मक रूप दिया गया है। यहाँ यह माना गया है कि परम सत्य आध्यात्मिक सत्य ही हैं और उन्हीं के प्रकाश में जीवन का संस्कार किया जाना चाहिए।

भारत में धर्म-सम्बन्धी हठधर्मिता नहीं है। यहाँ धर्म एक युक्तियुक्त संश्लेषण है जो दर्शन की प्रगति के साथ-साथ अपने अन्दर नये-नये विचारों का संग्रह करता रहता है। अपने-आपमें इसकी प्रकृति परीक्षणात्मक और अनन्तितम है, और यह वैचारिक प्रगति के साथ कदम मिलाकर चलने का प्रयास करता है। यह सामान्य आलोचना, कि भारतीय विचार बुद्धि पर बल देने के कारण दर्शनशास्त्र को धर्म का स्थान देता है, भारत में धर्म के युक्तियुक्त स्वरूप का समर्थन करती है। इस देश में कोई भी धार्मिक आन्दोलन ऐसा नहीं हुआ जिसने अपने समर्थन में दार्शनिक विषय का विकास भी साथ-साथ न किया हो। श्री हैबल का कहना है : “भारत में धर्म को रूढ़ि या हठधर्मिता का स्वरूप प्राप्त नहीं है, वरन् यह मानवीय व्यवहार की ऐसी क्रियात्मक परिकल्पना है जो आध्यात्मिक विकास की विभिन्न स्थितियों में और जीवन की विभिन्न अवस्थाओं में अपने-आपको अनुकूल बना लेती है।” जब भी धर्म ने एक जड़ मतवाद का रूप धारण करने की प्रवृत्ति दिखाई तो अनेक आध्यात्मिक पुनरुत्थान और दार्शनिक प्रतिक्रियाएँ उत्पन्न हुईं और उपलब्ध विश्वास कसौटी पर कसे गए, असत्य का खण्डन कर सत्य की संस्थापना की गई। हम बराबर देखेंगे कि जब-जब परम्परागत विश्वास, काल-परिवर्तन के कारण, अपर्याप्त हो नहीं झूठ सिद्ध होते हैं और युग उनसे ऊँच जाता है तो बुद्ध या महावीर, व्यास या शंकर जैसे युगपुरुष की चेतना आध्यात्मिक जीवन की गहराइयों में हलचल उत्पन्न करती हुई जन-मानस पर छा जाती है। भारतीय विचारधारा के इतिहास में निःसन्देह ये बड़े महत्त्वपूर्ण क्षण रहे हैं, आन्तरिक कसौटी और अन्तर्दृष्टि के क्षण, जबकि आत्मा की पुकार पर मनुष्य का मन एक नये युग में पग रखता है और एक नये साहसिक कार्य पर चल पड़ता है। दर्शन के सत्य और जनसाधारण के दैनिक जीवन का घनिष्ठ सम्बन्ध ही धर्म को सदा सजीव और वास्तविक बनाता है।

१. ‘आर्यन रूल इन इटाली’, पृष्ठ १७०। देखें, ‘द हार्ट आफ हिन्दूइज्म’ नामक लेख. ‘हिस्टेरी जर्नल’, अक्टूबर, १९२२।

धर्मविषयक समस्याओं का दार्शनिक भावना को उत्तरेन्द्रता मिलती है। भारतीय मस्तिष्क प्राचीन परम्परा से ही सर्वोपरि परब्रह्म जीवन के उद्देश्य और मनुष्य का विन्वात्मा के साथ सम्बन्ध आदि प्रश्नों के समाधान में परिश्रमपूर्वक लग रहा है। भारत में यद्यपि दर्शनशास्त्र ने साधारणतया धर्म का धार्मिक परिवर्तन के माध्यम से प्राप्त करने का प्रयास ही दार्शनिक विचार विमर्श की प्रगति में धार्मिक रीतियों एवं क्रियाकलापों को छोड़ दिया नहीं है। दार्शनिकों का परस्पर मतभेद भी नहीं हुआ। धर्म और व्यवहार के बीच सिद्धांत और वास्तविक जीवन के बीच घनिष्ठ सम्बन्ध होने के कारण कोई दर्शन जो जीवन की बसोटी पर ध्यान नहीं उतर सकता, उपयोगितावाद की दृष्टि से नहीं बरतकर धर्म विमर्श प्रयोग में लाया जा सकता है। उन लोगों के लिए जो जीवन और धर्म के मध्य वास्तविक नाश का महत्व पहचानते हैं, जीवन जीवन की एक पद्धति या उसका धर्म धर्म सामान्यतया एक साधन बन जाता है। यहाँ कोई भी दार्शनिक गिरावट नहीं था। यहाँ तब कि साक्ष्य की भी नहीं, जो केवल एक मौखिक गान या सम्प्रदायगत रीति मात्र रह गई हो। प्रत्येक सिद्धांत का एक ऐसी प्रोजेक्सी शक्ति के रूप में जीवन में परिवर्तित कर दिया गया जिसने मनुष्य के हृदय को उद्बलित किया और उसे चतुर्थ से परिपूर्ण कर दिया।

यह कहना असंभव है कि भारत में दर्शनशास्त्र भी प्रबुद्ध और आत्मचेतन प्रवृत्ति निवृत्ततात्मक नहीं रहा। यहाँ तक कि प्रारम्भिक अवस्थाओं में भी तार्किक चिन्तन की प्रवृत्ति धार्मिक विन्वात्मा में सुधार की ओर रही है। धर्म के उस विकास को देखिए जिसका मूल वेदों में है। स लेकर उपनिषदों तक हुई प्रगति में मिलती है। जब हम गीता धर्म के समीप पहुँचते हैं तो पात हाता है कि दार्शनिक भावना ने पहले से ही एक विन्वात्मापूर्ण मानसिक चिन्तन का रूप धारण कर लिया है। जो बुद्धि से सम्बन्ध रखने वाले विषयों में किन्हीं वास्तविक प्रमाणों के आगे नहीं झुकती और जो अपने उद्यम की किसी सीमा को भी तब तक स्वीकार नहीं करती जब तक कि यह तब तक मनुष्य के अजब-कबोकि तब हर वस्तु के अस्तित्व में प्रयोग करता है हर चीज की परख करता है और जहाँ तक युक्ति एवं प्रमाण माग लिये जा सकते हैं निश्चयपूर्वक आगे बढ़ता है। जब हम विभिन्न दर्शनों के बीच विचार की विभिन्न पद्धतियों तक पहुँचते हैं तो हम कमबल विचार के प्रति विश्वास और आग्रहपूर्ण प्रयत्न का प्रमाण मिलता है। ये दर्शन किस प्रकार परम्परागत धार्मिक विश्वासों और पक्षपातों से सव्या मुक्त हैं यह इससे स्पष्ट हो जाता है कि साक्ष्यदर्शन केवल की सत्ता के विषय में मौन है। हालाँकि उसी सद्धातिक प्रमाणातीतता के विषय में यह आश्चर्य है। वेदों और वाग्व्यास एक परब्रह्म की सत्ता को तो स्वीकार करते हैं किन्तु उसे विश्व का कर्ता नहीं मानते और जमिना ईश्वर का उल्लेख तो करते हैं किन्तु उस विधाया एक मभार का नैतिक शासन मानने से इनकार करने के लिए ही। प्रारम्भिक बौद्धिकों का ईश्वर के प्रति उदासीन माना जाता है और हमारे यहाँ भौतिकतावादी आदर्श भी भिन्न हैं जो ईश्वर के अस्तित्व का निषेध करने हैं। पुराणिकों का उपनिषद करत हैं वे की भक्तता करत हैं तथा सामाजिक सुख में ही मुक्ति की खोज करने हैं।

जीवन मध्य और सामाजिक परम्परा की श्रद्धा दार्शनिक गान के मुख्य

अनुमरण में बाधक नहीं होती। यह एक अद्भुत विरोधाभास है, किन्तु फिर भी एक प्रकट सत्य है, क्योंकि जहाँ एक ओर किसी व्यक्ति का सामाजिक जीवन जन्मगत जाति की कठिन रूढ़ि से जकड़ा हुआ है वहाँ उसे अपना मत स्थिर करने में पूरी स्वतन्त्रता प्राप्त है। प्रत्येक व्यक्ति, चाहे वह किसी भी सम्प्रदाय में जन्मा हो, तर्क द्वारा उस सम्प्रदाय की समीक्षा कर सकता है। यही कारण है कि भारतभूमि में विधर्मों या धर्मभ्रष्ट, सशयवादी, नास्तिक, हेतुवादी एवं स्वतन्त्र विचारक, भौतिकतावादी एवं आनन्दवादी—सभी फलते-फूलते रहे हैं। महाभारत में कहा है “ऐसा कोई मुनि नहीं जो अपनी भिन्न सम्मति न रखता हो।”

यह सब भारतीय मस्तिष्क की प्रबल बौद्धिकता का प्रमाण है जो मानवीय कार्यकलाप के समस्त पक्षों के आन्तरिक सत्य एवं नियम को जानने के लिए प्रयत्नशील है। यह बौद्धिक प्रेरणा केवल दर्शनशास्त्र और ब्रह्मविद्या तक ही सीमित नहीं है, बल्कि तर्कशास्त्र और व्याकरणशास्त्र में, अलंकारशास्त्र और भाषाविज्ञान में, आयुर्विज्ञान और ज्योतिषशास्त्र में—वस्तुतः स्थापत्यकला से लेकर प्राणिविज्ञान तक समस्त ललित कलाओं और विज्ञानों में व्याप्त है। इस देश में प्रत्येक वस्तु जो जीवन के लिए उपयोगी है अथवा मस्तिष्क के लिए रुचिकर है, जाच-पड़ताल एवं समीक्षा का विषय बन जाती है। यहाँ का बौद्धिक जीवन कितना व्यापक और पूर्ण रहा है इसका आभास इस तथ्य से मिल सकता है कि यहाँ अश्वपालन-विद्या एवं हाथियों को प्रशिक्षित करने की विद्या जैसे छोटे-छोटे विषयों तक के अपने-अपने शास्त्र और साहित्य रहे हैं।

वास्तविक सत्ता के स्वरूप-निर्णय के दार्शनिक प्रयास का समारम्भ या तो विचारक (प्रमाता) आत्मा से या विचार के विषय (प्रमेय) पदार्थों से हो सकता है। भारत में दर्शन की रुचि मनुष्य की आत्मा में है। जब दृष्टि बाहर की ओर होती है तो निरन्तर बदलती हुई घटनाओं का प्रवाह ध्यान आकृष्ट कर लेता है। इसके विपरीत भारत में ‘आत्मान विद्धि’, अर्थात् अपनी आत्मा को पहचानो, इस एक सिद्धान्त में समस्त धार्मिक आदेश और युगपुरुषों की शिक्षाएँ समाविष्ट हैं। मनुष्य के अपने अन्दर वह आत्मा है जो प्रत्येक वस्तु का केन्द्र है। मनोविज्ञान और नीतिशास्त्र आधारभूत विज्ञान हैं। भौतिक मन के जीवन का चित्रण उसकी समस्त गतिशील विविधताओं तथा उज्ज्वलता और कालिमा के सूक्ष्म संयोजन के साथ हुआ है। भारतीय मनोविज्ञान ने एकाग्रता के महत्त्व को समझा है और उसे सत्य के प्रत्यक्ष ज्ञान के साधन के रूप में माना है। उसका विश्वास रहा है कि जीवन या मन का ऐसा कोई क्षेत्र नहीं है जहाँ इच्छा-शक्ति एवं ज्ञान के विधिवत् प्रशिक्षण द्वारा नहीं पहुँचा जा सकता। उसने मन और शरीर के घनिष्ठ सम्बन्ध को पहचाना था। आत्मिक या मानसिक अनुभव, यथा मन पर्यय और अतीन्द्रिय दृष्टि आदि, न तो असामान्य और न ही चमत्कारक समझे जाते हैं। ये विकृत मन अथवा दैवीय प्रेरणा से उत्पन्न शक्तियाँ नहीं, बल्कि ऐसी शक्तियाँ हैं जिन्हें मानवीय मानस सावधानीपूर्वक अभिनिश्चित परिस्थितियों में प्रकट कर सकता है। मनुष्य के मन के तीन रूप हैं—अवचेतन, चेतन व अतिचेतन; और ‘असामान्य’ मानसिक चमत्कार—जिन्हें भावोन्माद (परमानन्द या समाधि), प्रतिभा, ईश्वरीय प्रेरणा, विक्षिप्तावस्था आदि भिन्न-भिन्न नामों से जाना जाता है—अतिचेतन मन की क्रियाओं के अतिरिक्त

धीरे धीरे मही है । यो-यान वि पसरत ही धुमरा से सङ्गति है । घटी घन
दहन प्रभावित भा उभार उभार करता है धीरे धीरे प्रयोजन व निर उभार उभा
भी करती है ।

[illegible]

आत्मपरकता के विषय में विशेष रुचि रखने का तात्पर्य यह नहीं है कि भौतिक विज्ञान के विषय में भारत ने कुछ नहीं किया। यदि हम भौतिक विज्ञान के क्षेत्र में प्राचीन का सर्वप्रथमताओं की ओर ध्यान देते हैं तो हम मान्य होना कि स्थिति इसका ठीक विपरीत है। प्राचीन भारतीय गणितविद्या एवं खगोलविद्या की नींव डाली थी। उन्होंने भूमि का माप किया। वर्ष के विभाग किए। धातुओं के मजबूत तयार किए, धूम्र एवं अंधाधुंध प्रहार। रागिमण्डलीय परिधि के अन्तर्गत भूमि के माप का परिणाम किया। प्रकृति की रचना का विवेचन किया एवं प्राकृतिक वनस्पति व पशुओं के व्यवस्थापन की ओर ध्यान दिया। 'यौतिषशास्त्र सम्बन्धी उन विचारों का जो सत्ता में प्रचलित हैं। आदिमयों का या इस विषय में हम चाहें भी परिणाम निकालें। यह सबका सम्मेलन है कि भौतिकविद्या का आविष्कार हिन्दुओं ने किया और उनका प्रयोग व्यापक शास्त्र एवं ज्यामिति में भी हुआ। अरबवासियों ने भी भौतिकविद्या के विवेचन विचारों की ओर उन समस्त अक-गम्यो बिहोले और दमनक के विचारों को जितना ध्यान प्रारोप में सब प्रचलन है और जिनके कारण गणितविद्या में अद्भुत उत्थिति की है, भारतवासियों से ग्रहण किया। ' बाद और भूतकाल की गणितों का भी हिन्दुओं ने बहुत सूक्ष्म अध्ययन किया था और यहाँ तक इस विषय में उत्थिति की थी कि उनके द्वारा निर्धारित

१ हम एक ऐसे भ्रष्ट वा उत्पन्न देते हैं जो कोपर्निकस से कम से कम २० ० वर्ष पूर्व ब्रह्मरूप में लिखा गया था। खुद न तो कभी भ्रष्ट होता है और न कभी उन्मत्त। जब लोग सोचते हैं कि खुद भ्रष्ट हो रहा है तब वह केवल एक परिवर्तन में आता है। त्रि के अन्त में नीचे के क्षिप में रात हो जाती है और दूसरी ओर त्रि हो जाता है। फिर जब लोग सोचते हैं कि गुरु उर्ध्व हो रहा है तब वह केवल रात्रि के अन्त में पहुँचकर फिर एक परिवर्तन में आ रहा होता है, और नात्र व क्षिप में त्रि और दूसरे क्षिप में रात कर देता ॥। वस्तुतः वह कभी भ्रष्ट नहीं होता। —होग इत सस्तरख ३ ५४ द्वागेम ७७ —२ १-२ यदि वह अन्तर्नि ही है तो भी रोचक है।

२ मोनिदर विलियम्स— इन्डियन विज्ञान १८८४ ।

चन्द्रमा की ग्रहो अथवा तारो के समुच्चय-समेत परिक्रमा का अकन यूनानियो द्वारा निर्धारित गति से कही अधिक पूर्ण और सही था। उन्होंने क्रान्तिवृत्त को २७ एव २८ भागो मे विभक्त किया था, जिसका सुभाव उन्हे चन्द्रमा की दैनिक अवधि से और प्रतीत होता है कि स्वयं उनकी अपनी आकृतियों से भी मिला था। भारतीय ज्योतिषी मुख्य ग्रहो मे से जो सबसे अधिक उज्ज्वल ग्रह है उनसे भी विशेषरूप से अभिज्ञ थे। बृहस्पति का परिक्रमणकाल सूर्य एव चन्द्रमा के परिक्रमणकाल के साथ-साथ उनके वर्ष मे नियमित होकर ६० वर्ष के कालचक्र मे उनके और वेबिलन के भविष्यवक्ता ज्योतिषियो मे एक समान है।^१ यह अव सर्वसम्मत विषय है कि हिन्दुओ ने बहुत प्राचीन समय मे दोनो विज्ञानो अर्थात् तर्कशास्त्र एव व्याकरण को जन्म दिया एव उनका विकास किया।^२ विल्सन लिखता है . “चिकित्साविज्ञान मे भी ज्योतिष और अध्यात्मविद्या की भांति ही एक समय हिन्दू लोग ससार के सबसे अधिक प्रबुद्ध राष्ट्रो के साथ-साथ चलते थे। और उन्होने आयुर्वेद और शल्य-चिकित्सा मे इसी प्रकार पूर्ण दक्षता प्राप्त की थी जैसी कि उन अन्य देशो ने की थी जिनकी खोज के परिणाम आज हमारे सामने है, और वह इससे बहुत पूर्व के समय मे व्यवहार मे भी आती थी जबकि आधुनिक खोज करनेवालो ने शरीर-विज्ञान का परिचय हमे दिया।^३ यह सत्य है कि उन्होने चिकित्सा-सम्बन्धी बड़े-बड़े यन्त्रों का आविष्कार नहीं किया, इसका कारण यह है कि दयालु ईश्वर ने इस देश के निवासियो को बड़ी-बड़ी नदिया और भोजन के लिए प्रचुर मात्रा मे अनाज दे रखा था। हमे यह भी स्मरण रखना चाहिए कि ये यात्रिक आविष्कार अन्ततः उस सोलहवीं शताब्दी एव उसके बाद की उपज है जिस समय तक भारत अपनी स्वाधीनता खोकर पराश्रयी बन चुका था। जिस दिन से इसने अपनी स्वतन्त्रता खोई और पराये देशो से भूठा प्रेम का नाता वाधना प्रारम्भ किया, इसे एक प्रकार के शाप ने ग्रस लिया और यह किंकर्तव्यविमूढ हो गया। उससे पूर्व तक इसमे गणितविद्या, ज्योतिष, रसायनशास्त्र, चिकित्साविज्ञान, शल्यचिकित्सा और अन्यान्य भौतिकविज्ञान के उन सब विभागो के अलावा जो प्राचीन समय मे उपयोग मे आते थे, कलाओ, दस्तकारी और उद्योगो के मामले मे भी अपनापन रखने की क्षमता थी। इस देश के वासी पत्थरो को तराशना, तस्वीरे बनाना, सोने पर पालिश करके उसे चमकाना, और कीमती कपडे बुनना जानते थे। उन्होने उन सब प्रकार की कलाओ, ललित एवं औद्योगिक कलाओ, का विकास किया, जिनसे सम्य जीवन की परिस्थितिया प्राप्त होती हैं। उनके जहाज समुद्र पार करते थे और उनकी धन-सम्पदा अपने देश से बाहर भी जूडिया, मिस्र और रोम तक अपना वैभव दिखाती थी। उनके विचार मनुष्य और समाज, सदाचार एव धर्म के विषय मे उस युग के लिए अद्वितीय माने जाते थे। यह कहना अयुक्तियुक्त होगा कि भारतीय अपनी कविताओं और पौराणिक कल्पनाओ मे ही मस्त रहते थे और उन्होने विज्ञान एव दर्शन को त्याज्य समझा, यद्यपि यह सत्य है कि उनका भुनाव अधिकतर वस्तुओ के एकत्व की ओर रहा और वे चालाकी,

१. कोलब्रुक कृत अनुवाद—‘भाम्कर्म वर्क आफ प्लेजेन्स’, पृ० २२।

२. देखिए, मैक्समूलर—‘संस्कृत लिटरेचर’।

३. ‘वर्क्स’, खण्ड ३, पृष्ठ २६६।

आविष्कार भारत में हुआ। यहाँ तक कि वे दर्शन-पद्धतियाँ भी, जो अपने को द्वैतवादी अथवा अनेकवादी घोषित करती हैं, प्रबल रूप में अद्वैत स्वरूप से आच्छादित प्रतीत होती हैं। यदि हम भिन्न-भिन्न मतों का सारतत्त्व निकालकर सूक्ष्म दृष्टि से देखें तो प्रतीत होगा कि सामान्य रूप में भारतीय विचारधारा की स्वाभाविक प्रवृत्ति जीवन एवं प्रकृति की अद्वैतपरक वाह्य शून्यवादी व्याख्या की ओर ही है। यद्यपि यह झुकाव इतना लचीला, सजीव और भिन्न प्रकार का है कि इसके कई विविध रूप हो गए हैं और यहाँ तक कि यह परस्पर-विरोधी उपदेशों के रूप में परिणत हो गया है। हम यहाँ पर संक्षेप में उन मुख्य-मुख्य स्वरूपों की ओर ही निर्देश करेंगे जो भारतीय विचारधारा में अद्वैत-सम्बन्धी वाह्य शून्यवाद ने अंगीकार किए, और उनके ज़्योरेवार विकास एवं समीक्षात्मक मूल्यांकन को छोड़ देंगे। इससे हम भारत में दर्शनशास्त्र से क्या तात्पर्य लिया जाता है इसे एवं इसके स्वरूप और क्रिया को ठीक-ठीक ग्रहण कर सकेंगे। अपनी कार्यसिद्धि के लिए अद्वैतपरक वाह्य शून्यवाद के चार विभाग करना ही पर्याप्त है, यथा (१) अद्वैतवाद (अर्थात् सिवाय वहाँ के दूसरी सत्ता नहीं), (२) विशुद्धाद्वैत, (३) विशिष्टाद्वैत और (४) अव्यक्त (उपलक्षित) अद्वैतवाद।

दर्शनशास्त्र साक्षाद् अनुभव-सम्बन्धी घटनाओं को लेकर चलता है। तार्किक आलोचना यह निश्चय करने के लिए आवश्यक है कि एक विशेष व्यक्ति द्वारा जानी गई घटनाएँ सब व्यक्तियों को स्वीकार है या नहीं, अथवा केवल अपने स्वरूप में ही आत्मनिष्ठ है। सिद्धान्तों को उसी अवस्था में स्वीकार किया जा सकता है जब वे घटनाओं की सन्तोषजनक व्याख्या कर सकें। हम पहले कह चुके हैं कि मानसिक एवं चेतना-सम्बन्धी घटनाओं का अध्ययन भारतीय विचारकों ने उतनी ही सावधानी और एकाग्रता के साथ किया है जितना कि आधुनिक वैज्ञानिक वाह्य जगत् की घटनाओं का अध्ययन करते हैं। अद्वैतपरक वाह्य शून्यवाद के परिणाम भी मनोवैज्ञानिक सूक्ष्म अन्वेषणों के आधार पर स्थित हैं।

आत्मा की चेष्टाएँ तीन अवस्थाओं में, यथा जागृति, स्वप्न, और सुषुप्ति में, घटित होती हैं। स्वप्नावस्थाओं में एक वास्तविक ठोस जगत् हमारे आगे प्रस्तुत किया जाता है, हम उसे वास्तविक जगत् इसलिए नहीं मानते क्योंकि जागने पर हमें प्रतीत होता है कि स्वप्नावस्था का जगत् जागरितावस्था के जगत् के अनुकूल नहीं है, तो भी अपेक्षया स्वप्नावस्था के विचार से स्वप्न-जगत् वास्तविक है। यह विभिन्नता हमारे जागरित जीवन के मान्य मानदण्ड के कारण है न कि एक सत्य के विकल्पशून्य ज्ञान के अपने कारण, जो हमें यह वतलाती हो कि स्वप्नावस्थाएँ जागरितावस्थाओं से कम वास्तविक हैं। चतुर्लोक जागरित अवस्था की यथार्थसत्ता भी तो स्वयं अपेक्षाकृत ही है। इसकी कोई स्थिर सत्ता नहीं, क्योंकि केवल जागरित अवस्था से ही इसका सम्बन्ध है। स्वप्नावस्था में और निद्रितावस्था में यह विलुप्त हो जाती है। जागरित चेतना एवं जागरित अवस्था के जगत् का वैसा ही पारस्परिक सम्बन्ध है जैसा कि स्वप्नचेतना का और स्वप्न में प्रकट हुए जगत् का। ये दोनों परम सत्य नहीं हैं, क्योंकि शंकर के शब्दों में जबकि “स्वप्नावस्था के जगत् का प्रतिदिन प्रत्याख्यान हो जाता है, जागरितावस्था के जगत् का भी प्रत्याख्यान

विशेष विशेष परिस्थितियों में हो जाता है। स्वप्नरहित प्रमाण निद्रा (सुषुप्ति) में अन्ध्र चेतना का एकत्र अभिव्यक्ति हो जाता है। कई भारतीय विचारकों का मत है कि इस अवस्था में एक प्रकार की उद्भूत रहित चेतना रहती है। हरिश्चन्द्र ने इस बात का स्पष्ट है कि स्वप्नरहित प्रमाण निद्रा एकदम अभिजातमव नहीं है क्योंकि ऐसी स्थिति का विशेष स्वयं निद्रा की सुखमय विधान्तिपरक भावना सम्बन्धी परवर्ती स्मृति सहित होता है। इस बात को बिना स्वीकार किए हम नहीं कह सकते कि आत्मा निरन्तर विद्यमान रहती है यद्यपि सत्र प्रकार के अनुभवजन्य ज्ञान से यह उस अवस्था में विरहित होती है। जब निद्रा प्रगाढ रहती है तब किसी पदार्थ का बोध नहीं होता और न ही संभव है। उस अवस्था में विबुद्ध आत्मा विचारों के उन अवशिष्ट एवं प्रक्षिप्त भागों से संवेद्य प्रकृति होती है जो विशेष विशेष मनोवृत्तियों के साथ उदय होते एवं विनष्ट होत रहते हैं।

अन्य एक परिवर्तित होनेवाले पदार्थों के बीच जो न भिन्न होता है न ही परिवर्तित होता है यह अवस्था उन पदार्थों से पथक है। 'आत्मा जो निरन्तर अपरिणामी रूप में विद्यमान रहती है और समस्त परिवर्तनों के बीच एक समान है उन सबसे पथक है। अवस्थाएँ बदलती हैं आत्मा में परिवर्तन नहीं होता। समस्त अन्तरहित भावों वषों और छोटे एवं बड़े गुणों में भूतकाल एवं भविष्य में यह स्वतः प्रकटमान चेतना ही एक सत्ता है जो न कभी उदय होती है और न ही अस्त होती है। 'यहाँ देण और काल अपने समस्त विषयों के साथ विलुप्त हो जाते हैं वहाँ एक प्रतिबन्धरहित पदार्थ सत्ता ही वास्तविक भावित होती है। यह आत्मा ही है जो स्वयं निरक्षिप्त रहकर जागति स्वप्न और सुषुप्ति की अवस्थाओं की परिवर्तनशील मनोवृत्तियों से प्रभावित विचारों के नाटक की एकमात्र साक्षी एवं दर्शक के रूप में बराबर विद्यमान रहती है। हमें विश्वास है कि हमारे अन्दर ऐसी एक सत्ता है जो मुख-मुख गुण प्रवर्ण और पुण्य-पाप से परे है। आत्मा न कभी मरती है न जन्म लेती है—अजन्मा नित्य साश्वत और पुरातन महान्तर के नाग के साथ कभी नष्ट नहीं होती। यदि मारनेवाला समझता है कि वह इस आत्मा को मार सकता है अथवा मन मनुष्य यह समझता है कि वह मारा गया तो वे दोनों सत्य से अनभिज्ञ हैं क्योंकि यह न तो मारती है न मर सकती है।'

सदा एकरम रहनेवाला आत्मा के अतिरिक्त हमारे अंग इन्द्रियानुभूति के विविध पदार्थ हैं। जीवात्मा नित्य एवं स्थायी है अविभाज्य एवं अखण्ड है जबकि बाह्य पदार्थ अनित्य और सदापरिवर्तनशील हैं। जीवात्मा परम सत्य है क्योंकि सत्र पदार्थों से स्वतन्त्र एवं पथक है किन्तु पदार्थ मनोवृत्तियों के साथ परिवर्तित होते रहते हैं।

हम ससार की याव्या क्या करें? विविध प्रकार के इन्द्रियानुभव देश काल और कारण से बड़े हमारे सामने हैं। यदि आत्मा एक है—यापक है अटल निर्विकार एक निर्विकल्प है तो हम जगत में परस्पर विरोधी स्वरूपों का विस्तृत समूह भी मिलता है। हम इस केवल अनात्म और प्रमाता के अतिरिक्त प्रमेय पदार्थों का समूह ही कह सकते

१ 'येषु वाक्यमानेषु यन्नुक्तं तेषाम्पि भिन्नम् (आमरी)।

२ पञ्चशी १७।

३ श्रुतिनिबद्ध २ १८-१९ अमरदीपिका, २ १५-२।

है। किसी भी अवस्था में यह यथार्थ नहीं है। जगत् की मुख्य-मुख्य श्रेणियाँ—ज्ञान, देश, और कारण सब आत्मविरोधी हैं। वे अपने निर्माणकर्ता अवयवों के ऊपर आश्रित अन्योन्याश्रित परिभाषाएँ हैं। इनकी यथार्थ सत्ता नहीं है। किन्तु वे असत् भी नहीं हैं। जगत् विद्यमान है, हम इसके अन्दर और इसके द्वारा सब काम करते हैं। हम इस जगत् के अस्तित्व के कारण और प्रयोजन, अर्थात् 'कैसे' और 'क्यों', को नहीं जान सकते। 'माया' शब्द से तात्पर्य जगत् की इस अज्ञेयता से ही है। यह प्रश्न कि परम-आत्मा का इन्द्रिया-नुभूति के निरन्तर प्रवाह के साथ क्या सम्बन्ध है और यह क्यों और कैसे होता है, तथा यह प्रश्न कि दो वस्तुएँ सत् हैं, इन सबका तात्पर्य है कि हम यह धारणा कर लेते हैं कि हर विषय में क्यों और कैसे का प्रश्न उठता है। इस मत के आधार पर यह कहना कि अनन्त ने सान्त का रूप धारण कर लिया है अथवा अनन्त ब्रह्म अपने को मूर्तरूप में प्रकट करता है, सर्वथा बेकार की बात है। अनन्त की अभिव्यक्ति कभी सान्त द्वारा नहीं हो सकती, क्योंकि जिस क्षण भी अनन्त सान्त के द्वारा अभिव्यक्ति में प्रवृत्त होगा, स्वयं उसकी अनन्तता नष्ट हो जाएगी और वह सान्त हो जाएगा। यह कहना कि इन्द्रियातीत परम सत्ता में ह्रास और पतन होने के कारण वह इन्द्रियानुभूति का विषय हो जाती है, अपने-आपमें उसके परमत्व का विरोधी हो जाएगा। पूर्ण सत्ता में ह्रास नहीं हो सकता। पूर्ण प्रकाश के अन्दर अन्धकार का निवास नहीं हो सकता। हम यह स्वीकार नहीं कर सकते कि परब्रह्म, जो परिवर्तन से परे है, परिवर्तित होकर सान्त (मूर्तरूप) हो सकता है। परिवर्तन का तात्पर्य है अभिलाषा अथवा किसी वस्तु का अभाव अनुभव करना और यह पूर्णता के अभाव का द्योतक है। परब्रह्म कभी इन्द्रियज्ञान का विषय नहीं हो सकता, क्योंकि जो जाना जाता है वह सान्त और सापेक्ष होता है। हमारा सान्त मन काल, देश और कारण की परिधि से परे नहीं जा सकता और न हम इनकी व्याख्या ही कर सकते हैं, क्योंकि व्याख्या करने के प्रयत्न का ही तात्पर्य होगा कि हम इन्हें अंगीकार कर लेते हैं। विचार के द्वारा, जो कि स्वयं सापेक्ष जगत् का एक भाग है, हम परम ब्रह्म को नहीं जान सकते। हमारा सापेक्ष ज्ञान जागरित अवस्था का एक प्रकार का स्वप्न-मात्र है। विज्ञान और तर्क इसके अंश भी हैं और इनके कार्य भी। अध्यात्मविद्या की असफलता के ऊपर न तो खेद प्रकट करना चाहिए और न ही उसका उपहास करना चाहिए, न प्रशंसा ही करनी चाहिए और न दोष ही देना चाहिए, बल्कि उसपर गम्भीरतापूर्वक विचार करना चाहिए। बौद्धिक क्षमता से उत्पन्न स्वाभाविक नम्रता के साथ प्लेटो अथवा नागार्जुन, काट अथवा शंकर घोषणा करते हैं कि हमारी बुद्धि केवल सापेक्ष का विचार करती है और निरपेक्ष परब्रह्म इसकी पहुँच से बाहर है।

यद्यपि परम सत्ता का ज्ञान तर्कशास्त्र की विधि से नहीं हो सकता तो भी वे सब जो सत्य को जानने के लिए प्रयत्नशील हैं, उस सत्ता का अनुभव करके जान जाते हैं कि उसी सत्ता के अन्दर हम सब जीवन बिताते हैं व समस्त कर्म करते हैं और उसी सत्ता से हम सत्ता धारण किए हुए हैं। केवल इसके द्वारा अन्य सब कुछ जाना जा सकता है। यह समस्त ज्ञान का नित्य साक्षी स्वरूप है। अद्वैतवादी तर्क करता है कि उसका मिद्वान्त सत्य घटनाओं के तर्क पर आश्रित है। आत्मा अत्यन्त आभ्यन्तर और गहनतम सत्ता है जिसे सब

अनुभव करते हैं क्योंकि यह नातएव अनात पदार्थों की भी आत्मा है और उसे जाननेवाला उसके स्वयं के प्रतिरिक्त और कोई नहीं है। यह सत्य है और नित्य है और उसके अनिर्विकृत और कुछ नहीं है। इन्द्रियानुभूतिजय ज्ञान के धणा विभाजन के विषय में अद्वैतवादी का कहना है कि वेबह है कि तु वही उनका अत भी है। हम क्यों का जवाब जानत भी नहीं और जान सकते भी नहीं। यह सब एक प्रकार की प्रतिकूलता है कि तु है वास्तविक। अद्वैतवाद की उक्त दार्शनिक स्थिति गौडपाद और शंकर ने अंगीकार की है।

ऐसे भी बताता है जो इस मत से स तुष्ट नहीं हैं और अनुभव करते हैं कि अपनी उत्पत्ति को माया के नाम से डकना उचित नहीं है। व उस पूर्ण सत्ता के—जो सब प्रकार के निषेधात्मक अभाव से रहित है स्वयं निर्विकार एवं यथाय है और जिसका अनुभव ज्ञान की गहराई में होता है—तथा इस परिवर्तनशील एवं सज्जमान जगत के बीच के सम्बन्ध का अधिक निषेधात्मक धारणा करते हैं। उस एकमात्र सत्ता की पूर्णता की रक्षा के लिए हम वा य हाकर कहना पड़ता है कि यह सृष्टि बाहर से किसी अवयव के जुड़न से निर्मित नहीं हुई है क्योंकि इसके बाहर अथवा उसके प्रतिरिक्त कोई वस्तु है ही नहीं। यह केवल एक हास के कारण ही सम्भव है। इन सृष्टि स्वी परिवर्तन के लिए प्लेटो के अस्त अथवा अरस्तू की प्रकृति जैसे किसी अभावात्मक तत्त्व की कल्पना कर ली जाती है। उस अभावात्मक तत्त्व की क्रिया के द्वारा क्रियाशील अनेक के मध्य में निर्विकार सत्ता का विस्तार हा गया आभासित होना, है जम सूर्य के अ दूर से किरण छाती है कि तु सूर्य उ द धारण नहीं करता। माया नाम उसी अभावात्मक तत्त्व का है जो सब व्यापक सत्ता को उच्छ खन कर देता है जिसमें अन त उत्पत्ति और निर त्तर गृहनेवाली अज्ञानि का जम होता है। विश्व का प्रवाह उसी निर्विकार की प्रतीयमान प्रवर्तन के कारण सम्भव होता है। सृष्टि में जो कुछ भावात्मक गुण है वह सब उसी यथाय सत्ता के कारण है। जगत के पन्था अपनी वास्तविक सत्ता का पुन प्राप्ति करन अपने अन्त के अभाव को दूर करन एवं अपनी यवित्व को उतार फेंकने के लिए सब संघष करते हैं किन्तु उनके इस प्रयत्न में उनका आंतरिक अभाव अर्थात् निषेधात्मक माया बराबर बाधा उपस्थित करती है जोकि उस मध्यवर्तीकान से निर्मित है जो वह है और जो उ द होता चाहिए। यदि हम माया से छुकारा पा सक इत की प्रवृत्ति को दबा सकें उस अन्तर को मष्ट कर सकें उस पुनता को अरमकें और बाधाओं को शिथिल कर सकें तो देश काज और परिवर्तन किण्ड सत्ता म वापस पहुच जाते हैं। जब तक भूतभूत माया की बन्दी विद्यमान रहती है पदार्थ भा एक रूपन क रूप म देन बाल एवं कारणरूप गगत म वलमान रहग। माया को मानव ने नही बनाया। यह हमारी बुद्धि से पून विद्यमान थी और उमन स्वतन्त्र भी है। यथाय म यह वस्तुओं की एवं बुद्धि की भी उत्पात्त है एवं सारे ममार म अग्रिध धमना रमनी है। दमे बन्दी-बन्दी प्रकृति भी कहा जाता है। अज्ञान और विनाश का चारी-चारी म होना और निरन्तर गृहण गानेमान विश्व के विद्यमान म भीति म पुनता का दर्शन है जिसके कारण ससार का अस्तित्व है। सृष्टि की रचना सत्ता का अग्रध मान है। माया यथाय सत्ता की प्रतिच्छाया मान है। ससार की गति निर्विकार सत्ता का रूपांतर न हाकर एक प्रकार से उसका निषर्ग है।

तो भी मायामय जगत् विशुद्ध सत्ता से पृथक् विद्यमान नहीं रह सकता । अगर निर्विकारिता न हो तो कोई गति भी नहीं हो सकती, क्योंकि गति निर्विकार की केवल एक प्रकार की अवनति ही है । अचल सत्ता ही व्यापक गति का सत्य है ।

जिस प्रकार सृष्टि सत्ता के ह्रास का नाम है, इसी प्रकार अविद्या अथवा अज्ञान विद्या अथवा ज्ञान की अवनति का नाम है । सत्यज्ञान के लिए एव यथार्थता का साक्षात्कार करने के लिए हमें अविद्या एवं उससे उत्पन्न आवरणों से भी छुटकारा पाना होगा, और जैसे ही हम उनके अन्दर यथार्थता को वलपूर्वक प्रविष्ट करेंगे, सभी स्वतः ही छिन्न-भिन्न होकर टूट जाएंगे । विचार की मन्दता के लिए यह कोई बहाना नहीं है । इस मत के अनुसार दर्शनशास्त्र तर्क के रूप में हमें प्रेरणा प्रदान करता है कि हम बौद्धिक धारणाओं का उपयोग करना छोड़ दें, क्योंकि वे हमारी क्रियात्मक आवश्यकताओं की सापेक्ष हैं और इस भौतिक सृष्टि से सम्बद्ध हैं । दर्शनशास्त्र हमें बतलाता है कि जब तक हम बुद्धि के अधीन रहेंगे और इस अनेकत्वपूर्ण जगत् में खोए रहेंगे, तब तक उस विशुद्ध सत्ता के समीप वापस पहुँचने के लिए हमारी सारी खोज असफल रहेगी । यदि हम कारण का पता लगाने के लिए पूछें कि यह अविद्या अथवा माया क्यों है, जो हमें विद्या (ज्ञान) एव विशुद्ध सत्ता से दूर धसीटती है, तो इस प्रश्न का उत्तर नहीं मिल सकता । इस स्थान पर दर्शनशास्त्र के पास तर्क के रूप में यह निपेधात्मक कार्य रह जाता है कि वह बौद्धिक वर्ग की अपर्याप्तता को प्रकट में स्वीकार करके निर्देश करे कि किस प्रकार ससार के पदार्थ मन की वृत्ति के ऊपर निर्भर करते हैं जो उनका विचार करता है, किन्तु जिसकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है । यह हमें उस निर्विकार सत्ता के विषय में कुछ निश्चित ज्ञान नहीं दे सकता जिसके विषय में कहा जाता है कि उसकी पृथक् सत्ता है । जो कुछ ससार में हो रहा है उसके माध्यम से वह न तो उस माया के विषय में ही कुछ निश्चित ज्ञान दे सकता है जिसके कारण ससार की उत्पत्ति हुई । यह प्रत्यक्ष रूप से उस विशुद्ध यथार्थ सत्ता की प्राप्ति में हमें सहायता नहीं दे सकता । इसके विपरीत यह हमें बतलाता है कि यथार्थ सत्ता का सही-सही माप करने के लिए हमें मिथ्या कथन करना पड़ेगा । सम्भवतः एक-बार निश्चित ज्ञान प्राप्त हो जाने से सत्य के हित में इसका उपयोग हो सकेगा । हम इस पर विचार सकते हैं, तर्क द्वारा इसकी रक्षा भी कर सकते हैं और इसका प्रचार करने में सहायक भी बन सकते हैं । विशुद्धाद्वैत के समर्थक अमूर्त बुद्धि से भी ऊँची एक शक्ति को मानते हैं, जिससे हम यथार्थता की प्रेरणा को अनुभव करने के योग्य होते हैं । हमें व्यापक चेतना में अपने-आपको विलीन करना होगा और उसीके समान व्यापक होने के योग्य बनना होगा । उस समय हमें उस सत्ता के विषय में सोचने की अपेक्षा अपने को उसके समान बनाने का प्रयत्न करना है, उसके ज्ञान के भाव की अपेक्षा वंसा बन जाना है । इस प्रकार का नितान्त अद्वैतवाद तर्क, अन्तर्दृष्टि, यथार्थ सत्ता और व्यवस्थित जगत् के भेद के साथ हमें कतिपय उपनिषदों में, नागार्जुन और शंकर के अतिदार्शनिक मनोभावों में, श्रीहर्ष और अन्यान्य अद्वैत वेदान्तियों में मिलता है और इसकी प्रतिध्वनि परमेनिडस और प्लेटो, स्पिनोजा एव प्लॉटिनस, ब्रैडले और वर्गस में

भी मुनाई पत्ती है—पश्चिम व रहस्यवादियो म तो मिलती ही है।^१

अतद्वि के विचार म यथाय सत्ता विगुद्ध एव सहज भयवा जसी भी हो, बुद्धि व विचार म तो यह एक 'यूनायिक' परम भूत रूप सत्ता है। जिस समय प्रत्येक घटना व घाकृति का विलोप हो जाता है तब भी इसका निरंतर अस्तित्व अनुगुण रहता है। जबकि समस्त जगत भूत रूप म परिणत हो जाता है तब भी यह सत्ता अवगिष्ट रहता है। यदि मनुष्य समुच्च पथी सूर्य और नक्षत्रा दग और काल मनुष्य एव ईश्वर आदि के विषय में विचार करना बन् कर दे तो यह मानसिक विचार के ऊपर एक अद्वैत प्रतिबोध हागा किन्तु अब समस्त विश्व के अभाव के विचार का प्रयत्न किया जाता है और सब प्रकार की सत्ता को भी मिथ्या समझ लिया जाता है तब मनुष्य के पास और क्या कुछ बाकी बचता है? विचार क लिए जो सीमित और सापेक्ष है यह एक अत्यन्त निराशा का विषय है कि जब प्रत्येक सत्तावान पथा का लोप हो जाता है तब उसके लिए कोई विषय गेय नही रह जाता। धारणात्मक मन के लिए अतद्वि द्वारा मुख्य साध्य विषय केवल ब्रह्म हो सत है' का तात्पर्य स्पष्ट है यर्था उसका अतिरिक्त अर्थ कुछ भी नही है। विचार जसाकि हेगल ने कहा है केवल सविकल्प सत्ताओं एव ठास पदार्थों के सम्बन्ध म ही कार्य कर सकता है। इसके लिए प्रत्येक स्वीकृति स निषेध का संकेत होता है और प्रत्येक नियम से स्वीकृति का। हर एक ठोस वस्तु रचित है जिसम सत और असत वास्तविक और अभावात्मक एकसाथ जुड़ हुए हैं। इस प्रकार के विचारक जिन्हें अतद्वि द्वारा सिद्ध सत्ता से सन्तोष नही होता और जो ऐस सन्श्लेषण की अभिलाषा रखते हैं जिसकी उपलब्धि विचार द्वारा हो सके—क्योंकि इसकी स्वाभाविक प्रेरणा ठोस पदार्थ के प्रति हाती है—विषयाश्रित प्रत्ययवाद की ओर भाकृष्ट हात है। ऐसे अलक्ष्य प्रत्ययवादी विचारक विगुद्ध सत्ता एव पतीयमान सति के दोनों प्रत्यया को एक साथ आठकर ईश्वर के अस्तित्व रूपी एकत्र संक्षेपण को उपस्थित करते हैं। और अद्वैतवादी भी यह स्वीकार करते हैं कि सति रचना एक विगुद्ध यथाय सत्ता के ऊपर निर्भर करता है यद्यपि इसके विपरीत कि सति के कारण उसके वर्ता रूपी यथाय सत्ता की सिद्धि होती है। अब हमारे सामन एक प्रकार का विश्लेषित परम ब्रह्म है—यर्था ऐसा ईश्वर जिसके अपने अन्दर सम्भावित सति की रूपरेखा है और जो अपने स्वल्प म कुल सत्ता के सारस्वर एव सति के भी तत्त्व को समुक्त रूप म एव एकता और अनेकता को अन्तर्गत और सात्तता को भी सम्मिलित रूप म सजाए हुए है। विगुद्ध सत्ता अब प्रमाता का रूप धारण कर लेती है उसी समय अपने को विषय रूप म भी परिणत करती हुई विषय को अपने अन्तर धारण कर लेती है। प्रत्यय विषयता और सकलन हेगल की

१ सारयन्शन में हमें लगभग ठाक इन्ना प्रकार का आनुमयिक जगत् का 'यारया मिलती है जिसमे ववन निगुण सत्ता की श्रद्धा में किता प्रकार का दाप नही आता। केवच अनेकात्मवा का पक्षपात निम्नका आधार तत्कालन 'एनी' है अपने आपको कल्पक उपर त कर रहा है और हमारे भाग जीवतमाओं को अनकना एक समस्या व रूप में है। जब अनेकाल्पक सत्ता फिर आता है। जिसका तब के आरम्भ में ही गिर आना अवश्यम्भावा है तब सारय का सिद्धान्त की विगुद्धने 'एनी' व सिद्धा के साथ एकरूपता स्वय प्रकट हो जाती है।

परिभाषा के अनुसार, निरन्तर चक्रगति से चलते रहते हैं। हेगल ने ठीक ही कहा है कि ठोस जगत् की अवस्थाएँ प्रमाता भी हैं और प्रमेय भी हैं। ये दोनों प्रतिपक्ष प्रत्येक ठोस में एकत्र और सम्मिश्रित हैं। महान ईश्वर स्वयं अपने अन्दर दो परस्पर विपरीत स्वरूपों को धारण करता है जहाँ कि एक दूसरे के द्वारा नहीं, किन्तु वस्तुतः दूसरा (विभिन्न) ही है। जब इस प्रकार का सक्रिय ईश्वर सदा के लिए परिवर्तनशील चक्र में बंधा हुआ वर्णित किया जाता है तब सत्ता की सब श्रेणियाँ दैवी पूर्णता से लेकर निकृष्ट धूलिपर्यन्त स्वतः ही सामने आ जाती हैं। ईश्वर की स्वीकृति के साथ-साथ सत्ता और अभाव के मध्य की सब श्रेणियाँ भी स्वतः स्वीकृति में आ जाती हैं। हमारे सामने अब एक विचारमय विश्व है, जिसकी रचना विचारशक्ति से हुई, जो विचारशृंखला के अनुकूल है और विचारशक्ति द्वारा ही स्थित है, जिसकी अवस्थाएँ ज्ञाता और ज्ञेय हैं। देश, काल और कारण प्रमातृ-निष्ठ आकृतियाँ नहीं हैं अपितु विचार-बुद्धि के व्यापक तत्त्व हैं। यदि विशुद्ध अद्वैत के आधार पर हम अभेद और भेद के परस्पर-सम्बन्ध को नहीं समझ सकते तो यहाँ हम उससे उत्तम आधार पर हैं। एक ही तादात्म्यरूप ससार भिन्न-भिन्न टुकड़ों में बटा हुआ दिखाई पड़ता है। इनमें से कोई भी दूसरे से जुदा नहीं है। ईश्वर आन्तरिक भित्ति है, जो तादात्म्य का आधार है। जगत् उसकी बाह्य अभिव्यक्ति है, जिसे आत्मचेतना का बाह्यीकरण नाम दिया जा सकता है।

विशुद्ध अद्वैत के मत में इस प्रकार का ईश्वर परम ब्रह्म का ह्रासरूप है, इसे केवल सूक्ष्मतम भेद से उस परम ब्रह्म से पृथक् समझा जाता है। यह भेद अविद्याकृत है जो विद्या से अत्यन्त सूक्ष्म, चिन्तन-योग्य दूरी के कारण पृथक् है। दूसरे शब्दों में, 'यह ईश्वर हमारी उच्चतम बुद्धि का उच्चतम प्रस्तुत पदार्थ है।' दुःख का विषय यह है कि अन्ततोगत्वा यह है एक पदार्थ ही और हमारी बुद्धि भी, चाहे जितना ही विद्या के समीप पहुँचती हो, विद्या- (ज्ञान) रूप नहीं है। यह ईश्वर अपने में अधिक से अधिक सद्भाव और कम से कम त्रुटि धारण किए हुए है, जो है त्रुटि (न्यूनता) ही। माया का पहला ही सम्पर्क, जो न्यून से न्यून परमार्थसत्ता का ह्रास है, इसे देश और काल के बन्धन में डालने के लिए पर्याप्त है, यद्यपि यह देश और यह काल सम्भव रूप में अधिक से अधिक विस्तागभाव एवं नित्यता के समीप होगा। परमार्थसत्ता सृष्टिकर्ता ईश्वर के रूप में परिवर्तित हो गई, जो किसी देश में अवस्थित है, अपने स्थान से बिना हिले-डुले अन्दर ही अन्दर सब पदार्थों को गति दे रहा है। परमार्थसत्ता ही पदार्थ के रूप में ईश्वर है, कही कुछ है, एक आत्मा है जो सब पदार्थों में अस्तित्व को धकेलती है। वह सत् असत् है, ब्रह्म-माया है, प्रमत्ता-प्रमेय और नित्यशक्ति है, अस्तु के शब्दों में स्वयं अचल किन्तु सबको गति देनेवाला, हेगल का परम ब्रह्म, रामानुज का परम (किन्तु सापेक्ष) विशिष्ट अद्वैत है—वह सर्वशक्तिमान एवं विश्व का अन्तिम कारण है। सृष्टि का आदि नहीं एवं अन्त भी नहीं है, क्योंकि ईश्वर के शक्तिसम्पन्न होने का कभी आरम्भ या कभी अन्त नहीं हो सकता। सदा कर्मशील होना इसका अनिवार्य स्वरूप है।

इसमें सन्देह नहीं कि यह ऊँचे से ऊँचा विचार है, जिसे बुद्धि सोच सकती है। यदि हम अपनी बुद्धि की प्राकृतिक गति का, जो सासारिक पदार्थों में एकत्व स्थापित

करन का प्रयत्न करती है और परस्पर विरोधी गतिरियां भी सम्लेपण उत्पन्न करती है अतः तब अनुसरण करें तो हम एक ऐसा व्याख्या सिद्धांत मिलता है जो न तो विमुक्त सत् है न विमुक्त असत् ही किन्तु एक ऐसा पन्था है जो दोनों को जोड़ता है। सत्य वस्तुओं को एक सम्पूर्ण में संकलित करने के द्वारा उक्त विचार का निमाण हुआ है। इस दृष्टिवाण से दर्शनशास्त्र का स्वरूप रचनात्मक प्रतीत होता है और इसलिए वह स्वभाव से निश्चयात्मक और अपने कार्य में सत्यतात्मक है। यहां पर भी तार्किक विचार जिनका कार्य तब भ्रमन भावों में ही है हम ठोस सत्य पर रमत हैं जबकि भ्रमन उन्ही ठोस पदार्थों में निवास करते हैं गति करते हैं और घटना अस्तित्व रखते हैं। विचार बुद्धि युक्ति के रूप में तार्किक विचार की कठिनाइयां से ऊपर उठ जाता है। संसार के इन्द्रियानुभवों से घनवर हम ऊपर परम तत्त्व प्रत्यक्ष तक पहुंच जाते हैं और इस प्रकार प्राप्त हुए पूर्ण के विचार से हम नीचे 'यौरे तक' उतरकर भिन्न भिन्न अवयवों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। समस्त तत्त्वशास्त्र सम्बन्धी दृष्टिवां जिस विचार की गति के ऊपर भरोसा है जगत के हम प्रत्यक्ष के साथ समाप्त हो जाता है। कठिनाई तब उत्पन्न होती है जब हम विचार-बुद्धि की परमता में सत्य प्रकट करते हैं। क्या हमारा ज्ञान मानसिक आवरणकताओं की अपेक्षा नहीं रखता जो संयुक्त भी करता है और भेद भी करता है? सम्भवतः एक भिन्न आकृति के मन के लिए ज्ञान भी जो प्रतीत होता है उससे भिन्न प्रकार का हो। हमारा वर्तमान ज्ञान हम यह साधन के लिए बाध्य करता है कि समस्त ज्ञान इसी प्रकार का होगा परन्तु जब ऐसे समीक्षक हैं जो ऐसे कथन का विरोध करते हैं तब स्थिति की रक्षा करना कठिन होता है। यह स्वीकार करत हुए कि यथाय सत्ता का धारणात्मकी योजना जो विचार में आई है वह सत्य है या भी कई बार इस बात पर बहस किया जाता है कि विचार यथाय सत्ता के साथ तादात्म्य नहीं रखता। समस्त प्रत्यक्षों की एकत्र करके एक बना देने पर भी हम प्रत्यक्षों के आगे नहीं बग्न पाते। सम्बन्ध मन का एक भग्न है जो सम्बन्ध स्थापित करता है। अनन्तरूपी परम मन भी एक मन ही है और उसी ढांचे का है जिस ढांचे का मानवीय मन है। विविष्टांत का सिद्धांत कुछ उपनिषदों और भगवद्गीता ने तथा बौद्धमत एवं रामानुजमत के कुछ अनुयायियों ने स्वीकार किया है किन्तु बादरायण ने नहीं किया। पश्चिम में अरस्तू और हगल इसका समर्थन में माने जा सकते हैं।

प्रथम मत के अनुसार पूर्ण सत्ता ही यथाय है। यथाय मूर्ति वास्तविक है यद्यपि हम नहीं जानते कि क्यों है। दूसरे मत के अनुसार दृश्यमान सृष्टि देव और काल के सम्बन्ध से जिसका कारण विमुक्त आत्मा का मायाजाल है आभास मान है। और तीसरे मत के अनुसार उच्चतम पदार्थ जो हमारे सामने है विमुक्त सत्ता और असत्ता का ईश्वर के अन्तर सम्लेपण है। हम तुरन्त एक तार्किक आवश्यक्ता के कारण यथाय सत्ता की निश्चिन्त ज्ञान की सत्य श्रणियों को अंगीकार करना पड़ता है। जहां तक कि ज्ञान विषयक जगत का सम्बन्ध है यदि विमुक्त सत्ता के प्रत्यक्ष को निरर्थक कहकर अस्वीकार कर दिया जाए और हम एक कर्ता के रूप में ईश्वर के विचार का भी अतःसंगत कहकर त्याग दें तब जो गेय रह जाता है वह इससे अधिक और कुछ नहीं कि सत्य का यह

प्रवाह ऐसा है जो सर्वथा अपने से भिन्न कुछ बनने के लिए उच्च अभिलाषा रखता रहता है। परिणाम में बौद्धमत का ही मुख्य सिद्धान्त आ जाता है। विद्यमान जगत् में विशिष्टाद्वैत की कल्पना के आधार पर निर्विकल्प सत्ता की श्रेणियों के विशेष स्वरूपों का माप उनको अखण्ड सत्ता से पृथक् करनेवाले अन्तरो से ही किया जा सकता है। उन सबमें सामान्य व्यापक स्वरूप है देश और काल-सम्बन्धी सत्ताएँ। अधिक गभीरता से ध्यान देने पर हमें विशेष गुणों का स्वरूप स्पष्ट हो सकता है। चिन्तनशील यथार्थ सत्ताओं और जड़ पदार्थों में भेद स्वीकार कर लेने पर हम माध्वाचार्य के द्वैतदर्शन पर पहुँच जाते हैं। यदि हम सत्पदार्थों को ईश्वर के अधीन परतन्त्र मानते हैं, क्योंकि ईश्वर ही एकमात्र स्वतन्त्र है, तो मौलिक रूप में यह भी एक अद्वैत ही है। यदि विचारशील प्राणियों पर बल दे तो हमारे सामने साख्य का अनेकात्मवाद आ जाता है, केवल ईश्वर की सत्ता का प्रश्न न उठाए जिसकी साख्य के अपने शब्दों में सिद्धि नहीं हो सकती। इसके साथ सासारिक पदार्थों के बहु-व को जोड़ दिया जाए तो हमारे सामने अनेकत्वयुक्त यथार्थ सत्ता आ जाती है जहाँ कि ईश्वर भी एक सत्ता के रूप में प्रकट होता है, भले ही वह अन्य पदार्थों के मध्य में कितना ही महान और शक्तिशाली क्यों न हो। यथार्थ सत्ता की निर्विकल्प श्रेणियों के सम्बन्ध में विवाद उपस्थित होने पर व्यक्तित्व की इकाई का आधार दार्शनिक की भावना के ऊपर निर्भर करता प्रतीत होता है। और कोई दर्शन-पद्धति नास्तिकता अथवा आस्तिकता का रूप धारण करती है यह इसके ऊपर निर्भर है कि वह परम सत्ता के ऊपर कितना ध्यान देती है, जिस परम सत्ता के आश्रय में ही इस समस्त विश्व का नाटक खेला जाता है। यह कभी-कभी तो ज्वलन्त रूप में अपने प्रकाश को ईश्वर के अन्दर केन्द्रित करके प्रकाशित हो जाता है और अन्य समयों में धीमा पड़ जाता है। ये भिन्न-भिन्न मार्ग हैं जिनमें मानव-मस्तिष्क अपनी विशिष्टगुणयुक्त रचनाओं के कारण ससार की समस्याओं की प्रतिक्रिया में उलझा रहता है।

भारतीय विचारधारा में जहाँ हमें मानव और ईश्वर के बीच निष्कपट सगति मिलती है, वहाँ दूसरी ओर पश्चिम में दोनों में परस्पर-विरोध स्पष्ट रूप में लक्षित होता है। पश्चिमी देशों की पौराणिक आख्यायिकाएँ भी इसी प्रकार का निर्देश करती हैं। आदर्शभूत पुरुष प्रोमिथियस का पौराणिक उपाख्यान, जो मनुष्य-जाति की सहायता करने का प्रयत्न करता है और मनुष्य-जाति-मात्र को नष्ट करनेवाले जीयस से रक्षा करता है एवं नई प्रकार की उत्तम उपजातियाँ प्रदान करता है, हरकुलीज के घोर परिश्रम की कहानी, जो ससार को दुःख से मुक्त कराने का प्रयत्न करता है; ईसा को मनुष्य का बेटा मानने का विचार, — ये सब इस बात की ओर निर्देश करते हैं कि पश्चिमी देशों में मनुष्य के ऊपर ही अधिक ध्यान दिया गया है। यह सत्य है कि ईसा को ईश्वर का बेटा भी बतलाया गया है, सबसे बड़ा बेटा, जिसके वलिदान का विधान न्यायकारी ईश्वर का क्रोध शान्त करने के लिए बतलाया गया है। हमारा लक्ष्य यहाँ यह है कि पश्चिमी सस्कृति की मुख्य प्रवृत्ति मनुष्य और ईश्वर के मध्य विरोध की ओर अधिक है। उन सस्कृति में मनुष्य ईश्वर की शक्ति का मुकाबला करता है, मनुष्य-जाति के हितों के लिए उसके पास से आग चुराता है। भारत में मनुष्य ईश्वर द्वारा निर्मित वस्तु है। समस्त विश्व ईश्वर के तप के कारण है।

पुरुषसूक्त में एक ऐसे निरंतर क्रियमाण यज्ञ का वर्णन है जो मनुष्य एवं जगत् को धारण करता है।^१ इसीके अंदर समस्त विश्व चित्रित है जो एकमात्र अनुतनीय विस्तार और महानता से युक्त है जिसमें एक वही सत्ता जीवन फँकती है और जो अपने अंदर जीवन की सब अवस्थाओं के स्वरूपत्व को धारण किए हुए है।

भारतीय विचारधारा का सर्वोपरि स्वरूप जिसने इसकी समग्र संस्कृति को प्रोत्पन्न कर रखा है और जिसने इसके सब चिंतना को एक विशेष प्रकार का ढांचा प्रदान किया है इसकी आध्यात्मिक प्रवृत्ति है। आध्यात्मिक अनुभव भारत के सम्पन्न सांस्कृतिक इतिहास की आधारभूति है। यह रहस्यवाद है इन अर्थों में नहीं कि इसमें कोई अलौकिक शक्ति वर्तमान है किंतु केवल मनुष्य प्रकृति के नियंत्रणपरक के रूप में जिससे आध्यात्मिक ज्ञान का साक्षात्कार होता है। यहाँ यहूदियों और ईसाइयों के पवित्र ग्रंथ अधिकतर धार्मिक और नीतिपरक हैं वहाँ हिंदुओं के ग्रंथ अधिकतर आध्यात्मिक और ध्यानपरक हैं। भारत में जीवन का एकमात्र ध्येय ब्रह्म के नित्य सत्ता स्वरूप को जानना है।

समस्त दार्शनिकों की परम धारणा है कि कोई भी पदार्थ जो यथायत्न सत है स्वतः विरोधी नहीं हो सकता। विचारधारा के इतिहास में इस धारणा के महत्व की समझने और मानपूर्वक उसका उपयोग करने के लिए कुछ समय अवश्य चाहिए। ऋग्वेद में साधारण ज्ञान की प्रामाणिकता की आकस्मिक स्वीकृति पाई जाती है। जब हम उपनिषद् की विकासवृद्धि पर पहुँचते हैं तार्किक समस्याएँ प्राप्ति होकर ज्ञान के मार्ग में कठिनाई उत्पन्न कर देती हैं। उन कठिनाईयों के अंदर ज्ञान की मर्यादाएँ निदिष्ट करके अज्ञान के लिए उचित स्थान की व्यवस्था कर दी गई है। किन्तु यह सब अग्रगण्य विधि के रूप में है। जब तक की शक्ति में विश्वास उठने लगा तब सत्यता नसिर उठायी और भौतिकवादी लोकमत एवं न्यूटनवादी दार्शनिक क्षेत्र में उत्तर प्राप्त। उपनिषद् की व्यवस्था को स्वीकार करते हुए कि अवश्यमान सत्ता को तार्किक बुद्धि द्वारा नष्ट जाना जा सकता बौद्धमत ने जगत् की अवास्तविकता पर जोर दिया। इस सिद्धान्त के प्रति वस्तुओं के स्वभाव का विरोध है और अनुभूत जगत् में विरोधी सत्ता के परम्पर विचार का प्रतिरिक्त और कुछ है भी नहीं। वस्तुमत्ता के प्रतिरिक्त और कुछ है तब हम नहीं जान सकते। और चूँकि यह स्वतः विरोधी है तबिए यह यथायत्न नष्ट हो सकता। बौद्धमत के विकास का अन्त इसी परिणाम के साथ होता है। नागार्जुन के सिद्धान्त में उपनिषद् की मुख्य व्यवस्था का दार्शनिक दृष्टि से समर्थन किया गया है। वास्तविक सत्ता का अस्तित्व है, यद्यपि हम उस नहीं जान सकते और जो कुछ हम जानते हैं वास्तविक नहीं है क्योंकि जगत् की बुद्धिगम्य पद्धति के रूप में की गद्ग प्रत्यक्ष व्याख्या भंग हो जाती है। तब सबन तब की आत्मचर्चन समीक्षा के लिए मार्ग तयार किया। विचार अपने आपमें परम्पर विरोधी एवं अपर्याप्त है। मतभेद उत्पन्न होते हैं जबकि प्रश्न किया जाता है कि ठीक-ठीक यथायत्नता को ग्रहण करने की

१ ऋग्वेद १. ६ और भी देखें ऋग्वेद १. ८१, ३ श्वेताश्विन उप० ३-३

दृष्टि से यह अयोग्य क्यों है। क्या इसलिए कि यह भिन्न-भिन्न भागों का प्रतिपादन करता है, पूर्ण रूप को नहीं लेता, अथवा क्या इसलिए है कि इसकी रचना ही ऐसी है कि यह अक्षम है अथवा यह अन्तर्निहित स्वतः-विरोधिता के कारण है ? जैसा कि हम देख चुके हैं, ऐसे व्यक्ति भी हैं जिनके मत में वास्तविक सत्ता तर्कगम्य है, किन्तु वास्तविक सत्ता ही स्वयं मात्र बुद्धि नहीं है। इस प्रकार से विचार सम्पूर्ण सत्ता का ज्ञान कराने में असमर्थ है। ब्रैंडले के शब्दों में 'वह 'क्या' से ऊपर है। विचार हमें वास्तविक सत्ता का ज्ञान कराता है किन्तु वह केवल ज्ञान-मात्र है, स्वयं वस्तुसत्ता नहीं है। दूसरी ओर ऐसे भी व्यक्ति हैं, जिनका विश्वास है कि वास्तविक सत्ता स्वतः सगत है और जो कुछ विचार है स्वतः-असगत है। विचार ज्ञाता और ज्ञेय पदार्थ के विरोध के साथ काम करता है और परम वास्तविक सत्ता ऐसी है जिसमें ये प्रतिकूल तत्त्व नष्ट हो जाते हैं। अत्यन्त ठोस विचार, जहाँ तक यह अनेकों को एक में संयुक्त करने का प्रयत्न करता है, फिर भी अमूर्त है, क्योंकि यह स्वतः-विरोधी है और यदि हम वास्तविक सत्ता को ग्रहण करना चाहते हैं तो हमें विचार को त्याग देना होगा। प्रथम कल्पना के ऊपर विचार जो कुछ प्रकाशित करता है वह वस्तु-सत्ता के विरोध में नहीं जाता किन्तु केवल एक भाग का ही प्रकाश करता है। अवयव-विशेष से सम्बन्ध रखनेवाले विचार परस्पर-विरोधी इसीलिए होते हैं कि वे आशिक हैं। जहाँ तक उनकी पहुँच है वहाँ तक ही वे सत्य हैं, किन्तु पूर्ण सत्य नहीं। दूसरी कल्पना हमें बताती है कि वास्तविक सत्ता का ज्ञान एक प्रकार की विशेष भावना अथवा अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त हो सकता है। पहले मत वाले भी, यदि यथार्थ सत्ता का पूर्ण रूप में जानना अभीष्ट है तो, भावना द्वारा विचार का स्थान ग्रहण करने का आग्रह करते हैं। विचार के अतिरिक्त भी हमें एक अन्य तत्त्व की आवश्यकता है और वह है 'दर्शन', जिस शब्द का प्रयोग दार्शनिक पद्धति, सिद्धान्त अथवा शास्त्र के लिए होता है।

'दर्शन' शब्द की उत्पत्ति 'दृश्' धातु से हुई है, जिसका अर्थ है 'देखना'। यह दर्शन या तो इन्द्रियजन्य निरीक्षण हो सकता है, या प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा अन्तर्दृष्टि द्वारा अनुभूत हो सकता है। यह घटनाओं के सूक्ष्म निरीक्षण, तार्किक परीक्षण अथवा आत्मा के अन्तर्निरीक्षण द्वारा भी प्राप्त हो सकता है। साधारणतः दर्शनों से तात्पर्य आलोचनात्मक व्याख्याओं (भाष्य), तार्किक सर्वेक्षणों अथवा दार्शनिक पद्धतियों से होता है। दार्शनिक विचार की प्रारम्भिक अवस्थाओं में दर्शन शब्द का प्रयोग इन अर्थों में हमें नहीं मिलता, क्योंकि उस समय दार्शनिक ज्ञान अधिकतर आभ्यन्तर दृष्टिपरक था। यह दर्शाता है कि 'दर्शन' अन्तर्दृष्टि नहीं है, भले ही यह उससे कितना ही सम्बद्ध क्यों न हो। सम्भवतः इस शब्द का प्रयोग बहुत सोच-विचार के बाद उस विचार-पद्धति के लिए किया गया है जिसकी प्राप्ति तो अन्तर्दृष्टिजन्य अनुभव से होती है पर जिसकी पुष्टि तार्किक प्रमाणों द्वारा। परम अद्वैतवाद की दर्शन-पद्धतियों में दार्शनिक ज्ञान विचार की शक्तिहीनता का भाव हमारे समक्ष रखकर आन्तरिक अनुभव का मार्ग तैयार करता है। उदार अद्वैतपद्धतियों में, जहाँ वास्तविक सत्ता को एक पूर्ण ठोस रूप में माना गया है, दर्शनशास्त्र अधिक से

१ तुलना कीजिए, ब्रैंडले, जो कहता है कि हम वास्तविक सत्ता को एक प्रकार की भावना द्वारा प्राप्त कर सकते हैं, और मेकटैगार्ट, जो प्रेम (भक्ति) को परम सत्ता का स्वरूप मानता है।

अधिक यथाय सत्ता की आत्मा पुनरुत्थना का विचार हमें होता है। किन्तु वह यथाय हमारी निरानन्द भणियों से कहीं ऊपर और इनके चारों ओर और इनमें प्रतीत है। परम अद्वय में यह आंतरिक अनुभव है जो हमारे सामने वास्तविक यथाय सत्ता का उसके पूर्ण रूप में प्रकट करता है। ठीक अद्वयवाद में जहाँ ज्ञान का सम्भव भावना एवं मानसिक अनुसंधान के साथ होता है यह आत्म्य तरदृष्टि है। काल्पनिक रचनाओं में अनुभवसिद्ध सत्यता जैसी निश्चितता नहीं रहती। फिर कोई भी मत अथवा तार्किक विचार उसी अवस्था में सत्य समझा जा सकता है जब यह जीवन की कमीटी पर ठीक उतर सके।

दान एक ऐसा गन्तव्य है जो सुविधाजनक रूप में स्वयं में सम्मिश्रित है क्योंकि परम अद्वय की तार्किक पद्धति से रक्षा करने के लिए और अतट दृष्टि-सम्बन्धी सत्य के बचाव के लिए भी जिसके ऊपर यह आधारित है यह प्रयोग में आ सकता है। दार्शनिक विधि में दान से तात्पर्य अन्तर्ज्ञान का प्रमाण भावना है और उसका तार्किक रूप में प्रचार करना है। दूसरी पद्धतियों में भी सत्य की तार्किक व्याख्या के लिए इसका उपयोग होता है जो अनुप्राणित करनेवाली अन्तः प्रेरणा की सहायता से अथवा उसके बिना भी प्राप्त की जा सकती है। दान का प्रयोग इस प्रकार मानव मन द्वारा गृहीत यथाय सत्ता के सब मतो में होता है और यदि वह यथाय सत्ता एक है तो उसे प्रकाशित करनेवाले सब मतों का परस्पर एक दूसरे के साथ सहमत होना आवश्यक है। उन मतों में भावस्थितिक अथवा नैमित्तिक घटनाओं का कोई स्थान नहीं है बल्कि उन्हें यथाय सत्ता के विषय में प्राप्त भिन्न भिन्न दृष्टिकोणों की प्रतिबिम्बित करना चाहिए। उन अनेक मतों पर बहुत निकट से विचार करने पर जो हम भिन्न भिन्न दृष्टि से यथाय सत्ता का चित्र लेने पर प्राप्त हो हम यथाय सत्ता के पूर्ण रूप की तार्किक परिभाषाओं में जान सकते हैं। जब हमें अनुभव होता है कि वास्तविक सत्ता की धारणात्मक व्याख्या पर्याप्त नहीं है तब हम अन्तर्ज्ञान द्वारा यथाय सत्ता को पकड़ने का प्रयत्न करते हैं और वहाँ सत्य बौद्धिक विचार समाप्त हो जाते हैं। उस समय हम परम अद्वयता की विगुह्य सत्ता का ज्ञान होता है जिसके द्वारा हम फिर तार्किक विचार द्वारा प्राप्त यथाय सत्ता की ओर वापस आते हैं जिसकी हम भिन्न भिन्न पद्धतियों में अभिरण व्याख्या पाते हैं। इस गतिमय विधि के लिए उपयुक्त दान गन्तव्य का तात्पर्य है—यथाय सत्ता की वैज्ञानिक व्याख्या। यह एक गन्तव्य है जो अपनी सुन्दर अस्पष्टता के कारण दानशास्त्र की समस्त जटिल प्रेरणा की व्याख्या के लिए उपयुक्त हो सकता है।

दान एक ऐसा आध्यात्मिक ज्ञान है जो आत्मा रूपी ह्रिय के समस्त सम्पूर्ण रूप में प्रकट होता है। यह आत्मदृष्टि जो वही सम्भव है जहाँ दानशास्त्र का अस्तित्व है एक सर्वत्र दार्शनिक की स्पष्ट पहचान है। इस प्रकार दानशास्त्र के विषय में उच्चतम विषय उन्हीं यथितियों को प्राप्त हो सकती है जिन्होंने अपने अन्तर आत्मा की पवित्रता को प्राप्त कर लिया है। इस पवित्रता का आधार है अनुभव की प्रगाढ़ स्वीकृति जो कवन उमा अवस्था में सामान्य हो सकती है जब अनुभव की अन्तर्निहित उस शक्ति की उपनिधि हो निम्न के द्वारा वह न केवल जीवन का निरीक्षण हो अपितु पूर्णतया ज्ञान प्राप्त कर सके। इस अतस्तम विकास से ही आत्मिक हमारे सामने जीवन के सत्य को प्रकट

करता है—उस सत्य को जो केवल बुद्धि द्वारा प्रकाश में नहीं आ सकता। इस प्रकार की दर्शनशक्ति लगभग ठीक उसी प्रकार स्वाभाविक रूप में उत्पन्न हो जाती है जैसे फूल से फल की उत्पत्ति होती है, और इसका उत्पत्तिस्थान वह रहस्यमय केन्द्र है, जहाँ सब प्रकार के अनुभव का सामञ्जस्य होता है।

सत्य के अन्वेषक को अन्वेषण प्रारम्भ करने से पूर्व कतिपय अनिवार्य साधनों की पूर्ति करना आवश्यक है। शंकर वेदान्तसूत्रों के अपने भाष्य में पहले ही सूत्र के भाष्य में कहते हैं कि दर्शनशास्त्र के प्रत्येक विद्यार्थी के लिए चार साधन आवश्यक हैं। प्रथम साधन है नित्य एव अनित्य के मध्य भेद का ज्ञान। इसका अर्थ यह नहीं है कि उसे इसका पूर्ण ज्ञान होना चाहिए क्योंकि वह तो अन्त में ही प्राप्त हो सकता है, किन्तु केवल आध्यात्मिक प्रवृत्ति, जोकि दृश्यमान वस्तुओं को वास्तविक रूप में स्वीकार नहीं करती—अर्थात् अन्वेषक के अन्दर प्रज्ञात्मक जिज्ञासुभाव, का होना आवश्यक है। उसके अन्दर प्रत्येक विषय के भीतर प्रवेश करने की जिज्ञासा-वृत्ति होनी चाहिए, एक ऐसी चेतन कल्पना-शक्ति, जो प्रकटरूप में असम्बद्ध सामग्री-समूह के अन्दर से सत्य को ढूँढ़कर निकाल सके, तथा ध्यान लगाने की आदत का होना भी आवश्यक है, जिससे कि वह अपने मन को विचलित न होने दे। दूसरा साधन है कर्मफल की प्राप्ति की इच्छा का दमन, चाहे वह फल इस जन्म में अथवा भविष्यजन्म में मिले। इस प्रतिबन्ध का आग्रह है कि सब प्रकार की छोटी-छोटी इच्छाओं एव निजी प्रयोजन अथवा क्रियात्मक स्वार्थ का सर्वथा त्याग होना चाहिए। चिन्तनशील मन के लिए कल्पना अथवा अन्वेषण स्वयं अपने-आपमें लक्ष्य हैं। बुद्धि का ठीक दिशा में उपयोग है वस्तुओं को, चाहे वे अच्छी हो या बुरी, ठीक-ठीक समझना। दार्शनिक एक प्रकार से प्रकृतिस्त्वज्ञ है, जिसे अपने मानसिक पक्षपात को दूर रखकर पदार्थों का, अच्छी या बुरी दोनों प्रकार की दिशाओं में अनुसरण करते हुए, स्वाभाविक प्रकार से अनुगमन करना चाहिए। वह न अच्छे को बहुत बढ़ाकर और न बुरे की अत्यन्त निन्दा करते हुए व्याख्या करे। उसे जीवन से बाहर स्थित होकर निर्लेप-भाव से सबका निरीक्षण करना चाहिए। इसलिए यह कहा गया है कि उसे वर्तमान अथवा भविष्य के साथ कोई अनुराग नहीं होना चाहिए। केवल उसी अवस्था में वह अपना सब कुछ विशुद्ध चिन्तन और न्याय्य परामर्श के लिए निष्ठावरण कर सकता है और सत्य के प्रति एक व्यक्तित्वभावरहित सार्वभौम भाव का विकास कर सकता है। इस प्रकार की मन-स्थिति को प्राप्त करने के लिए उसे हृदय-परिवर्तन का अवसर देना चाहिए, जिसपर तीसरे साधन में बल दिया गया है, जहाँ दर्शनशास्त्र के विद्यार्थी के लिए आदेश है कि उसे शान्ति, आत्मसम्यग्, त्याग, धैर्य, मन की शान्ति और श्रद्धा का संचय करना चाहिए। केवल प्रशिक्षित मन ही, जो पूर्णरूप से शरीर पर नियन्त्रण रख सकता है, जीवन-पर्यन्त निरन्तर खोज एव ध्यान में मग्न रह सकता है—क्षणमात्र के लिए भी पदार्थ को दृष्टि से ओझल किए बिना और किसी सासारिक प्रलोभन से विचलित हुए बिना। सत्य के अन्वेषक को इतना साहस अवश्य होना चाहिए कि वह अपने उच्चतम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए सब कुछ खोने के लिए उद्यत रहे। इसलिए उसे कठिन नियन्त्रण में से गुजरने की, सुख को परे फेंकने एव दुःख और घृणा को सहने की भी आवश्यकता है। एक

जोड़ दिया गया है। उपनिषदों के विषय में कहा जाता है कि वैदिक सूक्तों में जो कुछ पहले से पाया जाता था, वे उसीकी पुनरावृत्ति अथवा साक्षात्कार-मात्र हैं। भगवद्-गीता का दावा है कि उसमें उपनिषदों की शिक्षा का सारतत्त्व निहित है। महाकाव्यों में हमें उच्चतम आशय वाली धार्मिक भावनाओं का प्राचीन प्रकृतिपूजा के साथ सगम हुआ उपलब्ध होता है। मनुष्य के अन्दर प्राचीनता के प्रति आदर एवं श्रद्धा की भावना के कारण ही उसे नवीन की सफलता प्राप्त हो सकती है।^१ पुराने भावों की रक्षा की जाती है, यद्यपि पुरानी आकृतियों की नहीं। भारत की इस रक्षात्मक प्रवृत्ति के कारण ही भारत के विषय में औपचारिक कथन किया जाता है कि वह अचल है। मनुष्य का मन कभी निश्चल नहीं बैठता, यद्यपि वह भूतकाल के साथ एकदम सम्बन्ध तोड़ना भी स्वीकार नहीं कर सकता।

भूतकाल के प्रति इस प्रकार की निष्ठा ने भारतीय विचार में एक प्रकार के नियमित नैरन्तर्य को उत्पन्न किया है, जहाँ कि प्रत्येक युग एक-दूसरे के साथ स्वाभाविक पवित्रता के बन्धन में जुड़ा हुआ है। हिन्दू संस्कृति युगों की देन है, जिसमें सैकड़ों पीढ़ियों द्वारा किए गए परिवर्तन सम्मिलित हैं। इन परिवर्तनों में कुछ बहुत दीर्घ, विकृत और दुःख-मय हैं, जबकि अन्य अल्पकालीन, शीघ्रगामी एवं सुखकर हैं, जिनमें प्रत्येक ने इस प्राचीन सम्पन्न परम्परा में—जो आज भी जीवित है, यद्यपि यह अपने अन्दर मृतप्राय भूतकाल के चिह्नों को भी अभी तक सजोए हुए है—कुछ न कुछ उत्तम गुणयुक्त सामग्री जोड़ दी है। भारतीय दर्शन की जीवन-यात्रा की तुलना एक ऐसी जलधारा के प्रवाह के साथ की जाती है जो अपने आदि उद्गम से निकलकर उत्तरी पर्वतों की चोटियों से आनन्दपूर्वक लुढ़कती हुई, छायादार घाटियों और मैदानों में से वेग के साथ आगे बढ़ती हुई, अन्य छोटी-छोटी धाराओं को अपनी निरंकुश धारा में समेटती हुई अन्त में एक महान रूप और गम्भीर शक्ति धारण कर उन मैदानों व मानव-समूहों के अन्दर प्रवाहित होती है जिनके भाग्यो का वह निर्णय करती है एवं हजारों जहाजों का भार अपनी छाती पर वहन करती है। कौन जानता है कि क्या और कब यह शक्तिशाली महान जलधारा, जो इस समय निरन्तर तुमुल कोलाहल एवं प्रसन्नता के साथ प्रवाहित हो रही है, समुद्र में जा गिरेगी जो समस्त नदियों का जनक है ?

ऐसे भारतीय विचारकों का अभाव नहीं है जो समस्त भारतीय दर्शन को निरन्तर देवी प्रेरणा की एक ही पद्धति के रूप में मानते हैं। उनका विश्वास है कि प्रत्येक सभ्यता

१. तुलना कांज़िए, “किसी भी नये मत के लिए अपने को प्राचीन कहकर पेश करने की एक साधारण प्रवृत्ति है। सुधार के प्रचार ने वाइविल के प्रति लौटने का दावा किया, इंग्लैंड में इवैंगेलिकल आन्दोलन ने ईसा मसीह द्वारा उपदिष्ट सिद्धान्त होने का और हाई चर्च आन्दोलन ने प्राचीन चर्च के प्रति वापसी का दावा किया। फ्रांस की राज्यक्रान्ति में भी एक बहुत बड़े भाग ने अपने आदर्शों के लिए रोमन लोकतन्त्रात्मक सत्ता-अथवा प्राकृतिक मानव की सादगी के प्रति वापसी का ही दावा किया, यद्यपि उक्त राज्यक्रान्ति प्राचीनता के प्रति सबसे बड़ा विद्रोह था।” (गिलबर्ट मरे ‘फोर रेटेजेंस आफ ग्रीक रिलिजन,’ पृष्ठ ५८)।

प्रकार का आत्मिक नियंत्रण जिसमें दयारहित आत्मपरीक्षण भी सम्मिलित है सत्यावधान को मुक्ति व लक्ष्य तक पहुँचने के माध्य बनाएगा। चौथा साधन है मुमुक्षा। आध्यात्मिक प्रवृत्ति के अनुषंग कर्तव्य जिनमें अपनी मर्त्य इच्छाओं का त्याग करके अपने मन को प्रशिक्षण दिया है मान एक ही सर्वोपरि इच्छा रह जानी है अर्थात् लक्ष्य की प्राप्ति और नित्य के समीप पहुँचने की इच्छा। भारतवासी इन दार्शनिकों के प्रति अत्यन्त प्रतिष्ठा एवं श्रद्धा का भाव रखते हैं जो ज्ञान की शक्ति और बुद्धि के बल का गवकृत हैं और उसकी पूजा करते हैं। इस व्यक्ति जिन्हें दवीय प्रेरणा हाता है जो सत्य के प्रति उदार एवं उत्कृष्ट प्रेरणा से विभू ब्रह्माण्ड के रहस्य को जानने के लिए कठिन परिश्रम करते हैं और उसका वाणी द्वारा प्रकाश करते हैं और कठिन परिश्रम करते हुए वही सत्यावधान के लिए दिन रात एक कर देते हैं, वे ही वास्तविक अर्थों में दार्शनिक हैं। वे मनुष्य मात्र के हित के लिए ज्ञान-सम्पन्न करते हैं और इसलिए मनुष्य जाति सत्ता के लिए उनके प्रति कृतज्ञ रहती है।

भूतकाल के प्रति श्रद्धा हमारी एक अर्थ राष्ट्रीय विरासत है। परम्परा का निरन्तर अनुसरण करत रहना हमारी एक विशिष्ट मनोवृत्ति है अर्थात् युगों तक बराबर प्रचलित प्रथाओं के अन्तर्गत एक प्रकार की आग्रहपूर्ण भक्ति। जब जब नई सस्कृतियों से सामना हुआ अथवा नवीन ज्ञान प्राण आया भारतीयों ने सामयिक प्रत्याभन की अधीनता स्वीकार किए बिना अपने परम्परागत विश्वास को अन्तःपूर्वक पकड़कर स्थिर रखा किन्तु जहाँ तक सम्भव हुआ नवीन से उतना अर्थ लेकर पुराने के अन्तर्गत मिला भी लिया। यह सनातन मिश्रित उदारता ही भारतीय सस्कृति व सम्प्रदाय की सफलता का प्रधान रहस्य है। सत्ता की उन बड़ी-बड़ी सम्प्रदायों में से जो कालक्रम से बहुत पुरानी और बड़ हैं यही एक जीवित वृक्ष है। मिस्र की सम्प्रदाय की महत्ता का पता पुरातत्त्व वेत्ताओं की लेखबद्ध सूचनाओं एवं चित्र-सूत्रों के अध्ययन द्वारा ही पाया जा सकता है बर्बिनोनियन साम्राज्य अपनी आध्यात्मिक व दार्शनिक उपलब्धियाँ सिखाई व इजिप्शियन कला के साथ आज खण्डहरों के अतिरिक्त और कुछ नहीं रह गया है। महान् रोमन सस्कृति अपनी राजनीतिक सत्ताओं और कानून व समानता के सिद्धांतों के साथ अद्यत्ता में आज भूतकाल का ही एक विषय रह गई है। भारतीय सम्प्रदाय जो अत्यन्त अनुशासन के अनुसार भी ४००० वर्ष पुरानी तो है ही अपनी समस्त विरासतों को अक्षुण्ण रखते हुए जीवित वृक्ष है। इस देश की सम्प्रदाय वेदों के काल तक पीछे जाने पर एकसाथ ही पुरानी भी है और नई भी। जब जब इतिहास की मांग हुई इतने समय समय पर अपने को नये सिरे से युवा बना लिया। जब जब परिवर्तन होता है उसका ज्ञान नवीन परिवर्तन के रूप में नहीं भासित होता। उस अपना लिया जाता है और हर समय यह प्राचीन विचार-मंडति को दिए गए नवीन रूप में स्वीकृत प्रतीत होता है। अतएव हम देखेंगे कि किस प्रकार से आय विज्ञानों की आधुनिक चेतना ने इस भूमि के आदिवासियों के अधिवासों का भी साथ-साथ ध्यान रखा। अथर्ववेद में हम पता लगता है कि सन्धि जागतिक देवी-देवताओं की आकाश मूर्ति एवं वायु आदि देवताओं के साथ — जिसकी स्तुति अथर्ववेद में बहुत जगह पर देखी जाती है —

जोड़ दिया गया है। उपनिषदों के विषय में कहा जाता है कि वैदिक सूक्तों में जो कुछ पहले से पाया जाता था, ये उसीकी पुनरावृत्ति अथवा साक्षात्कार-मात्र हैं। भगवद्-गीता का दावा है कि उसमें उपनिषदों की शिक्षा का सारतत्त्व निहित है। महाकाव्यों में हमें उच्चतम आशय वाली धार्मिक भावनाओं का प्राचीन प्रकृतिपूजा के साथ सगम हुआ उपलब्ध होता है। मनुष्य के अन्दर प्राचीनता के प्रति आदर एवं श्रद्धा की भावना के कारण ही उसे नवीन की सफलता प्राप्त हो सकती है। पुराने भावों की रक्षा की जाती है, यद्यपि पुरानी आकृतियों की नहीं। भारत की इस रक्षणात्मक प्रवृत्ति के कारण ही भारत के विषय में औपचारिक कथन किया जाता है कि वह अचल है। मनुष्य का मन कभी निश्चल नहीं बैठता, यद्यपि वह भूतकाल के साथ एकदम सम्बन्ध तोड़ना भी स्वीकार नहीं कर सकता।

भूतकाल के प्रति इस प्रकार की निष्ठा ने भारतीय विचार में एक प्रकार के नियमित नैरन्तर्य को उत्पन्न किया है, जहाँ कि प्रत्येक युग एक-दूसरे के साथ स्वाभाविक पवित्रता के बन्धन से जुड़ा हुआ है। हिन्दू संस्कृति युगों की देन है, जिसमें सैकड़ों पीढ़ियों द्वारा किए गए परिवर्तन समन्वित हैं। इन परिवर्तनों में कुछ बहुत दीर्घ, विकृत और दुःखमय हैं, जबकि अन्य अल्पकालीन, शीघ्रगामी एवं सुखकर हैं, जिनमें प्रत्येक ने इस प्राचीन सम्पन्न परम्परा में—जो आज भी जीवित है, यद्यपि यह अपने अन्दर मृतप्राय भूतकाल के चिह्नों को भी अभी तक सजोए हुए है—कुछ न कुछ उत्तम गुणयुक्त सामग्री जोड़ दी है। भारतीय दर्शन की जीवन-यात्रा की तुलना एक ऐसी जलधारा के प्रवाह के साथ की जाती है जो अपने आदि उद्गम से निकलकर उत्तरी पर्वतों की चोटियों से आनन्दपूर्वक लुढ़कती हुई, छायादार घाटियों और मैदानों में से वेग के साथ आगे बढ़ती हुई, अन्य छोटी-छोटी धाराओं को अपनी निरकुश धारा में समेटती हुई अन्त में एक महान रूप और गम्भीर शक्ति धारण कर उन मैदानों व मानव-समूहों के अन्दर प्रवाहित होती है जिनके भाग्यो का वह निर्णय करती है एवं हजारों जहाजों का भार अपनी छाती पर वहन करती है। कौन जानता है कि क्या और कब यह शक्तिशाली महान जलधारा, जो इस समय निरन्तर तुमुल कोलाहल एवं प्रसन्नता के साथ प्रवाहित हो रही है, समुद्र में जा गिरेगी जो समस्त नदियों का जनक है?

ऐसे भारतीय विचारको का अभाव नहीं है जो समस्त भारतीय दर्शन को निरन्तर देवी प्रेरणा की एक ही पद्धति के रूप में मानते हैं। उनका विश्वास है कि प्रत्येक सम्पत्ता

१. तुलना कीजिए, “किसी भी नये मत के लिए अपने को प्राचीन कहकर पेश करने की एक साधारण प्रवृत्ति है। सुधार के प्रचार में वाइलिंग्टन के प्रति लौटने का दावा किया, इंग्लैंड में ईश्वरजलिक आन्दोलन ने ईसा मसीह द्वारा उपदिष्ट सिद्धान्त होने का और हाई चर्च आन्दोलन ने प्राचीन चर्च के प्रति वापसी का दावा किया। फ्रांस की राज्यक्रान्ति में भी एक बहुत बड़े भाग ने अपने आदर्शों के लिए रोमन लोकतन्त्रात्मक सत्ताचार अथवा प्राकृतिक मानव की सादरा के प्रति वापसी का ही दावा किया, यद्यपि उक्त राज्यक्रान्ति प्राचीनता के प्रति सबसे बड़ा विद्रोह था।” (गिलबर्ट मरे ‘फोर रेटेज आफ ग्रीक रिलिजन,’ पृष्ठ ४८)।

प्रकार का धार्मिक नियन्त्रण जिसमें दयागृहीत आत्मपरीक्षण भी सम्मिलित है, सत्यावस्था की सुविधा के लिये तब बहुचन के योग्य बनाएगा। चौथा साधन है मुमुक्षा। आध्यात्मिक प्रवृत्ति में मनुष्य का चित्त जितने अपनी तब इच्छाया का त्याग करके अपने मन का प्रणिगणन करता है। मान लें कि हमें सर्वोपरि इच्छा रह जाओ है। धर्मान्तरण की प्राप्ति और नित्य के गमोच बहुचन की इच्छा। भारतवासियों इस साधनिका के प्रति ध्यान प्रतिष्ठा एवं श्रद्धा का भाव रहता है जो ज्ञान की दक्षिण घोर बुद्धि के बल का गव्यकृत है और उमरी पुत्रा करत है। एक स्थिति में ही इसी प्रवृत्ति होती है जो गत्य के प्रति उत्तर एवं उत्कृष्ट प्रवृत्ति का विचार प्रवृत्ति के रहस्य का ज्ञान के लिए बलित परिश्रम करते हैं और उसका धानी द्वारा प्रवृत्ति करत है और बलित परिश्रम करते हुए इसी सत्यावस्था के लिए नित्य रात्रि एवं बरदत है। ये ही भारतीय धर्मों में दासनिधि हैं। वे मनुष्य मात्र के हित के लिए ज्ञान-सम्प्राप्ति करत हैं और इसलिए मनुष्य ज्ञानि सत्ता के लिए उनका प्रति वृत्ति रहती है।

भूतकाल के प्रति प्रवृत्ति हमारी एक अन्य राष्ट्रीय विशेषता है। परम्परा का निरन्तर अनुसरण करत रहना हमारी एक विनिष्ट मनोवृत्ति है धर्मान्तरण। तब बराबर प्रवृत्ति प्रयासों के अन्तर एक प्रकार की धारदृष्टि भवति। जब जब नई सत्ता तिया से सामना हुआ अपना नवीन ज्ञान आगे आया भारतीयों ने सामयिक प्रलोभन की अधीनता स्वीकार किए बिना अपने परम्परागत विश्वास को दृढ़तापूर्वक पकड़कर स्थिर रखा किन्तु जहाँ तक सम्भव हुआ नवीन से उतना अन्तर सबर पुराने के अन्तर मिला भी लिया। यह सनातन मिश्रित वेदार्थता ही भारतीय सत्कृति व सभ्यता की सफलता का प्रधान रहस्य है। सत्तार की उन बड़ी-बड़ी सभ्यताओं में से जो कालक्रम से बहुत पुरानी और बड़ हैं यही एक जीवित बची है। मिस्र की सभ्यता की महत्ता का पता पुरातत्व वेत्ताओं की लेखबद्ध सूचनाओं एवं विज्ञ-संशोध के अध्ययन द्वारा ही पाया जा सकता है बबिलोनियन साम्राज्य अपनी आदिक्रमिक वस्तुनिष्ठ उपलब्धियों, सिंहाई व इजिप्शियन कला के साथ आज वर्णन्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं रह गया है। महान् रोमन सत्कृति अपनी राजनीतिक सम्भावों और कानून व समाजशास्त्र के सिद्धांतों के साथ अधिकांश में आज भूतकाल का ही एक विषय रह गई है। भारतीय सभ्यता जो अत्यन्त न्यूनावन के अनुसार भी ४००० वर्ष पुरानी तो है ही अपनी समस्त विशेषताओं की अधुणा रखते हुए जीवित बची है। इस देश की सभ्यता वेदा के काल तक पीछे जाने पर एकसाथ ही पुरानी भी है और नई भी। जब जब इतिहास की मांग हुई हमने समय समय पर अपने को नये सिरे से युना बना लिया। जब जब परिवर्तन होता है उसका ज्ञान नवीन परिवर्तन के रूप में नहीं मासित होता। उसे अपना लिया जाता है और हर समय यह प्रोचान विचार पद्धति का दिए गए नवीन रूप में स्वीकृत प्रतीत होता है। अतएव हम देखेंगे कि किस प्रकार से आय विवेकाओं की धार्मिक चेतना ने इस भूमि के आदिवासियों के अधविश्वासों का भी साथ-साथ ध्यान रखा। अथर्ववेद में हम पता लगता है कि सन्धि जागतिक देवी देवताओं की आवाज भूय अग्नि एवं वायु आदि देवताओं के साथ—जिनका पूजा आय लोगों में गंगा से लेकर हेलेस्पोट तक होती थी—

जोड़ दिया गया है। उपनिषदों के विषय में कहा जाता है कि वैदिक सूक्तों में जो कुछ पहले से पाया जाता था, ये उसीकी पुनरावृत्ति अथवा साक्षात्कार-मात्र है। भगवद्-गीता का दावा है कि उसमें उपनिषदों की शिक्षा का सारतत्त्व निहित है। महाकाव्यों में हमें उच्चतम आशय वाली धार्मिक भावनाओं का प्राचीन प्रकृतिपूजा के साथ सगम हुआ उपलब्ध होता है। मनुष्य के अन्दर प्राचीनता के प्रति आदर एवं श्रद्धा की भावना के कारण ही उसे नवीन की सफलता प्राप्त हो सकती है।^१ पुराने भावों की रक्षा की जाती है, यद्यपि पुरानी आकृतियों की नहीं। भारत की इस रक्षणात्मक प्रवृत्ति के कारण ही भारत के विषय में औपचारिक कथन किया जाता है कि वह अचल है। मनुष्य का मन कभी निश्चल नहीं बैठता, यद्यपि वह भूतकाल के साथ एकदम सम्बन्ध तोड़ना भी स्वीकार नहीं कर सकता।

भूतकाल के प्रति इस प्रकार की निष्ठा ने भारतीय विचार में एक प्रकार के नियमित नैरन्तर्य को उत्पन्न किया है, जहाँ कि प्रत्येक युग एक-दूसरे के साथ स्वाभाविक पवित्रता के बन्धन से जुड़ा हुआ है। हिन्दू सस्कृति युगों की देन है, जिसमें सैकड़ों पीढ़ियों द्वारा किए गए परिवर्तन समन्वित हैं। इन परिवर्तनों में कुछ बहुत दीर्घ, विकृत और दुःखमय हैं, जबकि अन्य अल्पकालीन, शीघ्रगामी एवं सुखकर हैं, जिनमें प्रत्येक ने इस प्राचीन सम्पन्न परम्परा में—जो आज भी जीवित है, यद्यपि यह अपने अन्दर मृतप्राय भूतकाल के चिह्नों को भी अभी तक सजोए हुए है—कुछ न कुछ उत्तम गुणयुक्त सामग्री जोड़ दी है। भारतीय दर्शन की जीवन-यात्रा की तुलना एक ऐसी जलधारा के प्रवाह के साथ की जाती है जो अपने आदि उद्गम से निकलकर उत्तरी पर्वतों की चोटियों से आनन्दपूर्वक लुढ़कती हुई, छायादार घाटियों और मैदानों में से वेग के साथ आगे बढ़ती हुई, अन्य छोटी-छोटी धाराओं को अपनी निरकुश धारा में समेटती हुई अन्त में एक महान रूप और गम्भीर शक्ति धारण कर उन मैदानों व मानव-समूहों के अन्दर प्रवाहित होती है जिनके भाग्यों का वह निर्णय करती है एवं हजारों जहाजों का भार अपनी छाती पर वहन करती है। कौन जानता है कि क्या और कब यह शक्तिशाली महान जलधारा, जो इस समय निरन्तर तुमुल कोलाहल एवं प्रसन्नता के साथ प्रवाहित हो रही है, समुद्र में जा गिरेगी जो समस्त नदियों का जनक है ?

ऐसे भारतीय विचारकों का अभाव नहीं है जो समस्त भारतीय दर्शन को निरन्तर देवी प्रेरणा की एक ही पद्धति के रूप में मानते हैं। उनका विश्वास है कि प्रत्येक सम्प्रदाय

१ तुलना कीजिए, “किसी भी नये मत के लिए अपने को प्राचीन कहकर पेश करने की एक साधारण प्रवृत्ति है। सुधार के प्रचार में बाइबिल के प्रति लौटने का दावा किया, इंग्लैंड में ईवेंजलिज्मल आन्दोलन ने ईसा मसीह द्वारा उपदिष्ट सिद्धान्त होने का और हाई चर्च आन्दोलन ने प्राचीन चर्च के प्रति वापसी का दावा किया। फ्रांस की राज्यक्रान्ति में भी एक बहुत बड़े भाग ने अपने आदर्श के लिए रोमन लोकतन्त्रात्मक सत्ताचार अथवा प्राकृतिक मानव की सादृशी के प्रति वापसी का ही दावा किया, यद्यपि उक्त राज्यक्रान्ति प्राचीनता के प्रति सबसे बड़ा विद्रोह था।” (गिलबर्ट मरे ‘फोर स्टेटेज आफ् ग्रीक रिलिजन,’ पृष्ठ ५ =)।

जिसा दवा विचार का सम्मान करती है, जो उमर लिए स्वाभाविक है।^१ प्रत्येक मानवीय जाति में उमर अनिहित एक ऐसा कम भीमांसा रहती है जो उसके जीवन का निर्माण करती है और उस पूरा निवास तब से जाती है। भारत में समय समय पर जिन भिन्न मता का प्रचार हुआ वह सब उमा एक मुख्य वक्ष की गाथाएँ मात्र हैं। सत्य की सोच का मुख्य माग के साथ छोटी छोटी पगडंडियाँ और घड़ी गतियाँ का भी सामंजस्य किया जा सकता है। एक गुपरिचित विधि जिसमें छ पुराने दानगाथा का समन्वय हुआ है इस प्रकार प्रकट की जा सकती है कि जैसे एक माँ अपने बच्चे को चाद की ओर सचेत करती हुई बसताती है कि वह देसो वक्ष के ऊपर एक चमकीला गोलाकार चक्कर है, और यह बच्चे को बिल्कुल आसानी से समझ में आ सकता है—पृथ्वी और चंद्रमा के बीच की दूरी का बणन किए बिना, जिससे बच्चा चकरा सकता था, इसी प्रकार भिन्न भिन्न मत मानवीय विचार शक्ति की विभिन्न दुबलताओं का कारण प्रकट हुए हैं। प्रयोषधद्रोह्य नामक एक दार्शनिक माटक कहता है कि हिन्दू विचार धारा के छ प्रमुख दान परस्पर एक-दूसरे से प्रसंग नहीं हैं किन्तु विविध प्रकार के दृष्टिकोणों से एक ही स्वयम् ईश्वर की स्थापना करते हैं। वे सब मिलकर तितर बितर हुई किरणों का एक स्थल बनाते हैं जिससे भिन्न भिन्न पहलुओं वाली मनुष्य-जाति प्रकाश के पुंज मूल से प्रकाश रूपी ज्ञान प्राप्त करती है। माध्वाचार्य निर्मित सवदान सग्रह (सन १३८०) ने सोलह विविध दार्शनिक पद्धतियों का बणन किया है जिनसे जमाना अनुसार भाग बंटते हुए भद्वैतवाद तक पहुँचा जा सकता है। हंगल की तरह भारतीय दान की यह एक उत्ततिगामी प्रसरण के रूप में देखता है जो हमें एक पूरा संधिबद्ध ससार का विचार देता है। उत्तरोत्तर इन पद्धतियों में धीरे धीरे आध्यात्मिक रूप में सत्य प्रकट होना जाता है और दार्शनिक अजिया का जब अंत हो जाता है तो सत्य प्रकाश में आ जाता है। अंत वेदात्मक बहुत से प्रकार एक केंद्र बिंदु पर आकर एकत्र हो गए हैं। सोलहवीं शताब्दी के अचार्यवाणी एवं विचारक विज्ञानमिश्र का मत है कि सब दान प्रामाणिक हैं।^२ और उनके समन्वय की व्याख्या करते हुए वे कहते हैं कि त्रिदात्मक और आध्यात्मिक तथ्य में भेद है और इस प्रकार वे सत्य की परम सत्य की व्याख्या करनेवाला बताते हैं। मधुसूदन सरस्वती अपने प्रस्थानभेद में लिखते हैं कि सब मुनियों का अंतिम उद्देश्य जो इन भिन्न भिन्न दानों के कर्ता हैं आत्मा के सिद्धांत का समर्थन करना है और उनके दर्शन का मूल आधार एकमात्र सर्वोपरि परम ब्रह्म की सत्ता की स्थापना करना है जो अत्यंत महत्त्व है क्योंकि ये मुनि जो सब में भूत नहीं कर सकते थे किन्तु जबकि उन्होंने अनुभव किया कि अनुपपन्न या बाह्य पदार्थों की प्राप्ति के द्वारा ही एकमात्र ही उच्चतम सत्य के अंदर प्रवेश करके उसे ग्रहण नहीं कर सकते इसलिए उन्होंने मनुष्यों के हित के लिए नाना प्रकार के सिद्धांतों की कल्पना की जिसमें कि वे वास्तविकता के गुरु में न गिर सकें। इस प्रकार से मुनियों के

१ श्रीक. निदान में विशाल गुण को प्रत्येक जाति की प्रकृति कहते हैं जबकि भारतीय विज्ञान इसको उस जाति के धर्म का नाम देते हैं।

२ महाभारतप्रभाष्य।

उद्देश्य को, जो उनके मन में था, गलत रूप में समझकर और यद्वातक मानने पर उतारू होकर कि मुनियो ने वेद-विरुद्ध मतों का भी प्रचार किया, इन भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के विशेष-विशेष सिद्धान्तों को मनुष्यों ने एक-दूसरे से उत्तम बताकर नाना पद्धतियों का पक्ष ग्रहण कर लिया।^१ अनेक दार्शनिक पद्धतियों के इस प्रकार के समन्वय का प्रयत्न^२ प्रायः सभी समीक्षकों एवं टीकाकारों ने किया है। भेद केवल इतना ही है कि वे किसे सत्य समझते हैं। न्याय के समर्थक उदयन की तरह न्याय को और ईश्वरवादी रामानुज की तरह ईश्वरवाद को ही सत्य मानते हैं। यह सोचना भारतीय संस्कृति की भावना के अनुकूल ही होगा कि विचार की अनेक और भिन्न-भिन्न धाराएँ, जो इस भूमि में बहती हैं, अपना जल एक ही सामान्य नदी में डालेगी, जिसका बहाव अन्यत्र कहीं न होकर ईश्वर के नगर की ओर ही होगा।

प्रारम्भ से ही भारतीयों ने यह अनुभव किया था कि सत्य अनेकपक्षीय है और विविध मत सत्य के भिन्न-भिन्न पहलू को लेकर प्रकट हुए हैं, क्योंकि विशुद्ध सत्य का प्रतिपादन कोई एक मत नहीं कर सकता। इसीलिए उन्हें अन्य मतों के प्रति सहनशील होकर उन्हें भी स्वीकार करना पड़ा। उन्होंने निर्भयता के साथ ऐसे विपन्न सिद्धान्तों को भी उस सीमा तक स्वीकृति प्रदान की, जहाँ तक उन सिद्धान्तों को तर्क का समर्थन प्राप्त हो सकता था। जहाँ तक सम्भव हो सका, उन्होंने लेशमात्र भी प्राचीन परम्पराओं के शीर्षकों को नष्ट नहीं होने दिया और उन सबको उचित स्थान व महत्त्व प्रदान किया। इस प्रकार की उदारता के अनेकों उदाहरण आगे हम अपने इस अध्ययन में पाएँगे। निमन्देह इस प्रकार की मत-सम्बन्धी उदारता में कई प्रकार के सफटों का समावेश रहता है। प्रायः इस उदारता के कारण भारतीय विचारकों की अनिश्चितता, गिथिलताजन्य स्वीकृति और सस्ते सारसग्रहवाद का शिकार होना पड़ा है।

३

भारतीय दर्शन के विरुद्ध कुछ आरोप

भारतीय दर्शन के विरुद्ध लगाए जानेवाले मुख्य आरोप ये हैं कि यह निराशावादी है, रुढ़िवादी है, नीतिशाम्भ के प्रति उदासीन है और प्रगतिशील नहीं है।

भारतीय दर्शन एवं संस्कृति के प्रायः प्रत्येक समीक्षक ने इसे एक स्वर से निराशावादपरक बताया है।^३ किन्तु हमें इस बात का भी ध्यान रखना चाहिए कि किस प्रकार एक ऐसा मानव-मस्तिष्क स्वतन्त्रता के साथ किसी कल्पना में प्रवृत्त हो सकता है और जीवन का पुनर्निर्माण कर सकता है, जबकि वह क्लान्ति से भरा और निराशा के भाव से आक्रान्त हो। वस्तुतः भारतीय विचारधारा के क्षेत्र और स्वातन्त्र्य की सगति

१. देखें, श्योर, 'ओरिजिनल संस्कृत टेक्स्ट्स', ४ १ और २।

२. सर्वदर्शनसामरस्य।

३. चैले ने अपनी पुस्तक 'इंडियन इन्स्टिट्यूट्स ऑफ़ फ़िलॉसफी' (पृ० ६७) में लिखा है कि भारतीय दर्शन 'आलस्य और शाश्वत विश्राम की कामना से' उत्पन्न हुआ है।

प्रतिमरूपमनिरागावा" है। यन्ति निरागावा" स तात्पर्य जो कुछ है धीरजिमकी सत्ता हमारे सामने है—उसके प्रति घसालोप स है ता भम ही इन वक्त इन घषों म निरागा या ी कहा जाण। धीर इन घषों म ता सम्पूर्ण दंगनगास्त्र निरागावा ी कहता सक्ता है। इन जगत् म विद्यमान दुःख ही दंगनगास्त्र एवं धम की समस्या का प्ररणा दता है। धमगास्त्र दुःख स निवृत्ति क ऊपर बल देत हैं—जिम प्रकार का जीवन हम इन परबों पर स्थित करत हैं उमग वष निवृत्ति की साज करत है। किन्तु यथाय सत्ता अपन तरब रूप म पाव नहीं है। भारतीय दंगन म वही एक ही "इ" 'गन्' यथाय सत्ता धीर परि पूजना दामो का मकस करत है। साथ धीर साधुना धीर अधिव सही घषों म कहा जाए तो यथाय सत्ता धीर पूजता माध साय रहनो है। यथाय सत्ता अय न म-यवान भी है धीर यही समस्त धागावा" का आधार है। प्रोफमर जोमननवट लिखत हैं मैं धागा वा" म विन्नास करत हू किन्तु मैं यह भी कहना हू कि वह धागावा" किमी काम का नहीं है जा बराबर मरायका" के साथ चउरर घ त म उमग दूर पहुच जाता है। मुक्त निश्चय है कि यही जीवन का सत्यभाव है। धीर यन्ति इा काई मनधकारी सममता है धीर सममता है कि यह एक प्रकार म दुष्कर्म का अनधिन स्वीकृति देता है तो मरा उत्तर यह है कि वह समस्त सत्य जिगम पूजना का पाडा सा भी पुट है नियात्मक रूप म अनधकारी है। 'भारतीय विचारन निरागावा"नी इन घषों म हैं कि व हम जगन का व्यवस्था को बुराई क मिथ्यारूप म दखते हैं। किन्तु धागावा"नी के इन घषों म हैं कि व अनुभव करत हैं कि व इस जगन् से छटकारा पाकर सत्य क राय म जिसका दूसरा नाम साधुता भी है पहुच सकते हैं।

यह कहा जाता है कि यदि भारतीय दंगन म रुढ़िवा" न रह तो यह कुछ नरा है धीर स्ति के स्वीकार करने पर वास्तविक दंगन की कोई सत्ता नहीं रहती। दंगन पृष्ठों मे दिए गए भारतीय विचारधारा के समस्त अध्ययनक्रम म इस आरोप का उत्तर मिल जाएगा। दंगनगास्त्र की अनेक वदितिया जान, उसका उदगमस्थान एवं यथायता की समस्या के समाधान को अय सब समस्याओं के समाधान से पूर्व विवेचना के लिए प्रमुख स्थान देती है। यह सत्य है कि वेद अथवा श्रुति का साधारणतया नाम का एक प्रामाणिक उदगमस्थान माना गया है। किन्तु यदि केवल वेद की उक्तिया को एकमात्र सर्वोपरि अधीन इन्धियजम नाम की प्रामाणिकता धीर तत्समगत निष्कर्षों के प्रामाण्य से उत्तम स्वाकार किया जाए तो दंगनगास्त्र अवश्य रुढ़ि माध बन जाएगा। वदिक "यास्याक आप्तवचन अर्थात् बुद्धिमानों की उक्तिया है जिन्हें स्वीकार करने का हम आदेश दिया गया है यन्ति हम यह निश्चय हो कि उन बुद्धिमान आप्त पुण्यों की समस्याओं के समाधान के लिए हमारी अपेक्षा अधिव उत्तम साधन उपलब्ध थे। साधारणतः य वदिक सचाइया कृपियों के अनुभवों का वचन करती है जिन्हें यथाय सत्ता की हेतुवापरक याव्या

१. सांशानपदम् इ रमैशान्तभाइनियान ७ ४ । पुक्ता काजिण शोमनापर आशावाद—यन्ति यत् केवल विचारहीन वचन मात्र हा नहीं है जिसमें निम्ना शब्दों क और कुछ आरस्तु नहो है—केवल विकल्प और निरर्थक हीन ी बर्तक विचार का अत्यन्त गदित प्रकार है धीर अनेक प्रकार क दुर्ता को भोगउ हुए अनुभव समाज की दृष्ट से एक प्रकार का कटुतापूर्ण उद्गम मात्र है।"

करनेवाले दृष्टि से ओझल नहीं कर सकते । आभ्यन्तर ज्ञान-सम्बन्धी ये अनुभव प्रत्येक मनुष्य के लिए प्राप्य की कोटि में हैं, यदि वह इसे प्राप्त करने की प्रबल इच्छा रखता हो ।^१ वेदों के प्रति अपील करने का तात्पर्य किसी दर्शनशास्त्रातीत मानदण्ड को उद्धृत करने से नहीं है । एक साधारण व्यक्ति के लिए जो मत रूढ़ि है, वही पवित्र हृदय वाले व्यक्ति के लिए अनुभव है । यह सत्य है कि जब हम अर्वाचीन भाष्यों पर आते हैं तो हमारे आगे एक प्रकार की दार्शनिक सनातनता का भाव आता है जबकि कल्पना का उपयोग मानी हुई रूढ़ियों के वचाव के लिए किया जाता है । प्रारम्भिक दर्शनशास्त्र भी अपने को भाष्य-रूप कहते हैं, अर्थात् प्राचीन सन्दर्भों की वे केवल टीका मात्र हैं, किन्तु उन्होंने कभी अतिसूक्ष्म शास्त्रीय रूप धारण करने की प्रवृत्ति नहीं दिखाई, क्योंकि उपनिषदों जिनकी ओर वे प्रेरणा के लिए मुख फेरते हैं, अनेकविषयी हैं ।^२ आठवीं शताब्दी के पश्चात् दार्शनिक मतभेद ने परम्परा का रूप धारण कर लिया और वह शास्त्रीय रूप में परिणत हो गया । और इस प्रकार वह विचार-स्वातन्त्र्य, जो प्राचीनकाल में पाया जाता था, इनमें नहीं रह गया । इन सम्प्रदायों के संस्थापक धार्मिक सन्तों की सूची में आ गए और इस प्रकार उनके मतों पर किसी प्रकार की आशंका उठाना धर्म-मर्यादा के अतिक्रम जैसा ही अपवित्र कर्म समझा जाने लगा । मौलिक व्यवस्थाएँ सदा के लिए बना दी गईं और शिक्षक का कार्य केवल अपने सम्प्रदाय की मान्यताओं को ऐसे परिवर्तनों के साथ, जो उसके मस्तिष्क में समा सकते हैं अथवा समय की मांग को पूरा करते हैं, दूसरों तक प्रसारित करना-भर रह गया । पहले से निश्चित निर्णयों की सिद्धि के लिए केवल नये प्रमाण हमारे सामने आते हैं, नई कठिनाइयों के समाधान के लिए नये-नये अभ्युपाय एवं पुराने ही मतों के पुनः स्थापन कुछ नये परिवर्तित क्षेत्र के साथ या भाषा के हेर-फेर से मिलते हैं । जीवन की गम्भीर समस्याओं पर बहुत कम मनन और कृत्रिम समस्याओं पर अधिक वाद-विवाद मिलता है । परम्परा-रूपी उत्तम कोष अपनी ही बोझिल धन-सम्पत्ति द्वारा हमारे मार्ग में बाधक सिद्ध होता है और दर्शनशास्त्र की गति अवरुद्ध होकर कभी-कभी विलकुल ही निश्चेष्ट हो जाती है । समस्त भारतीय दर्शन के ऊपर अनुपयोगिता के आरोप में तभी कुछ सार हो सकता है जबकि हम टीकाकारों के शाब्दिक विवेचन की ओर निगाह करते हैं, जिनके अन्दर जीवन की उस दैवी प्रेरणा एवं उस सौन्दर्य का लेशमात्र नहीं पाया जाता, जैसा कि प्राचीन पीढ़ी के दार्शनिकों में था । ये तो केवल पेशेवर तार्किक हैं, जिन्हें मनुष्य-जाति के प्रति अपने उद्देश्य का ज्ञान-मात्र है और कुछ नहीं । तो भी ऊपर जम गई काल-जनित पपड़ी की सतह के नीचे आत्मा जीवनपूर्ण है और यदा-रुदा फूटकर ऊपर हरी व कोमल कोपल के रूप में निकलती है, और शकर या माधवाचार्य के समान व्यक्ति उदित होते हैं, जो अपने को बतलाते तो केवल भाष्यकार ही हैं, फिर भी ऐसे आध्यात्मिक तत्त्व का साक्षात्कार करते हैं जो समस्त विश्व की गति का नियन्त्रण करता है ।

भारतीय दर्शनशास्त्र के विरुद्ध कभी-कभी यह कहा जाता है कि यह स्वरूप से

१. देखिए, शाकरभाष्य वेदान्तसूत्र, ३ • २ • २४ ।

२. विश्वतोमुखा ।

नीतिहीन है। 'हिन्दू विचारधारा की परिधि के अन्दर कोई भी नीतिनाम्न नहीं है।' इम आरोप का प्रमाणित नहीं किया जा सकता। समस्त जीवन को आत्मिक गति से पूण करने के प्रयत्न तो यहाँ सत्रमाय और साधारण बात है। भारतीय विचारधारा में यथाथ सत्ता की श्रेणी से अगली श्रेणी में धर्म की भावना का ही अत्यन्त महत्त्व है। जहाँ तक वास्तविक नीति-सम्बन्धी विषय का सम्बन्ध है बौद्धमत जनमत और हिन्दूधर्म दूसरा से कम नहीं हैं। दवीय पान की प्राप्ति के लिए आचार गुडि पहला पग है।

कहा जाता है कि भारत में दानशास्त्र समस्थित या प्रगतिनाम्न है और कबल पुरानी सामग्री के ऊहापाह में ही मग्न देखा जाता है। अपरिवर्तनशील पूव से तात्पर्य है कि भारत में कान की गति अवच्छेद हो गई है और यह सग के लिए एकरस है। यदि इसका अर्थ यह है कि प्रत्येक काल में समस्याएँ एक समान रही हैं तब इस प्रकार की प्रगतिशीलता का अभाव सभी दानिक विकासों में एक समान है। ईश्वर, मुक्ति और अमरत्व के सम्बन्ध में वहाँ पुरानी समस्याएँ और वही पुराने अस्तोपजनक समाधान बराबर शताब्दियों तक दोहराए जाते रहे हैं जबकि समस्याओं की प्राकृतियाँ बहो रही सारतत्त्व में परिवर्तन हो गया है। बर्दिक सूक्ष्मता के सोमरस पान करनेवाले ईश्वर में और गकर के परम ब्रह्म में बहुत अन्तर हो गया। वे परिस्थितियाँ जिनका असर दानिक पान के ऊपर होता है हर एक पीढ़ी में नये सिरे से बदन जाती हैं और उनके प्रति व्यवहार करने के प्रयत्नों में भी उसीके अनुसार पुनरावर्तन हो जाना आवश्यक है। यदि इस आशय का तात्पर्य यह हो कि भारत में प्राचीन धर्मशास्त्रों में दिए गए समाधानों एवं प्लटों के प्रयोग अथवा रीति-प्रथा में दिए गए समाधानों में कुछ अधिक मौलिक भेद नहीं हैं तो इसका अर्थ यहाँ है कि वही एक प्रमस्वरूप व्यापक आत्मा अपने सदेव का व्याख्यान कर रही है और समय समय पर अपनी कल्याणमयी वाणी मनुष्य मात्र को इन महापुरुषों के माध्यम से सुना रही है। पवित्र सदेव विविध प्रकार से सकलित हाकर युग-युग में हम तक पहुँचते हैं जिनपर जाति एवं परम्परा का रंग भर चढ़ जाता है। यदि इसका अर्थ यह समझा जाए कि भूतकाल के प्रति भारतीय विचारकों के मन में एक विशेष प्रतिष्ठा का भाव विद्यमान है जिसके कारण ही पुरानी बोनल में नई मदिरा की लाकोक्ति के अनुसार 'स दानं क विचारक पुराने विचारों में नये विचारों का केवल पुनरुदिते रहते हैं तो हम पहले ही कह चुके हैं कि भारतीय मस्तिष्क का यह एक विनिष्ट स्वरूप है। इस दान में प्रगति का अर्थ है पुरातनकाल के सब अर्थों को साथ लेकर उनमें कुछ और नई सामग्री जोड़ देना अर्थात् पूवपुरुषों के विश्वास को उत्तराधिकार क रूप में पाकर वर्तमान समय की भावना के अनुकूल उसमें परिवर्तन कर लेना। यदि भारतीय दान का इन प्रयोगों में नि सार एवं निरर्थक कहा जाए कि वह विज्ञान की उत्पत्ति की अपने अन्तर धारण गहा करता तो इस प्रकार की नि सारता नई पीढ़ी के लोगों की दृष्टि में सभी पुराने विषयों में पाई जाती है। उक्त समीक्षा ने जिस प्रकार की धारणा बना रखा है दानिक विकास उस प्रकार का कोई विशेष परिवर्तन अभी तक दानिक पान

के तत्त्व में नहीं ला सका है। अपने वैज्ञानिक स्वरूप में जो सिद्धान्त अधिक क्रान्तिकारी प्रतीत होते हैं—जैसे कि जीवशास्त्र-सम्बन्धी विकासवाद का सिद्धान्त एवं भौतिक जगत् में सापेक्षतावाद का सिद्धान्त—उन्होंने सर्वसम्मत दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रत्याख्यान करने के स्थान पर नवीन क्षेत्र में उनका समर्थन ही किया है।

प्रगतिशीलता के अथवा अथवा स्थिरता का आरोप तब आता है जब हम पहले महान भाष्यकारों के बाद के समय पर पहुँचते हैं। भूतकाल के प्रभाव के अधिक बोझिल होने से आगे के उपक्रम में बाधा उपस्थित हो गई और मध्यकाल के सम्प्रदायवादियों के समान पड़िताऊ ढंग का बौद्धिक ऊहापोह, और प्रामाण्य एवं परम्परा के लिए वही सम्मान, और उसी प्रकार के आध्यात्मिक पक्षपात की अनधिकार चेष्टा इत्यादि की सृष्टि हो गई। भारतीय दार्शनिक यदि अधिक स्वतन्त्रता के साथ कार्य कर सकता तो परिणाम कहीं अधिक उत्तम हो सकता था। दर्शनशास्त्र के सजीव विकास के तारतम्य के लिए सृजनात्मक शक्ति की धारा को निरन्तर प्रवाहित होते देने के लिए ससार के सजीव आन्दोलनों के साथ सम्पर्क आवश्यक है, जिससे विचार-स्वातन्त्र्य को प्रोत्साहन प्राप्त हो सके। संभव है कि भारतीय दर्शन, जिसने अपनी क्षमता एवं शक्ति अपनी राजनीतिक स्वतन्त्रता के साथ-साथ खो दी थी, इस नये युग में, जो हमारे सामने आ रहा है, एक नई प्रेरणा और नई स्फूर्ति प्राप्त कर सके। यदि भारतीय विचारक, प्राचीनता के प्रति जो उनका स्वाभाविक मोह है उसके साथ-साथ, सत्य की पिपासा को भी धारण कर सकें तो भारतीय दर्शन का भविष्य उसके उज्ज्वल भूतकाल के समान ही अब भी उज्ज्वल हो सकता है।

४

भारतीय दर्शन के अध्ययन का महत्त्व

केवल पुरातत्त्व-सम्बन्धी अनुसंधान के एक अंश के रूप में ही भारतीय विचारधारा के अध्ययन का औचित्य पूरा नहीं हो सकता। विशेष-विशेष विचारकों की कल्पनाएँ अथवा भूतकाल के विचार अपना विशेष महत्त्व रखते हैं। ऐसा विषय, जिसने किसी समय पुरुषों एवं स्त्रियों की रुचि प्राप्त की है, हमेशा के लिए और पूर्णतया अपने ओज को नहीं खो सकता। वैदिक आर्यों के विचार शास्त्र में हम बड़े-बड़े शक्तिशाली मस्तिष्कों को उन उच्चतम समस्याओं के साथ, जो मनुष्य को विचार करने की प्रेरणा प्रदान करती हैं, जूझते हुए पाते हैं। हेगल के शब्दों में, “दर्शनशास्त्र का इतिहास अपने सही अर्थों में भूतकाल-मात्रका ही प्रतिपादन नहीं करता किन्तु नित्य, ग्राह्य और वारतविक वर्तमान काय के साथ भी सम्बन्ध रखता है और अपने परिणामरूप में मानव-बुद्धि के नैतिक ह्रास का एक अजायबघर न होकर उस देवालय के समान है जिसमें ममस्त मानव-बुद्धि के अन्तर्निहित तर्क की, भिन्न-भिन्न स्थितियों के प्रतिनिधित्वरूप देवताओं के समान, आकृतियाँ सुरक्षित रखी हुई हैं।” भारतीय विचार का इतिहास वह नहीं है जैसा कि

नीतिहीन है। हिन्दू विचारधारा का परिधि ब घटकर कोई भी नीतिगाम्य नहीं है।^१ इस धाराप का प्रमाणित नहीं किया जा सकता। समस्त जीवन को धार्मिक दृष्टि से पूरा करने के प्रयत्न तो यहां सत्रमाय और साधारण बात है। भारतीय विचारधारा में यथाय गता की तथा ग धर्मजी धर्मो म धर्म की भावना का ही धर्म न महत्व है। जहां तक दार्शनिक नीतिगाम्य की विषय का सम्बन्ध है बौद्धमत जनमत और हिन्दूधर्म दूसरा से कम नहीं है। नवीय ज्ञान की प्राप्ति ब लिए धारार गुडि पहला पग है।

कहा जाता है कि भारत में दार्शनिक समस्तिन या प्रगतिगम्य है और बसल पुरातन सामग्री ब जहांगह म ही मन्त्र दया जाता है। 'प्रगतिगम्यता'स पूरा स तात्पर्य है कि भारत में बाल की गति प्रवृद्ध हो गई है और यह मग्य ब लिए एकरस है। यदि इसका अर्थ यह है कि प्रत्येक काल में समस्याएं एक समान रही हैं तथा इस प्रकार का प्रगतिगम्यता का प्रभाव सभी दार्शनिक विचारों में एक समान है। ईश्वर, मुक्ति और धर्मरत्न ब सम्बन्ध में वहीं पुरानी समस्याएं और वहीं पुराने धर्म-तापजनक समाधान बराबर 'मार्ग'ों तक दोहराए जाने रहे हैं जबकि समस्याओं की भावितिया बड़ी रही सारतत्त्व में परिवर्तन हुआ गया है। बविक सूत्रों के सोमरस पान करनेवाले ईश्वर में और धर्म ब परम ब्रह्म में यहन भेद हो गया। ब परिस्थितियां जिनका प्रसर दार्शनिक ज्ञान के ऊपर होता है हरएक पीढ़ी में नये सिरे से बन्नी जाती हैं और उनके प्रति व्यवहार करने के प्रयत्न में भी उसीके अनुसार पुनरावर्तन हो जाना आवश्यक है। यदि इस धारार का तात्पर्य यह हो कि भारत में प्राचीन धर्मगारों में निहित समाधानों एवं प्लेटों के प्रयोग प्रयत्न ईसाईधर्म में दिए गए समाधानों में कुछ अधिक मौलिक भेद नहीं है तो इसका अर्थ यहां है कि वहीं एक प्रमस्वरूप व्यापक आत्मा अपने सत्त्व का 'माध्यम' ब रही है और समय समय पर अपनी बस्याणयों वाणी मनुष्य मात्र को इन महापुरुषों ब माध्यम से सुना रही है। पवित्र सदेव विविध प्रकार से सकलित हाकर युग-युग में हम तक पहुंचते हैं जिनपर जाति एवं परम्परा का रंग भर चढ़ जाता है। यदि इसका अर्थ यह समझा जाए कि भूतकाल ब प्रति भारतीय विचारकों ब मन में एक विविध प्रतिष्ठा का भाव विद्यमान है जिसके कारण ही पुरानी बौद्धिक नई मरिा की लाकीविष के अनुसार इस दग के विचारक पुराने विचारों में नये विचारों का केवल पुट दस्त रहे हैं तो हम पहले ही बह चुके हैं कि भारतीय मस्तिष्क का यह एक विविष्ट स्वरूप है। इस दग में प्रगति का अर्थ है पुरातन ब न के सब ध-धे धर्मों को साथ लेकर उनमें कुछ और नई सामग्री जोड़ देना अर्थात् धर्मधर्मों के विचारों को उत्तराधिकार के रूप में पाकर बतमान समय की भावना के अनुकूल उसमें परिवर्तन कर लेना। यदि भारतीय दान को इन अर्थों में नि गार एवं निरर्थक बहा जाए कि वह विज्ञान की उन्नति को अपने अन्तर धारण नहीं करता ता इस प्रकार की नि सारता नई पीढ़ी के 'योग' की दृष्टि में सभी पुराने विषयों में पाई जाती है। उक्त समीक्षा ने जिस प्रकार की धारणा बना रखी है बानिक विकास उस प्रकार का कोई विशेष परिवर्तन अभी तक दार्शनिक ज्ञान

कारी घटनाओं के रूप में और मानवीय प्रतिभा के स्मारक के रूप से विद्यमान रहेंगे।'

भारतीय विद्यार्थी के लिए केवल भारतीय दर्शनशास्त्र का अध्ययन ही अपने-आपमें भारत के शानदार भूतकाल का सही-सही चित्र उपस्थित कर सकता है। आज भी एक औसत दर्जे का हिन्दू अपने पुराने दर्शनशास्त्रों, बौद्धदर्शनो, अद्वैतदर्शन एवं द्वैतवाद सबको एक समान योग्य और युक्तियुक्त मानता है। इन शास्त्रों के रचयिताओं की भगवान की तरह पूजा होती है। भारतीय दर्शन का अध्ययन हमारे सामने स्थिति को स्पष्ट कर सकता है और अधिक सन्तुलित रूप में हमारे दृष्टिकोण को एवं मन को इस निरकुशभाव से, कि प्राचीन जो कुछ है अपने-आपमें पूर्ण है, दूर करके स्वतन्त्र विचार करने के योग्य बना सकता है। प्रामाण्य की दासता से मन की इस प्रकार की मुक्ति एक आदर्श है, जिसके लिए प्रयत्न होना चाहिए। क्योंकि जब दासता के बन्धन से बुद्धि स्वतन्त्र हो जाएगी तब मौलिक विचार और रचनात्मक प्रयत्न भी सम्भव हो सकेंगे। आज के भारतीय के लिए अपने देश के प्राचीन इतिहास का व्योरेवार ज्ञान होना एक विषादात्मक सन्तोष भी हो सकता है। बृद्ध पुरुष अपनी युवावस्था के किस्सो से सतोष प्राप्त करते हैं, और इसी प्रकार दूषित वर्तमान को भूलने का भी एक ही मार्ग है कि हम सुन्दर भूतकाल का अध्ययन करें।

५

भारतीय विचारधारा के विभिन्न काल

जब हम केवल हिन्दुओं के दर्शन-सम्बन्धी विषय का प्रतिपादन कर रहे हैं, जोकि उन अन्यान्य जातियों की दर्शन-पद्धतियों से भिन्न है जिनका भारत में अपना स्थान है, तब इस विषय को 'भारतीय दर्शन' का शीर्षक क्यों दिया जाए, इसकी युक्तियुक्तता दर्शाना हमारे लिए आवश्यक हो जाता है। इसका सबसे अधिक स्पष्ट और सुगम कारण

१. पश्चिम के अनेक विद्वान भारतीय दर्शन के महत्त्व को स्वीकार करते हैं। दूसरे ओर जब हम ध्यान देकर पूर्वदेशों के कवितामय एवं दार्शनिक आन्दोलनों का अध्ययन करते हैं और उन सबसे भी ऊपर भारतीय विचारधाराओं का अध्ययन करते हैं, जिनका अब यूरोप में प्रसार बढ़ रहा है, हमें उनके अन्दर सत्य एवं इतने गम्भीर सत्य दिखाई देते हैं कि जिनकी प्रतिद्वन्द्विता में यूरोप के बड़े-बड़े मेधावी विद्वानों के विचार तुच्छ रह गए हैं और हमें हठात् पूर्व के सामने घुटने टेक देने पड़ते हैं। हम मनुष्य-जाति की आदिम शैशवावस्था के इस आश्रय-स्थान में सबसे उच्च श्रेणी के दार्शनिक ज्ञान का लाभ प्राप्त करते हैं। (विक्टर कजिन) "यदि मुझे अपने अन्दर यह जिज्ञासा उत्पन्न हो कि हमें जो, यूरोप में केवल ग्रीक, रोमन और सैमेटिक यहूदी जाति के विचारों पर ही पड़े हैं, किस साहित्य से सही-सही प्रेरणा मिल सकती है—जिसकी कि अत्यन्त आवश्यकता है और जिससे हमारा आभ्यन्तर जीवन अधिक पूर्णता को प्राप्त कर सके, अधिक व्यापक एवं नित्य बन सके, एक ऐसा जीवन जो केवल इसी वर्तमान जीवन के लिए नहीं अपितु भविष्य के लिए भी उदात्त हो—तो मैं फिर से भारत की ओर ही सकेत करूंगा।" (मैक्समूलर)। "उन राष्ट्रों में जिनके पास अपना दर्शन एवं अपनी अध्यात्मविद्या है और इन विषयों के प्रति जन्मजात रुचि व आकांक्षा है, जैसी कि आज के जर्मनी की विशेषता है और पुराने जमाने में यूनान की विशेषता थी, काल की दृष्टि से भारत का स्थान सर्वप्रथम है।" (वही)

पहन ही मायात्कार में प्रतीत होता है—अर्थात् केवल पारमार्थिक विचारों का अनुक्रम जिसमें एक के बाद दूसरा विचार आता चला गया है।

दशगुणों को मनबहनाव का साधन बनाना बहुत धामान है क्योंकि उन योगों के लिए जो कि द्वय विषयों में ही निप्प रहते हैं और एक अव्यवस्थित रूप में विचार करते हैं दार्शनिक समस्याएँ अवास्तविक प्रतीत होती हैं और उन्हें इस विषय में निस्सारता की गंध आती है। विरोधी समाप्तावक दार्शनिक या विचारों को व्यय समय नष्ट करनेवाले तार्किक वाद-व्यापक ऐसा बौद्धिक इन्द्रजाल समझता है जो पहले सुगो या पहले धन 'इस प्रकार की पहलियों से ही भरा है। भारतीय दशन में विचार विषयक समस्याएँ धनान्त्रिकाल से उपमन में आती आई हैं और कभी भी उनका समाधान सबक लिए सन्नायजनक रूप में नहीं हो सता। ऐसा प्रतीत होता है कि आत्मा एक परमात्मा को जानने की उत्कट इच्छा अनुपपन्न-जाति की अनिवाय धारण्यकताभा का विषय रही है। प्रत्येक अद्विमान व्यक्ति जो इस विषय पर विचार करता है कि वह बिना कही बीच में ठहरने के जन्म और मृत्यु के बीच जीवन रूपी यात्रा में बहता है—जिस निरन्तर बहती हुई धारा को बाढ़ में वह कभी ऊपर की ओर और कभी नीचे की ओर उछाल दिया जाता है तब वह यह प्रश्न करने के लिए विवश हो जाता है कि मार्ग की कुछ छोटी छोटी ध्यान बटानेवाली घटनाओं को छोड़कर, अन्तर्लोकता इस सब गति का प्रयोग प्रयत्न अन्तिम लक्ष्य क्या है। दशगुण भारत की आनीय स्वभावगत बिलक्षणता नहीं बल्कि मानवीय हिता का विषय है।

यदि हम पेशेवर दशन को एक भार रख दें जो अत्यन्त एक निरपेक्ष वस्तु हो सकता है तो भारत में हम विचार शास्त्र-सम्बन्धी एक सर्वोत्तम विकास दृष्टिगोचर होता है। भारतीय विचारकों के परिश्रम के परिणाम मानव ज्ञान की उत्थिति के लिए इतने महत्व के हैं कि उनमें प्रकट भूतों के रहते हुए भी हम उनके प्रयोगों को अध्ययन के माध्यम समझते हैं। यदि मिथ्या तक जिसने भूतकाल में दार्शनिक पद्धतियाँ या विचार किया दशगुणों को एकत्रित रूप में देने का कारण हो सकता है तब केवल भारतीय दशन का ही क्या समस्त प्रकार के दशगुणों को ही त्याग देना चाहिए। अन्तर्लोकता अविचलित तथ्य का अविनाशिक—जिस मानवीय विचारधाराली महत्वपूर्ण देने के रूप में स्वीकार किया जाना चाहिए यहाँ तक कि पश्चिम के पन्धों और घरस्त सरीखे प्रसिद्ध विचारकों की भी इसका श्रेष्ठ मिला—कोई बहुत बड़ी वस्तु नहीं है। पन्धों की अत्यधिक योगाती कविताओं अथवा डकाट के निर्जीव दृष्टिवाक्य का ह्यूम के 'गुप्त अनुभूतिवाक्य' एवं हगल के आत्मिक हेतुभासों का उपहास करना सरल है किन्तु तो भी इसमें सन्देह नहीं कि इस सबक होने हुए भी हम उनके अध्ययन से लाभ ही होता है। यहाँ तक कि यद्यपि भारतीय विचारकों द्वारा आविष्कृत छोटे से ही महत्वपूर्ण तथ्यों ने मानवीय विचारशास्त्र के इतिहास की रचना की हैता भी वास्तविक अथवा गहर प्रभुति द्वारा प्रकट किए गए सारण्यतात्मक और कमजोर विचार मानवीय विचारशास्त्र में सुगोचर

१ अन्तर्लोकता का प्रश्न इतना मामूली अथवा दोषरहित नहीं है जैसा कि प्रतीत होता है। देखें, सैमुएल बटनर 'लोक और कर्म'।

जाता है कि पश्चिम में भारत-विषयक ज्ञान इसी समय हेकाटियस और हेरोडोटस द्वारा पहुँचाया गया।

भारतीय दर्शनशास्त्र के मुख्य विभाग निम्नलिखित हैं :

(१) वैदिक काल [१५०० ई० पूर्व से ६०० ई० पूर्व तक] वह समय है जबकि भारत में आर्य लोगो ने अपने आवासस्थानों का निर्माण किया और उसके साथ-साथ इस देश में आर्यसंस्कृति व सम्यता का धीरे-धीरे विस्तार और प्रसार हुआ। यह वह समय है जिसमें वनों में विश्वविद्यालयों का अभ्युदय हुआ। और इन विश्वविद्यालयों से भारत के उच्च आदर्शवाद का प्रादुर्भाव हुआ। इस काल में हम विचार के बदलते हुए स्तर को स्पष्ट भेद के कारण देख सकते हैं, जो मन्त्रों अथवा सूक्तों एवं ब्राह्मणों और उपनिषदों के रूप में प्रकट हुआ। इस युग के विचार यथार्थ रूप में दार्शनिक नहीं हैं। यह अन्धकार में टटोलने का काल है, जहाँ मिथ्या विश्वास और विचार में अब भी परस्पर भेद और द्वन्द्व विद्यमान था। फिर भी, विषय को एक व्यवस्था में रखने और उसे सिलसिला देने के विचार से यह हमारे लिए आवश्यक हो जाता है कि हम ऋग्वेद के सूक्तों के दृष्टिकोण की व्याख्या करते हुए उपनिषदों के मत का भी प्रतिपादन करें।

(२) महाकाव्यकाल [६०० ई० पू० से २०० ई० पश्चात्] का विस्तार उपनिषदों और दर्शनशास्त्रों के विकासकाल तक है। रामायण और महाभारत के महाकाव्य मानव में निहित एक नवीन वीरत्व एवं देवत्व के सन्देश को फैलाने का माध्यम सिद्ध हुए। इस काल में उपनिषदों के विचारों का प्रजातन्त्रीकरण होकर बौद्धधर्म एवं भगवद्गीता में उनका संक्रमित होना पाया जाता है। बौद्धधर्म, जैनमत, शैवमत एवं वैष्णवमत की पद्धतियाँ सब इसी काल की हैं। अमूर्त विचारों का विकास भी जो भारतीय दर्शन के भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों में परिणत हुआ, इसी काल की देन है। बहुतसे दर्शनों का प्रारम्भकाल बौद्धधर्म के अभ्युदयकाल के साथ-साथ है और वे अनेक शताब्दियों तक साथ-साथ विकसित होते रहे, फिर भी उन सम्प्रदायों के क्रमवद्ध ग्रन्थों का निर्माण-काल बाद का है।

(३) सूत्रकाल [२०० ईस्वी] उसके बाद आता है। सामग्री का पुनः वढकर इतना अधिक स्थूल हो गया कि दर्शनों के ज्ञान को सूक्ष्म रूप में उपस्थित करने की आवश्यकता अनुभव होने लगी। इस न्यूनीकरण एवं समवायिकरण ने सूत्रों का रूप धारण किया। ये सूत्र बिना उनकी टीकाओं की सहायता के समझ में नहीं आ सकते, यहाँ तक कि टीकाओं का महत्त्व स्वयं सूत्रों से भी अधिक बढ़ गया। यहाँ हमें दार्शनिक क्षेत्र में समीक्षात्मक प्रवृत्ति विकसित होती दिखाई देती है। इसमें सन्देह नहीं कि इससे पूर्ववर्ती कालों में हमें दार्शनिक वाद-विवाद मिलते हैं, जहाँ मन ने जो कुछ उसे बताया गया उसे निष्क्रियभाव से स्वीकार नहीं किया बल्कि स्वयं भी विषय पर आक्षेप उठाकर और उनका उत्तर देते हुए उनका विवेचन किया। अपने आत्मिक ज्ञान द्वारा विचारकों ने कुछ ऐसे सामान्य सिद्धान्त स्थिर किए जो उनकी दृष्टि में विश्व के समस्त रूपों की व्याख्या करते हुए प्रतीत हुए। दार्शनिक सन्श्लेषण चाहे कितने ही पूर्ण और तीक्ष्ण क्यों न हो, पूर्व-विवेचनारहित होने के कारण, काण्ट की परिभाषा में, बराबर दोषपूर्ण रहे हैं। दार्शन-

इस परिभाषा का सामान्य प्रयोग में आना है। आज भी भारत मुख्यतः म हिन्दू है। और महा हमारा प्रतिपाद्य विषय भी भारतीय विचार के १००० ईस्वी अथवा कुछ उपरान्त तक के काल का इतिहास है। इस समय के पदचान ही हिंदूनाति का भाग्य प्रमाण्य भविष्य जातिया व साथ अपिकाधिक जुडता गया ।

भारतीय विचार के निरंतर विकास को विभिन्न लोगो ने विभिन्न समयों में अपनी अपनी भेंट अर्पित की है फिर भी उन्हें सबपर भारतीय धारणा के बल की छा स्पष्ट दिखाई देती है। इस विकास की ठीक-ठीक समबद्धता व विषय में यद्यपि हम निश्चित रूप से कुछ नहीं कह सकते, फिर भी हम भारतीय विचार को ऐतिहासिक दृष्टि से देखने का प्रयत्न करेंगे। विषय सम्प्रदायों के निष्ठात अपनी अपनी परिस्थितियों का अपनेरा रखते हैं और इसलिए उनका निरीक्षण उनके साथ ही करना उचित होगा अथवा हमारे लिए उनके अन्दर किसी प्रकार का जीवित आगम खोजना कठिन होगा और वह एक प्रकार की मतप्राय परम्परा-भाव ही सिद्ध होगी। दार्शनिकत्व की प्रत्यक्ष पद्धति अपने समय के महत्वपूर्ण प्रश्न का एक निश्चयात्मक उत्तर है और इसलिए जब उसपर उचित दृष्टिकोण से विचार किया जाएगा तब प्रतीत होगा कि उसमें सत्य की कुछ मात्रा अवश्य है। दार्शनिक तत्त्व निश्चयात्मक अथवा अभात्मक स्थापनाओं के पुनरावृत्ति नहीं है अपितु एक विचारधारा की अभिव्यक्ति एवं विकास के रूप में है जिसके साथ और जिसके बीच हमें अवश्य सादृश्य प्राप्त करना चाहिए यदि हम जानना चाहते हैं कि उक्त पद्धतियों ने अनुक्रमित किस प्रकार और क्यों धारण किया। दार्शनिकत्व का इतिहास के साथ एवं बौद्धिक जीवन का सामाजिक परिवर्तनों के साथ जो पारस्परिक सम्बन्ध है उसका ज्ञान हम अवश्य होना चाहिए।^१ ऐतिहासिक विचार के अनुसार सम्प्रदायों के परस्पर विरोध में किसी एक का पक्ष लेना अनुचित है, बल्कि नितान्त निष्पक्ष भाव से विकास का अनुसरण करना चाहिए।

ऐतिहासिक दृष्टि से उक्त विधि की परम आवश्यकता का महत्व समझते हुए भा हमें कुछ से कहना पड़ता है कि प्राचीन लेखों में काल और तिथियों का संवधान अभाव रहने के कारण हम उक्त पद्धतियों के निर्माण का ठीक ठीक काल निर्णय करने में अपने को असमर्थ पाते हैं। प्राचीन भारतीयों का स्वभाव इतना अतिहासिक अथवा संभवतः इतना दार्शनिक-मानातीत था कि हम दार्शनिकों की अपेक्षा दार्शनिक-पद्धतियों के विषय में अधिक जानते हैं। बुद्ध के जन्म के समय से भारतीय कालक्रम विज्ञान अधिक अग्रणी स्थिति में आ गया। बौद्धमत के अभ्युदय के काल में ही पारस की गिनत का विस्तार एकिमनिटी राजवंश के शासन के अंतर्गत बढ़ते-बढ़ते सिंधु नदी तक पहुंच गया था। कहा

१ वाल्टर पी. र की भाति 'वेने अद्भुत रूप से मुझ हुआ एक चीड़ का वृक्ष जोकि किसी इंग्लिश मन्त्र में मात्र प्रकृति की लीला' होगा हमें देखने को मिले और इस अपने विचार में उनकी जगह आल्फ्रेड नवन का प्रचलन जनधारण व संवर्धन वन का ध्यान करें और उसे आवश्यकता की उपर समझ लें विमुने उसे यह आकृति दे दा है ठीक जमा प्रकार बने-बने अद्भुत विराम भी जब उनका सम्बन्ध अपने धारों और का अवस्थाओं से हो अपने सामाजिक और चिंतन में आ जाते हैं और मध्य में वे एक प्रकार से ठनके गए ही हैं। (प्लेटो पेंड प्लेटोनिज्म पृष्ठ १)।

फिर से स्थिर करते हैं और उनके द्वारा की गई यह पुनःस्थापना आध्यात्मिक खोज के समान ही महत्त्वपूर्ण है।

भारतीय दर्शन के कुछ इतिहास भारतीय विचारको द्वारा लिखे गए मिलते हैं। लगभग सभी अर्वाचीन टीकाकार अपने-अपने दृष्टिकोण से दूसरों के सिद्धांतों पर वाद-विवाद करते हैं। इस मार्ग से प्रत्येक टीकाकार हमें अन्य मतों का पता दे जाता है। कभी-कभी तो अन्य कितनी ही दार्शनिक पद्धतियों पर निरन्तर रूप से और जान-बूझकर विवाद किया गया है। इस प्रकार के कुछ मुख्य ऐतिहासिक विवरण यहां दिए जाते हैं। हरिभद्र द्वारा रचित एक ग्रन्थ है जिसका नाम 'पङ्कदर्शनसमुच्चय' है, जिसमें छहों वैदिक दर्शनों का सार-संग्रह किया गया है। बताया जाता है कि सामन्तभद्र नामक एक दिगम्बर जैन ने, जो छठी शताब्दी में हुआ, 'आन्ममीमासा' नामक ग्रन्थ लिखा है, जिसमें नाना प्रकार के दार्शनिक सम्प्रदायों की समालोचना की है।^१ एक माध्यमिक बौद्ध, जिसका नाम भावविवेक है, 'तर्कज्वाला' नामक ग्रन्थ का निर्माता है, जिसमें उसने मीमासा, सांख्य, वैशेषिक और वेदान्त सम्प्रदायों की आलोचना की है। विद्यानन्द नामक एक दिगम्बर जैन ने अपने 'अष्टसहस्री' नामक ग्रन्थ में, और मेरुतुग नामक एक अन्य दिगम्बर जैन ने भी अपने 'पङ्कदर्शनविचार' (१३०० ईस्वी) नामक ग्रन्थ में, कहा जाता है कि, हिन्दू-दर्शनशास्त्रों की समालोचना की है। प्रसिद्ध वेदान्ती माधवाचार्य के 'सर्वदर्शनसंग्रह' नामक ग्रन्थ में भारतीय दर्शन का सर्वाधिक प्रचलित विवरण दिया गया है। माधवाचार्य ने १४वीं शताब्दी में दक्षिणभारत में जन्म लिया था। शंकरस्वामी के 'सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह'^२ और मधुसूदन सरस्वती के 'प्रस्थानभेद'^३ में भी विभिन्न दार्शनिक सिद्धान्तों का उपयोगी वर्णन पाया जाता है।

१ श्री बार्थ कहते हैं - "हरिभद्र, जिसकी मृत्यु जनश्रुति के अनुसार ५२९ ई० पू० में हुई किन्तु एक अधिक विश्वस्त प्रमाण के आधार पर जो ९वीं शताब्दी में भी जीवित था और जिसके समाननामा अन्य भी कई व्यक्ति थे, एक ब्राह्मण था जिसने जैनमत स्वीकार कर लिया था। वह १४०० प्रबन्धों का रचयिता था और मालूम होता है कि सबसे प्रथम उसने ही श्वेताम्बर जैन-सम्प्रदाय के शास्त्रीय साहित्य में संस्कृत भाषा का प्रवेश कराया। ब्राह्मण लोग पङ्कदर्शनों से दो मीमामात्रों, सांख्य और योग, न्याय और वैशेषिक को ग्रहण करते हैं। जबकि दूसरी ओर इसी शीर्षक के नीचे बहुत सज्जनों में २७ श्लोकों के अन्दर, किन्तु मिलकुल निष्पन्न दृष्टि से हरिभद्र ने बौद्धधर्म, जैनधर्म एवं न्याय, सांख्य, वैशेषिक और मीमांसाशास्त्र के अनुयायियों के सिद्धान्तों की व्याख्या की है। इस प्रकार उसने अपना एक पृथक् सम्प्रदाय चुना है, जिसके साथ जैनियों का मत अधिक मेल खाता है और इस सम्प्रदाय को उसने अपने दोनों घोर विरोधी बौद्धमत एवं जैमिनी के कर्मकाण्डपरक सम्प्रदाय के बीच स्थापित किया। अन्त में जाकर वह इन दोनों को भी लोकायत एवं भौतिकवादी चार्वाक की ही श्रेणी में रखता है, केवल अपने निजी विचार से या साम्प्रदायिक भाव से ही नहीं किन्तु उस समय के ब्राह्मण लोग भी उक्त दोनों सम्प्रदायों के विषय में ऐसा ही मत रखते थे।" (इंडियन एंटेकरी, पृष्ठ ६६, १=६५)

२ विद्याभूषण, 'मेडीवल सिस्टम्स आफ इंडियन लॉजिक', पृष्ठ २३।

३ उक्त पुस्तक के साथ शंकरस्वामी का नाम जोड़ना गलत प्रतीत होता है। देखें, कां० 'इंडियन लॉजिक', पृष्ठ २४२, पा० टि० ३।

निर ममत्वाधो व समाधान की गति मनुष्य व मन्दर स्थितनी है, इस विषय की पहचान से विवेचना किए बिना मानव न जन्म को ग्राही और परिणाम पर पहुँच गया। प्रारम्भिक प्रयत्न जगत का समझन और उसकी व्याख्या करने के विषय में यथार्थ में दास निर प्रयत्न नहीं था क्योंकि मानव मस्तिष्क की योग्यता व विषय में किसीने इस प्रकार की भाँका नहीं की कि उसका लिए तिन मापना का प्रयोग किया गया उनमें काय समझा या नहीं या जिस मानस्य का प्रयोग किया गया वह भी ठीक या या नहीं इत्यादि। जसा कि क्यङ न लिखा है कि मन 'उस समय पण्य को ध्यान से दखन में धरान ध्यय था।' इसलिए जज हम मूखवान में माने हैं तो उस समय में कवन रचनात्मक बलना और धार्मिक स्वातन्त्र्य ही नहीं प्रचार एक विनन को भी प्रविष्ट स्वयम्भवनन में पात है। दार्शनिकता के सम्प्रप में भा हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि मनम स कीन प्राचीन है और कीन अर्वाचीन। इस विषय में बराबर विरोधी उद्घरण मिलने हैं। योगदर्शन साध्य की सत्ता स्वीकार करता है 'योगिक' माय और साध्य दोनों की सत्ता का स्वीकार करता है 'माय' मन्त्र और साध्य का विवरण पाया जाता है श्रीमाता प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप में मन्त्र सब दार्शनो के पूर्व अस्तित्व का पता दे दे है और इसी प्रकार मन्त्र में भी मन्त्र सब दार्शनो का हवाला पाता है। प्राक्तर गाव का मत है कि साध्य सबसे पुराना सम्प्रदाय है। उसके पश्चात योगदान आया इसके पश्चात श्रीमाता और मन्त्र न और सबसे अन्त में योगिक और माय। सूत्र काव्य और टीकाकारों के पाण्डित्य प्रमाण-बाल व शोध कोई विभाजक रेखा नहीं खींची जा सकती। ये दोनों काल आज भी तक विस्तृत हैं।

(४) टीकाकार भी ईसा के पश्चात दूसरी गता-नी से प्रारम्भ होता है। इस काल और मनस पूर्व क काल के बीच में कोई स्पष्ट विभाजक रेखा नहीं खींची जा सकती। फिर भी इसी काल में हम बह-बह विचारको यथा कुमारिल एकर श्रीधर, रामानुज माधव वाचस्पति उदयन भास्कर जयन्त विज्ञानभिस और रघुनाथ भास्त्रि का नाम सुनाई देता है। उन काल का साहित्य गीत ही ग्राह्यार्थों और विवादों में प्रस्त हो जाता है। हम इस काल में तार्किकों का एक जत्था मिलता है जोलाहनपूण बादविवा म रत अत्यन्त सूक्ष्म सिद्धान्तों में लिप्त और मुक्ति व प्रमाणों का सूक्ष्म ताना-बाना बनानवाले तार्किक जो सामान्य स्थापनाओं पर परस्पर व्युत्पन्न करते रहे। बहुतसे उन भारतीय विद्वानों ने अपने बड़ बड़ प्रश्नों को खोलने में सकोच किया जो तान का प्रकाश बन की प्रपक्षा अधिकतर हमें असमझ में डालने का कारण बनते हैं। उनकी कुणाग्रबुद्धि एवं उत्साह से कोई इनकार नहीं कर सकता। किन्तु इन टीकाकारों में विचारों के स्थान पर केवल गान मिलते हैं दार्शनिकता के स्थान में तर्कशास्त्र की साठ छाट विचार की अस्पष्टता तार्किक जटिलता और मनावृत्ति की असहिष्णुता पाई जानी है जो बहुत सेदजनक है। इनसे उत्तम श्रेणी के भाष्यकार निमन्हे उतने ही महत्वपूर्ण हैं जितने कि प्राचीन विचारक स्वयं से। गकर और रामानुज जैसे भाष्यकार प्राचीन सिद्धांतों को

फिर से स्थिर करते हैं और उनके द्वारा की गई यह पुनःस्थापना आध्यात्मिक खोज के समान ही महत्वपूर्ण है।

भारतीय दर्शन के कुछ इतिहास भारतीय विचारको द्वारा लिखे गए मिलते हैं। लगभग सभी अर्वाचीन टीकाकार अपने-अपने दृष्टिकोण से दूसरों के सिद्धांतों पर वाद-विवाद करते हैं। इस मार्ग से प्रत्येक टीकाकार हमें अन्य मतों का पता दे जाता है। कभी-कभी तो अन्य कितनी ही दार्शनिक पद्धतियों पर निरन्तर रूप से और जान-बूझकर विवाद किया गया है। इस प्रकार के कुछ मुख्य ऐतिहासिक विवरण यहां दिए जाते हैं। हरिभद्र द्वारा रचित एक ग्रन्थ है जिसका नाम 'पंडुदर्शनसमुच्चय' है, जिसमें छहों वैदिक दर्शनों का सार-संग्रह किया गया है। बताया जाता है कि सामन्तभद्र नामक एक दिगम्बर जैन ने, जो छठी शताब्दी में हुआ, 'आत्ममीमासा' नामक ग्रन्थ लिखा है, जिसमें नाना प्रकार के दार्शनिक सम्प्रदायों की समालोचना की है।^१ एक माध्यमिक बौद्ध, जिसका नाम भावविवेक है, 'तर्कज्वाला' नामक ग्रन्थ का निर्माता है, जिसमें उसने मीमांसा, सांख्य, वैशेषिक और वेदान्त सम्प्रदायों की आलोचना की है। विद्यानन्द नामक एक दिगम्बर जैन ने अपने 'अष्टसहस्री' नामक ग्रन्थ में, और मेरुतुग नामक एक अन्य दिगम्बर जैन ने भी अपने 'पंडुदर्शनविचार' (१३०० ईस्वी) नामक ग्रन्थ में, कहा जाता है कि, हिन्दू-दर्शनशास्त्रों की समालोचना की है। प्रसिद्ध वेदान्ती माधवाचार्य के 'सर्वदर्शनसंग्रह' नामक ग्रन्थ में भारतीय दर्शन का सर्वाधिक प्रचलित विवरण दिया गया है। माधवाचार्य ने १४वीं शताब्दी में दक्षिणभारत में जन्म लिया था। शंकरस्वामी के 'सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह' और मधुसूदन सरस्वती के 'प्रस्थानभेद' में भी विभिन्न दार्शनिक सिद्धान्तों का उपयोगी वर्णन पाया जाता है।

१ श्री बार्थ कहते हैं - "हरिभद्र, जिसकी मृत्यु जनश्रुति के अनुसार ५०६ ई० पू० में हुई किन्तु एक अधिक विश्वस्त प्रमाण के आधार पर जो ६वीं शताब्दी में भी जीवित था और जिसके समान-नामा ग्रन्थ भी कई न्यवित थे, एक ब्राह्मण था जिसने जैनमत स्वीकार कर लिया था। वह १४०० प्रवृत्तियों का रचयिता था और मालूम होता है कि सबसे प्रथम उसने ही श्वेताम्बर जैन-सम्प्रदाय के शास्त्रीय साहित्य में संस्कृत भाषा का प्रवेश कराया। ब्राह्मण लोग पंडुदर्शनों से दो मीमांसाओं, सांख्य और योग, न्याय और वैशेषिक को ग्रहण करते हैं। जबकि दूसरी ओर इसी शीर्षक के नीचे बहुत सत्तेप में ८७ श्लोकों के अन्दर, किन्तु विलकुल निष्पन्न दृष्टि से हरिभद्र ने बौद्धधर्म, जैनधर्म एवं न्याय, सांख्य, वैशेषिक और मीमांसाशास्त्र के अनुयायियों के सिद्धान्तों की व्याख्या की है। इस प्रकार उसने अपना एक पृथक् सम्प्रदाय चुना है, जिसके साथ जैनियों का मत अधिक मेल खाता है और इस सम्प्रदाय को उसने अपने दोनों घोर विरोधी बौद्धमत एवं जैमिनी के कर्मकाण्डपरक सम्प्रदाय के बीच स्थापित किया। अन्त में जाकर वह इन दोनों को भी लोकायत एवं भौतिकवादी चार्वाक की ही श्रेणी में रखता है, केवल अपने निजी विचार से या सम्प्रदायिक भाव से ही नहीं किन्तु उस समय के ब्राह्मण लोग भी उक्त दोनों सम्प्रदायों के विषय में ऐसा ही मत रखते थे।" (इटियन एंटिकरी, पृष्ठ ६६, १=६५)

२ विद्याभूषण, 'मेडीवल सिस्टम्स आफ इंडियन लॉजिक', पृष्ठ २३।

३ उक्त पुस्तक के माधव शंकरस्वामी का नाम जोड़ना गलत प्रतीत होता है। देखें, की०. 'इंडियन लॉजिक', पृष्ठ २४२, पा० टि० ३।

४ देखें, मैक्समूलर 'सिक्क मिस्ट्री', पृष्ठ १७० से २४ तक।

निर समस्याओं के समाधान की शक्ति मनुष्य के धर्मरहितनी है हम विषय की पहचान में विवचना किए बिना मानव न जगत् को दया और परिणाम पर पहुँच गया। प्रारम्भिक प्रश्न जन्म को समझने और उसकी व्याख्या करने के विषय में यथायथ दास निर प्रयत्न नहीं थे क्योंकि मानव मस्तिष्क की योग्यता के विषय में बिगिने इस प्रकार की धारणा नहीं की कि उसके लिए जिन साधना का प्रयोग किया गया उनमें काय समता या नहीं या जिस मानस्य का प्रयोग किया गया वह भी ठीक या ना मही इत्यादि। असा कि कथन न निरा है कि मन 'उस समय पण्य को ध्यान से देखत में धरित व्यय था।' इतिहास जब हम मूलतः ध्यान है ता उस समय में बहुत श्रवणात्मक ध्यान और धार्मिक स्वान्ध हो नहीं विचार एवं चिन्तन को भी प्रतिक्रिया व्ययचननस्य में पात है। दार्शनिकों के मध्य में भी हम निश्चयपूर्वक मही कह सकते हैं कि इनमें से कौन प्राचीन है और कौन धर्माधीन। इस विषय में बराबर विरोधी उद्धरण मिलते हैं। यागन्ना साध्य का सत्ता स्वीकार करता है, वायिक 'याय' और साध्य दोषा का सत्ता को स्वीकार करता है 'याय' में वेग'त और साध्य का विवरण पाया जाता है मीमांसा प्रत्येक और परोक्ष रूप में धर्म सब दर्शनों के पूर्व प्रतिष्ठित का पना देता है और समा प्रकार धर्म में भी धर्म सब दर्शनों का हुवाला पाता है। प्राफमर याय का मत है कि साध्य सबसे पुराना सम्प्रदाय है। उसके पश्चात् योग्यन धार्या इसके पश्चात् मीमांसा और धर्म न और सबसे धर्म में वायिक और 'याय'। सूत्र कान और टीकाकारों के पाणिन्य प्रमाण-बाल के बाध कोई विभाजक ऐसा नहीं सीधी जा सकती। ये दोनों बाल भाज निर तक विस्तृत हैं।

(४) टीकाकार भी समा के पश्चात् दूसरा गता-गा से धारम्भ होता है। इस कान और समेपूर्व के कान के बीच में कोई स्पष्ट विभाजक ऐसा नहीं सीधी जा सकती। फिर भी इसी कान में हम बड़ बड़ विचारकों यथा कुमारिल धार, श्रीधर, रामानुज माध्व, वाचस्पति उदयन भास्कर, जयन्त विज्ञानभिक्षु और रघुनाथ आदि का नाम सुनाई देता है। उक्त काल का साहित्य गीष्म ही धारत्रयों और विवादों में प्रस्तुत होता है। हम इस काल में तार्किकों का एक जत्था मिलता है कोलाहलपूर्ण वा'विवा' में रत अत्यन्त सूक्ष्म सिद्धान्तों में निपट और मुक्ति के प्रमाणों का सूक्ष्म ताना-बाना बतानेवाले तार्किक जो सामान्य स्थापनाओं पर परस्पर धाम्युद्ध करते रहे। बहुतसे उन भारतीय विद्वानों ने अपने बड़ बड़े प्रश्नों को खोलने में सकोच किया जो तान का प्रकाश देने की अप ता अधिकतर हम असमजस में डालने का कारण बनते हैं। उनकी कुशाग्रबुद्धि एवं उत्साह से कोई इनकार नहीं कर सकता। किन्तु इन टीकाकारों में विचारों के स्थान पर बल ग'त मिलते हैं दार्शनिकों के स्थान में तर्कशास्त्र की काट छाट, विचार की अस्पष्टता तार्किक जटिलता और मनोवृत्ति की असहिष्णुता पाई जाती है जो बहुत खेदाजनक है। इनसे उत्तम योषी के भाष्यकार नि सदेह उत्तरे ही महत्वपूर्ण हैं जिनने कि प्राचीन विचारों को स्वयं से। गकर और रामानुज जैसे भाष्यकार प्राचीन सिद्धांतों को

प्रथम भाग
वैदिक काल

दूसरा अध्याय

ऋग्वेद की ऋचाएं

वेद—वैदिक सूक्तों के अध्ययन का महत्त्व—वेदों की शिक्षा—
 दार्शनिक प्रवृत्तियाँ—परमार्थविद्या—अद्वैतवादी प्रवृत्तियाँ—एकेश्वरवाद बनाम
 अद्वैतवाद—सृष्टि - विधान—धर्म—नीतिशास्त्र—परलोकशास्त्र—उपसंहार ।

१

वेद

वेद मानव-मस्तिष्क से प्रादुर्भूत ऐसे नितान्त आदिकालीन प्रामाणिक ग्रन्थ है, जिन्हें हम अपनी निधि समझते हैं। विल्सन लिखता है, “जब ऋग्वेद और यजुर्वेद की मूलसहिताएँ पूर्ण हो जाएंगी उस समय हमारे पास इतनी पर्याप्त सामग्री होगी कि हम उनसे निकाले जानेवाले निष्कर्षों का सही-सही मूल्यांकन कर सकेंगे और यह मालूम कर सकेंगे कि राजनीतिक एवं धार्मिक क्षेत्र में हिन्दुओं की वास्तविक स्थिति एक ऐसे युग में क्या रही होगी, जो सामाजिक सघटन के अब तक के सबसे पूर्व के उल्लेख अर्थात् ग्रीक सभ्यता के उदय से भी बहुत पहले का समकालीन था और जो अब तक के ज्ञात इतिहास में सबसे प्राचीन असीरियन साम्राज्य के स्मृति-चिह्नों से भी पूर्व—सम्भवतः प्राचीन हीब्रू लेखों का समकालीन था और केवल मिस्र के उन राज्यों का ही परवर्ती था, जिनके विषय में सिवा कुछ नामों के अभी तक हम बहुत कम जानते हैं। वेदों से हमें उस सबके विषय में, जो प्राचीनता के बारे में विचार करने पर बहुत रोचक प्रतीत होता है, बहुत बड़ी जानकारी मिलती है।” वेद ४ है ऋक्, यजु, साम, अथर्व। पहले तीन परस्पर एक समान हैं, न केवल अपने नाम, आकृति व भाषा में किन्तु अपने अन्तर्गत विषयों में भी। इनमें ऋग्वेद प्रधान है। इसमें उन दिव्य गीतों का संग्रह किया गया जिन्हें आर्य लोग अपनी प्राचीन मातृभूमि से भारत में साथ लाए थे और जो उनकी अत्यन्त मूल्यवान् निधि के रूप में थे। क्योंकि जैसा कि ग्राम मत है, जब अपने नये देश में उनका सम्पर्क अन्य देवताओं की पूजा करनेवालों के साथ हुआ तो उन्हें उक्त गीतों को सभालकर सुरक्षित रखने की आवश्यकता प्रतीत हुई। ऋग्वेद उन्हीं गीतों का संग्रह है। सामवेद

विष्णु कर्मकाण्ड-ग्रन्थों सग्रह है। हमारा बहुत-सा भाग ऋग्वेद में पाया जाता है और वसुत भी जो विष्णुपर हमने अपने हैं कोई विष्णु नहीं पाया नहीं दत्त। उन सबको प्रमोद किया गया है केवल यों में गान व लिए। साम की भाति यजुर्वेद की उपपातिया भी कर्मकाण्ड के लिए है। कर्म काण्डपर धर्म की मांग को पूरा करने के लिए ही इस वं का सग्रह किया गया। विष्णु की तिसृता है प्रारम्भिक वर्णित काल में यों अभी तब मुम्बन वचनरहित भक्तिपरक कर्म था जो किसी विष्णुपाधिकारप्राप्त पुराहिन्सग के सिद्ध नहीं था न उमर छोटे छोटे ब्यार के लिए कोई विनियम बनाए गए थे यजुर्वेद पञ्चमान की ही स्वयं भावनाओं के ऊपर धारित होने थे और उनमें ऋग्वेद तथा सामवेद वं हो म था का उच्चारण रहना था जिससे कि यजमान का मुक्त हाथों में वेदों के निमित्त हृदय की भावना में प्रेरित होकर प्राहुनि दत्त समय वं नरह। ज्यों-ज्यों समय बीतता गया कर्मकाण्ड ने भी अधिकाधिक औपचारिक रूप धारण कर दिया और अन्त में एक सवधानिर्दिष्ट एवमुक्तकर्म में यजमान के क्षण-क्षण के व्यापारको तारतम्य में निर्दिष्ट कर दिया गया। केवल इतना ही नहीं कि धार्मिक अनुष्ठान विष्णु के लिए विनियम मात्र नियत कर लिए गए अपितु उसी प्रकार से प्रत्येक व्यक्ति के व्यापार को प्रकट करनेवाले मात्र भी स्थिर कर दिए गए जो व्याख्या करने, शमा प्राप्ति करने एवं प्राणीवर्ग में म सकेतरु से प्रयुक्त किए जाने लगे। इन यजमानों की मन्त्रों के सग्रह का नाम हा यजुर्वेद हुआ जिसका यज धातु से 'यज करना' अर्थ होता है। यजुर्वेद की रचना इन्हीं मन्त्रों से हुई है जो कुछ भाग में यज और कुछ भाग में यज के रूप में हैं और जिन्हें भिन्न भिन्न यों में उपयुक्त होने योग्य क्रम में रखा गया है। साम और यजुर्वेद का सग्रह ऋग्वेद सग्रह एवं ब्राह्मणग्रन्थों के मध्यवर्ती काल में हुआ होगा जबकि कर्मकाण्ड की स्थापना पूजनया हो गई थी। अथर्ववेद को एक दीप-कान तक वं के रूप में मान्यता प्राप्त नहीं हुई यद्यपि हमारे मतानुसार के लिए ऋग्वेद के वां इसीका महत्त्व है क्योंकि ऋग्वेद के ही समान यह भी स्वतंत्र विषयों का एक ऐतिहासिक सफलन है। यह वेद बिल्कुल एक भिन्न ही भाव से मोतप्रोत है जो परवर्ती युग की विचारधारा की उपज है। यह उस समझौते के भाव की दत्त है जिसे वर्णिक प्रायों ने इस दर्शन के आदिवासियों द्वारा पूज जानेवाले नय देवी देवताओं के साथ समन्वय करने के विचार से भगीकार कर लिया था।

प्रत्येक वेदके तीन भाग हैं जिन्हें मन्त्रमहिता ब्राह्मण और उपनिषद् नामों से जाना जाता है। मन्त्र अथवा ऋचाया या सूक्तों के सग्रह को सहिता कहते हैं। ब्राह्मणों में उपनिषद् एवं धार्मिक कृत्यों का विधान है। उपनिषद् एवं आरम्भिक ब्राह्मणों के अन्तिम भाग हैं जिनमें दार्शनिक समस्याओं की विवेचना की गई है। उपनिषद् के आधार हमें देव की परवर्ती विचारधारा की कुल मानसिक पृष्ठभूमि देखने को मिलती है। प्राचीन उपनिषदों में से ऐतरेय और कौशीतकि का सम्बन्ध ऋग्वेद से है, केन और छांदोग्य का साम से ईग तत्तिरीय और बह्वारण्यक का यजुर्वेद से एवं प्रश्न और मुण्डक का

अथर्ववेद से है। आरण्यको का स्थान ब्राह्मणग्रन्थों और उपनिषदों के बीच है और जैसा कि उनका नाम सकेत करता है, आरण्यक उन पुरुषों के मनन एवं चिन्तन के विषय थे जो वनों में रहते थे। ब्राह्मणग्रन्थों में उन कर्मकाण्डों का विवेचन है जिनका विधान गृहस्थ के लिए था। किन्तु वृद्धावस्था में जब वह वनों का आश्रय लेता है तो कर्मकाण्ड के स्थान में किसी और वस्तु की उसे आवश्यकता है, और आरण्यक उसी विषय की पूर्ति करते हैं। याज्ञिक सम्प्रदाय के साकेतिक एवं धार्मिक दृष्टि पर मनन व चिन्तन किया गया है और यह मनन ही यज्ञ की विधि में परिणत हुआ। आरण्यक एक प्रकार से ब्राह्मणों में विहित कर्मकाण्डों एवं उपनिषदों के दार्शनिक ज्ञान के मध्यवर्ती सक्रमण-काल की श्रृंखला के रूप में हैं। जहाँ वैदिकसूक्त कवियों की कृतियाँ हैं,^१ वहाँ ब्राह्मण-ग्रन्थ पुरोहितों की रचनाएँ हैं और उपनिषद् दार्शनिकों के मनन एवं चिन्तन के परिणाम हैं। सूक्तों के स्वरूप का धर्म, ब्राह्मणग्रन्थों का नियमबद्ध धर्म एवं उपनिषदों का भावनामय धर्म उन तीन बड़े विभागों के साथ, जो हेगल का धर्म-सम्बन्धी विकास का भाव है, अत्यन्त निकटरूप में समानता रखते हैं। यद्यपि आगे चलकर ये तीनों विभाग साथ-साथ विद्यमान रहे, फिर भी इसमें सन्देह नहीं कि प्रारम्भ में इनका विकास क्रमशः एक-दूसरे के पश्चात् भिन्न-भिन्न कालों में हुआ। उपनिषद् जहाँ एक ओर वैदिक पूजा की परम्परा में हैं, वहाँ दूसरी ओर ब्राह्मणों के धर्म के विरोध में हैं।

२

वैदिक सूक्तों के अध्ययन का महत्त्व

किसी भी भारतीय विचारधारा की सही-सही व्याख्या के लिए ऋग्वेद के सूक्तों का अध्ययन अनिवार्य रूप से आवश्यक है। हम उन्हें चाहे जो भी रूप दें—अधूरी पौराणिक कल्पनाएँ, असंस्कृत रूपक, अन्धकारावृत विषम मार्ग में की गई चेष्टा का परिणाम, अथवा अपरिपक्व रचनाएँ—तो भी भारतीय आर्यों के परवर्ती काल के धार्मिक कृत्यों एवं दार्शनिक ज्ञान के वे आदिस्त्रोत तो हैं ही, साथ ही उनका अध्ययन परवर्ती विचारधारा को ठीक-ठीक समझने के लिए भी आवश्यक है। हम एक प्रकार की ताजगी और सादगी, और वसन्तकाल की बयार के समान एवं प्रातःकाल के खिले हुए फूल की भाँति एक अनिर्वचनीय आकर्षण मानव-मस्तिष्क के इन सर्वप्रथम प्रयत्नों में देखते हैं, जो विश्व के रहस्य को अवगत करके उसकी अभिव्यक्ति करने के लिए किए गए थे। वेद की मूल संहिताएँ, जो आज हमें उपलब्ध हैं, उस समय की बौद्धिक स्फूर्ति से प्राप्त हुई हैं जबकि आर्य लोग अपनी वास्तविक मातृभूमि को छोड़कर इस देश में आकर बसे थे। वे अपने साथ कुछ ऐसे विशेष भाव एवं विश्वास लाए जिनका इस देश की भूमि में विकास और प्रचलन हुआ। इन सूक्तों की रचना एवं सकलन के मध्य समय का एक बहुत लम्बा अन्तर अवश्य गुजरा होगा। मैक्समूलर संहिताकाल के दो भाग करता है—छन्द-

कान और मन्त्रों का समय।^१ पहले भाग में सूक्तों की रचना हुई। यह एक रचनात्मक कान था जिसका विशेष स्वरूप वास्तविक कान था जबकि मनुष्यों के मनोभाव गीता के रूप में स्वाभाविक रूप से बाहर फूट पड़ते थे। उस समय यज्ञों का कौन पता नहीं चलता। देवताओं के प्रति केवल प्रार्थना द्वारा ही भेंट दी जाती थी। दूसरा काल उनके मकलन का है जिसमें उन्हें क्रमबद्ध वर्गों में सजाया गया। आज जिस रूप में सूक्त हमारे सामने हैं उनका सग्रह अथवा क्रमबद्ध रूप में संवत्सन इसी समय में हुआ। इस काल में यज्ञपरक विचारों का भी विकास हुआ। सूक्तों का निर्माण एक मकलन ठीक-ठीक किम काल में हुआ यह विषय कल्पनामान है। इतना तो हम निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि ईसा पूर्व १००० वर्षों के पूर्व उनका प्रचलन था। बौद्धमन जिसका प्रचार भारत में लगभग ५०० ई० पू० से हुआ केवल बौद्धिक सूक्तों की ही नहीं अपितु समस्त बौद्धिक साहित्य की पहले से विद्यमानता को जिसमें ब्राह्मणग्रन्थ और उपनिषद् भी हैं स्वीकार करता है। ब्राह्मणग्रन्थों में वर्णित यज्ञपद्धतियों को पूर्णरूप से स्थिर होने के लिए और उपनिषद्वादी प्रतिपादित दार्शनिक विचारों को भी पूर्णरूप में विकसित होने के लिए एक दीर्घकाल की आवश्यकता थी।^२ विचार के विकास के लिए, या इस विस्तृत साहित्य में प्रकट है कम से कम एक हजार वर्ष तो चाहिए ही। उक्त साहित्य में जिस प्रकार की विविधता और उन्नति दिखाई देती है उसपर विचार करते हुए उक्त अवधि भी अधिक नहीं है। कई भारतीय विद्वानों ने बौद्धिक सूक्तों का समय ३००० ई० पू० बताया है दूसरों ने ६००० ई० पू० निर्धारित किया है। स्वर्गीय तिलक इनका समय लगभग ४५०० ई० पू० ब्राह्मणग्रन्थों का समय २५०० ई० पू० और प्राचीन उपनिषद्वादी का १६०० ई० पू० निर्धारित करते हैं। जैकोबी सूक्तों के निर्माणकाल को ४५०० ई० पू० रखता है। हम उसके लिए १५०० ई० पूर्व का समय रखते हैं और हम विश्वास हैं कि इन आवश्यकता से अधिक पूर्व का समय कहकर कोई इसका विरोध नहीं करेगा।

ऋग्वेदसंहिता में १०१७ ऋचाएँ या सूक्त हैं जो कुल १०,६०० स्तवकों में हैं। ये छान्द ऋष्टकों में विभक्त हैं। प्रत्येक में छान्द ऋष्याय हैं जिनका नाम जानकर फिर ऋक्ष रूप में त्रय विभाग किया गया है। कभी कभी ये दस मंडलों (प्रपात ऋक्षों) में भी विभक्त किए गए हैं। यह मंडलों वाला विभाग ही अधिक प्रचलित है। पहन मंडल में १८१ सूक्त हैं और सरसरी तौर पर १५ भिन्न भिन्न ऋषि इसके रचयिता बताए जाते हैं जिनमें गौतम ऋषि भी हैं। सूक्तों का क्रम में एक नियम काम करता है। जिन सूक्तों में अग्नि का सम्बोधन किया गया है वे पहन भाग हैं इनको सम्बोधित सूक्त दूसरे मंडल पर और उसके पश्चात् अन्य सब। अगले छ मंडलों की रचना एक विविष्ट परिवार के ऋषियों ने की ऐसा कहा जाता है और उनका क्रम भी एक ही समान है। छान्दों मंडल

१ कभी कभी धार्मिक विश्वासों एवं सामाजिक रीतियों के कारण सूक्तों को भी पंच विभिन्न वर्गों में विभक्त किया गया है। जैसे अनात्म वैदिक मंत्र ।

२ उनमें में प्रायः एक दर्शन पद्धति के बहुत-से पारिवर्षिक शब्द—जैसे मद्र आदि वाग्य में नमो आदि—लिखे हैं।

३ छान्दों हिमालय का अर्थ कहता है।

मे कोई विशेष क्रम नहीं है। पहले मडल की भाँति इसके भी भिन्न-भिन्न रचयिता बताए जाते हैं। नवे मडल मे सोम को सम्बोधन करते हुए सूक्त हैं। आठवें एव नवे मडल के बहुत-से सूक्त सामवेद मे भी पाए जाते हैं। दसवा मडल पीछे से जोड़ा गया प्रतीत होता है। हर हालत मे इसके अन्दर वे विचार हैं जो वैदिक सूक्तों के विकास के अन्तिम काल मे प्रचलित थे। यहा प्राचीन कविता की जो प्राकृतिक छवि थी वह दार्शनिक विचार की शुष्क झलक से पीली पड़ गई प्रतीत होती है। सृष्टि के आरम्भ-सम्बन्धी कुछ काल्पनिक सूक्त ही मिलते हैं। इन अमूर्त विचारों के साथ-साथ इनके अन्दर मिथ्याविश्वासयुक्त भूतप्रेतों को दूर करनेवाले विचार भी, जो अथर्ववेद के काल के हैं, मिश्रित हैं। जबकि कल्पनापरक भाग इस विषय की ओर संकेत करता है कि वह मस्तिष्क जो पहले गीता-त्मक सूक्तों मे अपने को प्रकट कर रहा था अब अधिक पूर्णता को प्राप्त कर रहा है, तब इससे यह भी प्रकट होता है कि उस समय तक वैदिक आर्य इस देश के आदिमवासियों के सिद्धान्तों और क्रिया-कलापों से पूरी तरह परिचित हो गए थे, और ये दोनों बातें इसका स्पष्ट संकेत हैं कि दसवा मडल बहुत पीछे की उपज है।

३

वेदों की शिक्षाएँ

जिन योग्य विद्वानों ने इन प्राचीन धार्मिक ग्रन्थों का जीवन-भर अध्ययन किया है, उनके वैदिक सूक्तों के भाव के सम्बन्ध मे भिन्न-भिन्न मत हैं। पलीडरर ने ऋग्वेद की प्रार्थना का प्रारम्भिक, वच्चो की सी निश्चल प्रार्थना के रूप मे वर्णन किया है। पिक्टेट का मत है कि ऋग्वेद के आर्य एकेश्वरवादी थे, भले ही यह विचार अस्पष्ट एव पिछड़ा हुआ क्यों न हो, रौथ और आर्यसमाज के संस्थापक दयानन्द सरस्वती इसी मत से सहमति प्रकट करते हैं। राममोहनराय की सम्मति मे वैदिक देवता परमब्रह्म के भिन्न-भिन्न गुणों के आलंकारिक प्रतिनिधि के रूप मे हैं। दूसरे विद्वानों के मत मे, ब्लूमफील्ड भी उनमे हैं, ऋग्वेद के सूक्त उस प्राचीन असंस्कृत जाति के यज्ञ के निमित्त बनाए गए सूक्त हैं जो कर्मकाण्ड को विशेष महत्त्व देती थी। वर्गेन का मत है कि ये सब आलंकारिक भाषा मे लिखे गए हैं। प्रसिद्ध भारतीय भाष्यकार सायण सूक्तों मे वर्णित देवताओं की प्राकृतिक व्याख्या को स्वीकार करता है और इसीका समर्थन आधुनिक काल के यूरोपियन विद्वानों ने भी किया है। सायण ने कभी-कभी इन सूक्तों की व्याख्या प्राचीन ब्राह्मणग्रन्थों के धर्म के भाव को लेकर भी की है। विभिन्न प्रकार के ये सब मत एक-दूसरे के विरोधी हो यह बात नहीं, क्योंकि वे सब ऋग्वेद के सूक्तसंग्रह के विषय-स्वरूप की ओर निर्देश करते हैं। ऋग्वेद एक ऐसा ग्रन्थ है, जिसमे पीढ़ी दर पीढ़ी के विचारकों के विचार अंकित हैं और इसीलिए उसके अन्दर भाँति-भाँति के विचारों का संचय सन्निहित है। मुख्य रूप से हम कह सकते हैं कि ऋग्वेद निश्चल एव सरल धर्म का प्रतिपादन करता है। सूक्तों का बहुत बड़ा समूह सादा और सरल है, जो एक ऐसी धार्मिक चेतना की अभिव्यक्ति करता है, जो परवर्ती समय के छल-कपट से सर्वथा शून्य थी।

ऋग्वेद^१ में ऐसे सूक्त भी हैं जो परवर्ती औपचारिक ब्राह्मण्य को के वास्तव में हैं। कुछ ऐसे सूक्त हैं विशेषरूप ॥ अंतिम महत्त्व में, जिनमें जगत का उद्देश्य और उसका अर्थ मनुष्य का स्थान इस विषय पर किए गए चतुर्थ विचारों के परिपक्व परिणाम लिए हुए हैं। ऋग्वेद के कुछ सूक्तों में वर्णित एकेश्वरवाद उन सूक्तों की विशेषता है। इसमें सन्देह नहीं कि कभी इनका प्रकार के देवता "यापक ब्रह्म के ही भिन्न भिन्न नाम एवं अभिव्यक्ति के रूप में थे।" किंतु इस प्रकार का एकेश्वरवाद आज तक आधुनिक जगत् के तीव्र मम-स्पर्शी एकेश्वरवाद के समान नहीं है।

महान् भारतीय विद्वान् योगी श्री अरविन्द घोष की सम्मति में वेद रहस्यमय सिद्धांतों एवं गूढ़ दार्शनिक ज्ञान से भरे हुए हैं। उनके मत में सूक्तों में वर्णित दैवता मनोवैज्ञानिक व्यापारों के सबेते हैं। मूल मेधा को उपलक्षित करता है अग्नि इन्द्रा का और सोम मनोभावों को। अरविन्द के मत में वे एक रहस्यपूर्ण धर्म हैं जिसकी तुलना प्राचीन ग्रीस के आरफिक और इयूसिनियन सम्प्रदायों के साथ की जा सकती है। एक प्रकल्पनात्मक सिद्धांत जो प्रस्तुत करता है यह है कि ऋग्वेद स्वयं एक उपयोगी प्रामाणिक ग्रन्थ है जो आज हम उपलब्ध है और जो प्राचीनकाल की उसी मानवीय विचारधारा का है जिसके प्राचीन ऐतिहासिक इयूसिनियन और आरफिक रहस्य विनष्ट होते हुए ध्वजोपमात्र रह गए हैं जबकि मनुष्य ज्ञान के आध्यात्मिक एवं मनो-वैज्ञानिक ज्ञान को महत्त्वपूर्ण आकृतियों एवं संकेतों में छिपाया गया था कि ही कारणों से जिनका आज निणय करना कठिन है और इस प्रकार धर्मभ्रष्ट व्यक्तियों से बचाकर केवल धर्म में दीक्षितों के प्रति उनका प्रकाश किया गया। रहस्यवादी मोगिया का एक मुख्य सिद्धांत यह था कि आत्मज्ञान एवं देवताओं के विषय के सत्यज्ञान को पवित्र समझ कर गुप्त रखा जाए। वे समझते थे कि यह ज्ञान साधारण मनुष्य के अयोग्य ही नहीं अपितु सम्भवतः अनधकारी भी हो सकता है और उसका दुरुपयोग भी हो सकता है और यदि असम्यक् गवार और अपवित्रात्माओं को प्रकाश प्रदान किया जाएगा तो उसकी धार्मिकता नष्ट हो जाएगी। इसीलिए वे बाह्य पूजा को क्रियात्मक रूप में बनाए रखने के पक्ष में थे जोकि धर्मभ्रष्ट के लिए अप्रयुक्त थी और दीक्षित व्यक्ति के लिए आन्तरिक नियंत्रण का विधान थी तथा अपनी भाषा को ऐसे शब्दों एवं मूर्तियों का रूप देने में आ चुके हुए बरिष्ठ व्यक्तियों के लिए उतना ही धार्मिक ग्रन्थ रखता था और साधारण पूजाओं के लिए एक ठोस मूलरूप ग्रन्थ रखता था। बल्कि सूक्तों की भावना एवं रचना इन्हीं सिद्धांतों को लेकर हुई। जब हम देखते हैं कि यह मत केवल आधुनिक यूरोपीय विद्वानों के ही मत के विरुद्ध नहीं है अपितु सायण के परम्परागत भाष्य एवं पूर्वमीमांसा के मत के भी विरुद्ध है क्योंकि पूर्वमीमांसा को वैदिक व्याख्या के लिए प्रमाण समझा जाता है तो हम श्री अरविन्द घोष के मतत्व का अनुसरण करने में हिचकते हैं भले ही उनका मत किन्ना ही सुकल्पित क्या न हो। यह सम्भव नहीं हो सकता कि भारतीय विचार की समस्त उन्नति बल्कि सूक्तों के उच्चतम आध्यात्मिक सत्यों से उत्तरकर शन शन गिरती

१ देखें ऋग्वेद १ १६४-४६ और १७-७१।

२ आन खण्ड १ पृष्ठ ६०।

चली जाए। मानवीय विकास के सामान्य नियम के अनुसार यह स्वीकार करना तो सरल है कि परवर्ती धर्म और दर्शन असंस्कृत सकेतो एव आचार-सम्बन्धी मौलिक विचारों से और प्राचीन मानवीय मस्तिष्क की उच्च आकाक्षाओं से उदित हुए, बजाय इसके कि उनके विषय में यह धारणा की जाए कि प्रारम्भ में प्राप्त पूर्णता से अवनति के रूप में ये उत्पन्न हुए।

वैदिक सूक्तों के भाव की व्याख्या करने में हम ब्राह्मणों एव उपनिषदों के मत को स्वीकार करना अधिक उचित समझते हैं, क्योंकि ये तुरन्त उनके पश्चात् आए। ये अर्वाचीन ग्रन्थ वैदिक सूक्तों की परम्परा के अन्दर हैं और उनका विकसित रूप हैं। हम देखते हैं कि पहले बाह्य जगत् की शक्तियों की पूजा करते करते उपनिषदों का आध्यात्मिक धर्म उन्नत हुआ तो यह बात सरलता से समझ में आ सकती है, क्योंकि धार्मिक उन्नति का स्वाभाविक नियम ऐसा ही है। इस पृथ्वी पर हर जगह मनुष्य बाह्य जगत् से चलकर आभ्यन्तर की ओर आता है। उपनिषदें प्राचीन प्रकृति-पूजा की ओर ध्यान न देकर मात्र वेदों में सकेत रूप में निविष्ट उच्चतम धर्म को ही विकसित करती हैं। यह व्याख्या आधुनिक ऐतिहासिक विधि और प्रारम्भिक मानव-संस्कृति के सिद्धान्त से विलकुल संगति खाती है और सायण द्वारा प्रतिपादित-प्रतिष्ठित भारतीय मत के भी सर्वथा अनुकूल है।

४

दार्शनिक प्रवृत्तियाँ

ऋग्वेद में हमें आदिम, किन्तु कविहृदयों के भावोत्तेजित, उद्गार मिलते हैं, जिनसे विदित होता है कि वे इन्द्रियों एव बाह्य जगत् के विषय में उठनेवाली अदम्य आशकाओं से मुक्ति पाने की खोज में थे। ऋग्वेद के सूक्त इस अर्थ में दार्शनिक हैं कि वे ससार के रहस्य की व्याख्या किसी अतिमानवीय अन्तर्दृष्टि अथवा असाधारण दैवी प्रेरणा द्वारा नहीं, किन्तु स्वतन्त्र तर्क द्वारा करने का प्रयत्न करते हैं। वैदिक सूक्तों में बुद्धि का जो प्रकाश मिलता है वह सर्वत्र एक-सा नहीं है। ऐसे भी भावुक व्यक्ति थे जिन्होंने केवल आकाश के सौंदर्य पर और पृथ्वी की अद्भुत वस्तुओं पर विचार करके वैदिक सूक्तों के निर्माण द्वारा अपनी आत्मा के बोझ को हल्का किया। भारतीय-ईरानी देवता यथा, द्यौ, वरुण, उषा, मित्र आदि उनकी काव्यमय चेतना की उपज हैं। अधिक क्रियाशील वृत्ति वाले अन्य लोगों ने दृश्य जगत् को अपने-अपने प्रयोजनों के अनुकूल बनाने का प्रयत्न किया। जगत् का ज्ञान उन्हें जीवन का मार्ग प्रदर्शित करने में अधिक उपयोगी सिद्ध हुआ। विजय और युद्ध के काल में इन्द्र जैसे, उपयोगितावाद में उपयुक्त, देवताओं की कल्पना की गई। मौलिक दार्शनिक प्रेरणा एव इस जगत् के निजी स्वरूप को जानने और समझने की आकाक्षा केवल इसी विप्लव एव संघर्षकाल के अन्त में प्रकट हुई। यही काल था जब मनुष्यों ने शान्ति से बैठकर उन देवी-देवताओं के बारे में, जिन्हें वे अज्ञान के कारण पूजते रहे थे, शका करना और जीवन के रहस्यों पर विचार करना प्रारम्भ किया। यही वह काल था जब ऐसी आशकाएँ उठीं जिनका समाधान मानव-मस्तिष्क ठीक-ठीक नहीं कर सका। वैदिक कवि घोषणा करता है, "मैं नहीं जानता कि मैं क्या हूँ, मेरा

रहस्यमय, आवृद्ध मन इधर उधर भटकता है।' यद्यपि यथाप दशनान के प्रचुर प्रागे चलकर फूटते हैं, फिर भी जीवन का जो स्वरूप ब्रह्मिक मूर्तों के वाक्य एवं कमकाण्ड मप्रति बिम्बित होता है वह गिनाग्र है। जिस प्रकार काल्पनिक इतिहास पुरातत्त्व विज्ञान रसविद्या रसायनशास्त्र और फलित एवं गणित ज्योतिष आदि विज्ञानों से पहले धाती है इसी प्रकार पुराणविद्या और कविता दानशास्त्र एवं भौतिक विज्ञान से पहले धाती है। दानशास्त्र-सम्बन्धी मानसिक प्रेरणा सबसे पहले पुराणविद्या और धर्म के रूप में अभिव्यक्ति होती है। परमसत्ता के विषय में साधारण जनता के अन्दर फैल हुए विश्वासों के सम्बन्ध में जो भा प्रान उभते हैं उनका उत्तर वही पुराणशास्त्रों व धर्मग्रन्थों में मिलता है। ये सब कल्पना का उपज हैं जिसके आधार पर वास्तविक जगत के कारणों की कल्पना समक व्याख्या स्वीकार कर ली जाती है। फिर गन-शन जैसे तक कल्पना को देवा देना है एक प्रयत्न किया जाता है जिससे उस नित्य एवं स्थायी तत्त्व को पहचाना जा सके जिससे जगत का सब पदार्थ उत्पन्न हुए हैं। विश्वविज्ञान-सम्बन्धी कल्पनाएँ पौराणिक धारणाओं का स्थान ले लेती हैं। जगत के स्थायी अवयवों को देवताओं का रूप दे दिया जाता है और इस प्रकार विश्वविज्ञान और धर्म में परस्पर भ्रमात्मक सम्मिश्रण होता प्रतीत होता है। विचार की प्रारम्भिक अवस्थाओं में जो हम ऋग्वेद में मिलती हैं पुराणविद्या विश्वविज्ञान और धर्म एक दूसरे के अन्दर मिश्रित रूप में मिलते हैं। यहाँ पर सक्षम म ऋग्वेद के सूक्तों के अभिमतविषयों का चार भिन्न गीतों की अर्थात् परमायविद्या (ब्रह्मज्ञान) विश्वविज्ञान नीतिशास्त्र और परलोकविज्ञान के अन्तर्गत वर्णन करना उचित होगा।

५

परमायविद्या

अनेक गताग्रिधो में विकसित हुई धार्मिक प्रगति कोई ऐसा सरल और विशद सम्प्रदाय नहीं हो सकता कि उसकी परिभाषा एवं वर्गीकरण आसान काम समझा जा सके। ब्रह्मिक सूक्तों का विस्मयकारी पक्ष उनका बहुदेववादी स्वरूप है। अनेक देवताओं का नाम व उनकी पूजा का विधान उनमें मिलता है। तो भी कुछ ऐसे सूक्त हम अचम्भ में डाल देते हैं जिनमें उच्च क्रांति के दार्शनिक भाव पाए जाते हैं और जिनके असंस्कृत बहुदेवतावाद से एक नमबद्ध दान में परिणत होने में अधिक से अधिक सम्बा समय लगा होगा। ऋग्वेद के सूक्तों द्वारा प्रतिपादित धर्म के जो तीन स्तर स्पष्ट रूप से दिखाई देते हैं वे इस प्रकार हैं—प्राकृतिक बहुदेवतावाद एवेष्टवरवात् और अद्वैतवात्।

इस विवेचना में एक महत्त्वपूर्ण विषय जो ध्यान में रखने योग्य है वह यह है कि देव गान अपने स्वरूप में इतना अधिक आन्तिजनक है और इसका प्रयोग कितने ही भिन्न भिन्न पदार्थों का संकेत करने के लिए किया गया है।^१ देव वह है जो मनुष्य को देता है।^२

१ निरुक्त कथा है देश दानादा दीपनादा पाताना सुस्थानो वा भवति (७ १५)।

२ हम इसकी तुलना अनेकी शब्द लेने के साथ कर सकते हैं जिसका मूल अर्थ था रोटी बनाने वाली। लाट शब्द का भी विकास लगभग जैसा ही था, अर्थात् रोटी का संरक्षक।

वह समस्त विश्व को देता है। विद्वान् पुरुष भी देव है, क्योंकि वह अपने अन्य साथी-मनुष्यों को विद्या या ज्ञान का दान देता है।^१ इसी प्रकार सूर्य, चन्द्रमा और आकाश भी देव हैं, क्योंकि वे समस्त सृष्टि को प्रकाश देते हैं। पिता, माता और आचार्य भी 'देव' हैं।^२ अतिथि भी एक देव है। हमें यहाँ केवल 'देव' शब्द के उस भाव से मतलब है जो ईश्वर के आधुनिक भाव को व्यक्त करता है। इससे तात्पर्य है, दिव्यगुणयुक्त अथवा प्रकाशमान।

मानव-मस्तिष्करूपी कारखाने में देवमाला के निर्माण की पद्धति ऋग्वेद में जैसी स्पष्ट देखी जाती है वैसे अन्यत्र नहीं मिल सकती। हमें इसमें मानवीय मानस की एक प्रातः-कालीन स्वाभाविक नवीनता एवं उज्ज्वलता मिलती है जो अभी तक पुराने रीति-रिवाजों और नियत परिपाटी से म्लान नहीं हुई थी। विचारधारा के इतिहास में प्रारम्भ नामक कोई विषय नहीं होता, इसलिए कही न कही से तो हमें चलना ही होता है। वैदिक देवताओं के, प्राकृतिक शक्तियों से, साम्य स्थापित करने के समय से ही हम प्रारम्भ कर सकते हैं और निर्देश कर सकते हैं कि किस प्रकार शनैः-शनैः उन प्राकृतिक शक्तियों को ही साधुवृत्त एवं अतिमानवसत्ता का रूप दे दिया गया। वैदिक सूक्तों के प्राचीनतम ऋषि प्राकृतिक दृश्यों को देखकर अपने सरल स्वभाव के कारण अनायास ही अत्यन्त प्रफुल्लित हो उठते थे। विशेषकर कवि-स्वभाव होने के कारण उन्होंने प्राकृतिक पदार्थों को ऐसे प्रगाढ़ मनो-भावों और कल्पना-शक्ति द्वारा देखा कि उन्हें वे आत्मा की भावना से परिपूर्ण प्रतीत होने लगे। वे प्रकृतिप्रेम से अभिज्ञ थे और इसलिए सूर्योदय एवं सूर्यास्त के अद्भुत दृश्यों में खो गए, क्योंकि ये दोनों ही रहस्यमयी प्राकृतिक घटनाएँ हैं, जो आत्मा को प्रकृति के साथ जोड़ देती हैं। उनके लिए प्रकृति एक जीवित सत्ता थी, जिसके साथ वे प्रेम-सम्बन्ध जोड़ सकते थे। प्रकृति के कुछ उज्ज्वल स्वरूप एक प्रकार से द्युलोक के ऐसे झरोखे थे जिनमें से देवी शक्ति नीचे के ईश्वर-विहीन जगत् को आकृति-सी प्रतीत होती थी। चाद और तारे प्रगाढ़ समुद्र और अनन्त आकाश, सूर्योदय और रात्रि का आगमन इन सबको देवी घटना समझा जाने लगा। वैदिक धर्म का प्रारम्भिक रूप इसी प्रकार की प्रकृति की पूजा था।

शीघ्र ही चेष्टाविहीन विचार ने आर्य लोगों के जीवन में प्रवेश किया। एक स्वाभाविक प्रयत्न इस दिशा में होने लगा कि पदार्थों के आभ्यन्तर स्वरूप में प्रवेश किया जाए। मानव ने अपने ही समान देवों की सृष्टि करना प्रारम्भ किया। अविकसित मानव का धर्म ससार में सर्वत्र 'अवतारवाद' (अर्थात् ईश्वर के मानवीय रूप को मानना) के रूप में ही रहा है। हम भौतिक जगत् की अस्तव्यस्तता को मानने को तैयार नहीं हैं। हम भौतिक जगत् को किसी न किसी प्रकार से समझने की कोशिश करते हैं और जीवन के विषय में एक न एक सिद्धान्त भी स्थिर कर लेते हैं, जिसे हम निश्चित रूप से यह समझ लेते हैं कि इससे अधिक अच्छा दूसरा सिद्धान्त नहीं होगा। स्वभावतः ही हम अपने सकल-शक्ति-रूपी साधन को आगे बढ़ाकर घटनाओं का समाधान उनके आध्यात्मिक कारणों द्वारा

१. विद्वानो हि देवाः ।

२. मातृदेवो भव, पितृदेवो भव, आचार्यदेवो भव ।

एव दार्शनिक विचारों में इतना साम्य और वन्धुत्व दिखाई देता है। डाक्टर मिल्स का कहना है कि “पारसियों का धर्मग्रन्थ, जिन्दावस्ता, वेदों के जितना सन्निकट है उतने निकट इनके अपने सस्कृत के महाकाव्य भी नहीं है।” दोनों धर्मग्रन्थों में भाषा-सम्बन्धी अन्तर्निहित अविच्छिन्नता पाई जाती है। जत्र आर्य-जाति के लोग पंजाब के मार्ग से भारत में आए, तो उनका भारत के उन आदिवासियों से सामना हुआ जिन्हें उन्होंने दस्यु की सजा दी और जो उनके निर्वाध प्रसार का विरोध करते थे। ये दस्यु लोग कृष्ण वर्ण के थे, गोमास खाते थे और भूत-प्रेत आदि की पूजा करते थे। आर्य लोग इनके सम्पर्क में आकर अपने-आपको इनसे पृथक् रखने के इच्छुक थे। जातिगत अभिमान के कारण और अपनी सस्कृति की सर्वोत्तमता के कारण उत्पन्न हुए, अपने को दस्युओं से पृथक् रहने के, भाव ने ही आगे चलकर जात-पात के भेद-भाव का रूप धारण कर लिया। अपने धर्म को पवित्र रखने और उसे भ्रष्टता से बचाने की चिन्ता ने ही आर्यों को अपने पवित्र धार्मिक साहित्य को एकत्र करने की ओर अग्रसर किया। ‘संहिता’ शब्द से, जिसका अर्थ है सकलन अथवा संग्रह, संकेत मिलता है कि ऋग्वेद के सूत्र उस समय संग्रह किए गए जबकि भारत की भूमि पर आर्यों का अनार्यों के साथ सम्पर्क हुआ। हम वैदिक देवताओं की रूपरेखा उन भारतीय-ईरानी देवताओं के साथ प्रस्तुत करेंगे जो दोनों वधु-जातियों में परस्पर अलग होने से पहले समान रूप से मान्य समझे जाते थे।

इस ससार की अपूर्णता की भावना, मनुष्य की दुर्बलता, और एक उच्च आत्मा की आवश्यकता—जो पथप्रदर्शक, सच्चा मित्र और एक ऐसा आधार बन सके जिसका आश्रय मनुष्य ले सके और जिससे वह विपत्ति में अपील कर सके—यह सब व्यथित हृदय के पक्ष में स्वाभाविक है। उस प्रारम्भिक काल में अनन्त के प्रति इस प्रकार की आकांक्षा को सिवा असीम और जाज्वल्यमान द्यूलोक के और कोई कल्पना इतनी अच्छी तरह सन्तुष्ट नहीं कर सकती थी। सूर्य, चन्द्रमा और तारागण स्थान-परिवर्तन कर सकते हैं, आवी-तूफान आ सकते हैं और मेघ भी मड़राकर विलुप्त हो सकते हैं किन्तु अनन्त आकाश

नृवशवेत्ता विद्वान् जातियों का एक विभिन्न वर्गीकरण स्वीकार करते प्रतीत होते हैं। कुछ विद्वान् आर्यजाति को द्यूटनिक, अथवा नारडिक जाति के समान मानते हैं। किन्तु हमें यहाँ इनसे कुछ मतलब नहीं है। भारतीय विचारधारा के इतिहास का प्रारम्भ वहाँ से होता है जब मध्य-एशिया के निवासी आर्य-जाति के लोगों ने अपने को दो विभागों में विभक्त कर लिया और एक तो अफगानिस्तान के मार्ग से भारत में आ बना और दूसरा ईरान कहानेवाले भू-भाग में फैल गया।

१. इन आर्य कहलानेवाले लोगों के इतस्तत् भ्रमण का व्योरा उस सामग्री के आधार पर जो आज हमें उपलब्ध है, कुछ निश्चित रूप से नहीं दिया जा सकता। वैदिक सूक्त सामाजिक जीवन की उस परवर्ती अवस्था को अभिव्यक्त करते हैं जबकि सरकृत बोलचाल की भाषा थी और आर्यजाति अनेक शाखाओं में बँटी हुई थी। न ही हम यह स्वीकार करने को उद्यत हैं कि द्रविड़ लोग भारत के आदिमवासियों में थे। ऐसा प्रतीत होता है कि द्रविड़ लोग आर्य लोगों की अपेक्षा बहुत पहले भारत में आए थे और उन्होंने आर्यों के आगमन से पूर्व अपनी सभ्यता को जमा लिया था। यह सत्य है कि आर्य-सभ्यता पर पड़ा। उन असह्य वन्य जातियों के लोग, जो आज भी दुर्गम पर्वतीय प्रदेशों में निवास करते हैं, सम्भवतः भारत के आदिम निवासी थे।

सना स्थिर रहता है। यो 'देव' भारतीय ईरानी देवता ही नहीं है, किन्तु भारतीय यूरोपीय भी है। यूनान देव म यह जीवस के नाम म विद्यमान है इटली म जुपिटर (द्योस्तिना धनोय का पिता) और ट्यूटनिक बय जातियो म टार और टयार्ड के रूप म। देव 'अग्नि' का प्रारम्भिक अर्थ है उज्ज्वल और आग चतुर यह सभी प्रकाशमान तत्त्वों के लिए यथा मूल आकाश (धुलाक) न त्वगण सूर्योदय और दिन आग्नि के लिए प्रयाग म घाने लगा। यह समस्त उज्ज्वल पदार्थों को प्रकट करनेवाली परिभाषा के रूप म परिणत हो गया। पृथ्वी को भा गोघ ही पृथ्वी मान लिया गया। 'गुरु' गुरु म सम्भवत आकाश एव पृथ्वी विस्तृतता चौलाई और उत्पन्न क्षमता आदि अपने भौतिक रूपों को ही अभिव्यक्त करते थे।^१ मधु देनेवाला दूध से पूज्य ऐसे गुण भूमि के कह जात थे। किंतु सबसे पहले धुलाक और पृथ्वी-लोक को ही मानवीय गुणों म युक्त रूप दिया गया जैसे ह्लास न होनेवाला पिता माता आग्नि। उपकारिता सवन्ता धर्मात्मा इन आदि जैसे आचार सम्बन्धी गुण भी उसमें और जोड़ दिए गए।^२ यह हा सकता है कि इस विषय में धीरे धीरे प्रगति हुई अर्थात् भौतिक अवस्था से चेतनत्व और चतनत्व से देवीय रूप तक पहुँचा गया। पृथ्वी और धुलाक-जिनकी सबसे पहले प्राचीन समय म ससार म सबस पूजा हाती थी यद्यपि गुरु गुरु म वे अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखत थे—'गीप्र' ही एक प्रकार के बवाहिन बधन म बध गए। पृथ्वी को फलदायिनी मा के समान माना जान लगा जिसमें आकाश या धुलाक बीज वपन करके उसे गर्भित करता है। होमरिक छंदो म भूमि का देवतामा की माता और नक्षत्र मण्डल मण्डित धुलाक की पत्नी के रूप में सम्बोधित किया गया है। भूमि और धुलाक सत्य के माता पिता-सुरूप हैं, जो सब प्राणियों को जीवन देते हैं और उन्हें जीवन निर्वाह के साधन प्रदान करते हैं। ऋग्वेद म उन्हें प्रायः स्त्रियों की सत्ता से सम्बोधित किया गया है अर्थात् सत्ताएँ दी हैं किन्तु वे एक ही साम्राज्य प्रत्यय की अभिव्यक्त करती हैं। ये सबके लिए एक समान माध्यम हैं—सूय सूर्योदय आग्नि वायु और वर्षा ये सब उनकी सत्तति हैं। वे मनुष्यों एवं देवताओं दोनों के माता पिता हैं।^३ ज्योही देवा की सख्या बढ़ने लगी, प्रश्न उत्पन्न हुआ कि धुलाक और पृथ्वी का निर्माण किसने किया? देवों में वह अवश्य ही सबस चतुर कारीगर होगा जिनमें उन अमलकारी और प्रकाशमान धुलाक और पृथ्वी को उत्पन्न किया जो सब पदार्थों म उल्लास पदा करते हैं और जो अपनी मेधा के बल से उन दोनों दिव्य पदार्थों का मापता है और उन्हें नित्य एवं स्थायी आधारों पर स्थिर रखता

१ 'निब' चमकना।

२ १ १६ २ १ १८७ ५ ४ ५८ ३ ६ ७ १-२।

३ १ १५६ १ १ १६ १ ४ १६ २, ६ ७, ६।

४ दसों मैसमूलर कुल शिल्पिण्य न्हटकैन इटलीव भन! पृष्ठ १५६।

५ १ १८५ ४ १ १५६, १-२ १ १०६, ३ ३ ३, ११ ४ ५६ २ ६ १७ ७ ७
५३ १-२ ६ ८५, १७ १ १, ७ १० ३५ ३ १ ६४, १४ १० ६५, ८ १० ११, ६।

है।^१ इस प्रकार की सृजनशक्ति अग्नि,^२ इन्द्र,^३ अथवा सोम^४ में बताई गई। इसी प्रतिष्ठित वर्ग में अन्य देव भी आ जाते हैं।^५

वरुण आकाश का देवता है। यह शब्द 'वर्' धातु से निकला है, जिसका अर्थ है ढक लेना अथवा घेरना (पूर्ण कर लेना)। यूनान के आरणीस और जिन्दावस्ता के अहुरमज्दा के साथ इसका तादात्म्य है। उसका भौतिक उत्पत्तिस्थान प्रत्यक्ष है। वह आच्छादन करनेवाला अथवा लपेटनेवाला है। वह आकाश के तारामण्डित विस्तृत क्षेत्र को 'मानो एक लम्बे चौड़े से समस्तजीव-जन्तुओं एवं उनके निवासस्थानों सहित आच्छादित करता है।'^६ मित्र उसका बराबर का साथी है। वरुण और मित्र जब एकसाथ प्रयुक्त किए जाते हैं तो दिन-रात एवं अन्धकार व प्रकाश का बोध कराते हैं। वरुण के व्यक्तित्व को शनै-शनै परिवर्तित करते-करते आदर्श रूप दे दिया गया। यहाँ तक कि वह वेदों का अत्यन्त सदाचारी देवता माना जाने लगा। वह समस्त विश्व का निरीक्षण करता है, पापियों को दण्ड देता है और जो उससे क्षमा-प्रार्थना करते हैं, उनके पापों को क्षमा कर देता है। सूर्य उसके चक्षु है, आकाश उसके वस्त्र है, और तूफान उसका निःश्वास है।^७ नदियाँ उसीकी आज्ञा से बहती हैं,^८ सूर्य चमकता है, नक्षत्र और चन्द्रमा अपनी-अपनी परिधियों में उसीके भय से स्थित रहते हैं।^९ उसीके नियम से द्युलोक और पृथ्वी अलग-अलग वर्तमान हैं। वही भौतिक एवं नैतिक व्यवस्था को सभाले हुए है। वह चंचलचित्त न होकर धृत्वत, अर्थात् दृढ़ सकल्पवाला है। अन्यान्य देवता उसकी आज्ञा का पालन करते हैं। वह सर्वज्ञ है और इसलिए आकाश में पक्षियों की उड़ान का ज्ञान रखता है, समुद्र में जहाजों के मार्ग का और वायु के मार्ग का भी ज्ञान रखता है। बिना उसके जाने कोई चिड़िया तक नहीं गिर सकती। वही परम ईश्वर है, देवों का देव, अपराधियों के लिए कठोर और पश्चात्ताप करनेवालों के लिए दयालु है। वह जगत् के सदाचार-सम्बन्धी नित्य-नियमों के, जिनका विधान उसीने किया है, अनुकूल चलता है, तोभी अपने दयालु स्वभाव के कारण उन्हें भी क्षमा करने को उद्यत है जो उसके नियमों का उल्लंघन करते हैं। "जो पाप करता है, वह उसके प्रति भी कृपालु है।"^{१०} वरुण को सम्बोधित करते हुए जितने भी सूक्त हैं, सबमें हम पापों के लिए क्षमा की प्रार्थना ही पाते हैं, जो अपराधों की स्वीकृति और पश्चात्ताप से श्रोत-प्रोत हैं।^{११} इससे ज्ञात होता है कि आर्यजाति के कविगण पाप के बोध

१. ऋग्वेद, १ १६०, ४, और भी देखें ४ ५६, ३।

२. १ ६७, ३।

३ १० ८४, ४।

४. ६ १०१, १५।

५. ३ ३१, १२।

६. ८ ४१।

७. ७. ८७, २।

८. १. २४, ८, २ २८, ४, ७ ८७, ५।

९. १ २४, १०; १ २५, ६, १ ४४, १४, २ १४, २ २८, ८, ३. ५४, १८; ८: २५, २।

१० ७. ८७, ७।

११. वरुण को लक्ष्य करके लिखा गया निम्नलिखित सूक्त, जिसका म्योर ने पद्य में अनुवाद किया है ('ओरिपटल सस्कृत टेक्स्ट्स', खंड ५, पृष्ठ ६४), यद्यपि अथर्ववेद में से है (४. १६, १-५), फिर भी वैदिक आर्यों के ईश्वर-सम्बन्धी उच्च विचारों को हमारे सामने रखता है।

"ऊपर स्थित महान शक्तिशाली प्रभु हमारे कर्मों को मानो विलकुल पास में हो, इस प्रकार देखता

के भाव एवं उससे छुटकारा पाने की प्राप्ति से अभिन्न थे। वृष्णवी और भागवतो का आस्तिक्यवाद जिसमें भक्ति पर बल दिया गया है, वह वैदिक वरुण की पूजा का ही रूप प्रतीत होता है जिसमें पाप सम्बन्धी नाना एवं उसके लिए दंडीय क्षमा पर विश्वास प्रकट किया गया है। प्रोफेसर मकडानल का कहना है 'वरुण का स्वरूप उच्चतम प्रकार के एवेस्टरवाद में जो दवाय नासक का रूप है उससे सादृश्य रखता है।'

वह नियम जिसका वरुण अभिरक्षक है ऋतु कहलाता है। ऋतु का शासन है वस्तुओं का कायविधि। ऋतु से तात्पर्य साधारणतः सत्र प्रकार के नियमों से है और याम के सबव्यापी भाव का भी यह द्योतक है। इस भाव का सुभाव प्रारम्भ में सूर्य, चन्द्र और नक्षत्रगण की नियमित गतियों एवं दिन और रात के नियमित परिवर्तनों से एवं ऋतुओं के नियमित क्रम के कारण हुआ होगा। ऋतु से तात्पर्य विश्व की व्यवस्था से भी है। हम विश्व में प्रत्येक पक्ष में जो व्यवस्था पाई जाती है वह ऋतु वही कारण है। यह वही नियम है जिसे प्लेटो 'यापक नियम' के नाम से पुकारता है।^१ दृश्यमान जगत उसी ऋतु

है। देवता लोग सबसे बड़ों को पालने हैं, अपने ही मनुष्य पालने बड़ों को छिपाए। जो राजा है जो चलता है उसका स्थान स्थान पर चोरी करके छिपाता है, वह चाहे कैसे ही गुप्त स्थान में छिपे। देवता लोग उनकी गति का पता लगा लेते हैं। जगत् की दो वस्तु मिलकर व्यवस्था करते हैं और वे समझते हैं कि वे अपने हैं। साम्राज्य विना राजा वरुण वगैरे विद्यमान है और उनकी सब योजना प्रकट हो जाती है। यह पृथ्वी उम प्रभु का है यह विस्तृत अनन्त आकाश भी उसी का है। दोनों समुद्र (अथवा) जल के अन्तर विश्राम करते हैं और सब भाँति उस दोरे को देखते हैं निवास करता है। जो कोई दूर आकाश में भागकर अपना माग बनाना चाहता हो वह वरुण राजा की पट्ट से बचकर नहीं निकल सकता। उत्तर गुप्त आकाश में उतरकर हम समस्त जगत् का चारों तरफ घूमते हैं उनकी सहस्रों आँखें समस्त के परले छोर तक को नाप सकती हैं। आरिखलोक एवं पृथ्वीलोक में जो कुछ भी है और जो कुछ आरिखलोक से भाँते हैं वरुण राजा को वह सब प्रत्यक्ष है। हरेक मरणधर्मा यज्ञ का पत्ता का निरन्तर भपको को वह गिनता है वगैरे यापक देह को ऐसे सभाषता है जैसे जुहारी पाना फैकता है। हे प्रभु दुष्टों को धामने के विषयों जगत् तुम फैकते हो जगत् में सब अनाथवाणी पस पाए कि तुम सत्यवाणी उत्सव बने रहें।'

फिर मैं कैसे वरुण के समाप पट्ट सफल हूँ? क्या वह मरी आहुति को बिना क्रोध किए स्वीकार करेगा? न कब उसे शांत मन से सन्तुष्ट देखूँगा?

मैं पूजना हूँ वह वरुण। वह पालने का इच्छा से कि वह मेरा पाप है, मैं विद्वानों से पूजने जाता हूँ और महात्माओं के पास आकर पूजना हूँ। सब मुझे एक ही बात कहते हैं 'अथवा वह वरुण है जो तुमसे नागत है।

वरुण। क्या यह पुराने पाप के कारण है जो तुम अपने उस भित्त को जो तुम तुम्हारी प्रशंसा करता है पालना चाहते हो? मुझे क्याभी है अवेचन प्रभु और मैं पाप से मुक्त होकर राजा तुम्हारी प्रशंसा करने लग जाऊँगा।

हमें अपने पूर्वजों के पापों से मुक्त करो और उन पापों से जो दूर रहा जो हमने हम शरीर द्वारा किए हैं।

'हे वरुण। यह मेरा अपना जानबूझकर किया हुआ कर्म नहीं है यह अनजान हो गया यह भ्रमाला मिलनेवाला आकस्मिक या कष्ट का एक पुत्र का पाप जो बिना बिचारे फैका गया।'

१. ब्रह्मिक माध्योर्ध्वीय। पृष्ठ ३।

२. इत्यत्र दर्शनात्मक की मानान्य प्रस्थापनाओं को वह स्वरूप देता है। सृष्टि एवं मर्त्य की उत्पत्ति

की छायामात्र है जोकि एक स्थिरसत्ता है और सब प्रकार की उथल-पुथल एवं परिवर्तन की विक्रियाओं में अपरिवर्तित रहती है। 'व्यापक नियम' विशिष्ट पदार्थ से पूर्व विद्यमान रहता है और इसीलिए वैदिक ऋषि का विचार है कि ऋत प्रत्येक घटना के प्रकाश में आने से पूर्व विद्यमान रहता है। ससार के परिवर्तनशील रूप निरन्तर रहनेवाले ऋत की ही भिन्न-भिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं। और इसलिए ऋत को सबका जनक कहा गया है। "मरुद्गण ऋत के ही दूरस्थस्थान से निकलते हैं।" विष्णु ऋत की अविकसित अवस्था का नाम है।^१ द्युलोक और पृथ्वी भी ऋत के ही कारण द्युलोक और पृथ्वी कहलाते हैं।^२ अपरिवर्तनीय सत्ता के रहस्यपूर्ण भाव के चिह्न सबसे पूर्व यही दिखाई देते हैं। यथार्थ सत्ता अपरिवर्तनीय कानून है। जो दिखाई देता है वह अस्थायी प्रदर्शन है, एक अपूर्ण नकल है। यथार्थ सत्ता वह है जिसमें विभाग अथवा परिवर्तन नहीं हैं जबकि अन्य सब परिवर्तनशील और नश्वर हैं। शीघ्र ही विश्व की यह व्यवस्था एक परम ईश्वर की स्थिर इच्छा के रूप में परिणत हो जाती है, जो सदाचार एवं साधुता का भी नियम है। देवता भी इसका अतिक्रमण नहीं कर सकते। ऋत (विकालाबाधित सत्यरूपी नियम) के भाव में भौतिक से दैवीय विकास को हम देख सकते हैं। ऋत का मौलिक तात्पर्य था, 'ससार, सूर्य चन्द्रमा, नक्षत्रगण, प्रातः काल, सायंकाल एवं दिन और रात की गति का नियमित मार्ग।' शनैः-शनैः यह एक ऐसे सदाचार के मार्ग, जिनका अनुसरण मनुष्य को करना चाहिए, और साधवाचार के नियम के अर्थों में व्यवहृत होने लगा जिनका पालन देवताओं के लिए भी आवश्यक है। "सूर्योदय ऋत के मार्ग का अनुसरण करता है जो ठीक मार्ग है, मानो वह पहले से ही उन नियमों को जानता था। वह देशों का अतिक्रमण कभी नहीं करता। सूर्य भी ऋत के मार्ग का अनुसरण करता है।"^३ समस्त विश्व-ब्रह्माण्ड ऋत पर आश्रित है और इसीके अन्दर रहकर गति करता है। ऋत के इस भाव से हमें बड्सर्वर्थ का कर्तव्य के प्रति कहा हुआ निम्नलिखित वाक्य स्मरण हो आता है :

तू ही तारागण को विपरीत मार्ग में जाने से बचाता है।

और अत्यन्त प्राचीन द्युलोक भी तेरे द्वारा ही स्फूर्तिमान व बलशाली है।

भौतिक जगत् में जिसे कानून कहा जाता है सदाचार-जगत् में उसे ही धर्म कहते हैं। सदाचारी जीवन के सम्बन्ध में जो यूनानी विद्वानों का विचार है कि वह एक व्यवस्था-पूर्ण और समतायुक्त विषय है, उसी भाव की झलक यहाँ मिलती है। वरुण, जो पहले भौतिक जगत् का रक्षक समझा जाता था, सदाचार की व्यवस्था का संरक्षक—'ऋतस्य गोप'—और पाप के लिए दण्ड देनेवाला बन गया। कितनी ही अवस्थाओं में देवताओं से

से पूर्व वर्तमान ईश्वर।^४ मैं इस उद्धरण के लिए प्रोफेसर जे० एम० मैकजी का कृतज्ञ हूँ। चीनी सत लाओ त्मु, सुट्टि में व्याप्त एक विशेष व्यवस्था (अर्थात् ताओ) को स्वीकार करता है, जो उनके नीति-शास्त्र, दर्शन एवं धर्म का नींव है।

१ ४. २१, ३।

२ १. १५६, ३।

३. १०. १२१, १।

४. १. २४, ८, हेराक्लिटस कहता है, "हेलिओम (सूर्य) अपनी परिधि का अतिक्रमण नहीं करता।"^५

५ ४. २३, ६।

प्रायना की जाती है कि हम समागम ले जाए। 'ह इन्द्र' हम श्रुत व माग का निर्देशन करता। जो सप्त बुराईयों से ऊपर यथायथ माग है। 'जैसे ही श्रुत व विचार को धारणाया गया, देव व स्वरूप म भी परिवर्तन हुआ गया। अथवा सार अस्तव्यस्तता एवं उद्विग्नहीन आत्मिक अवस्था में पूर्ण न होकर एक समता के त्रम म और विविध प्रयोजन व अनुसार कायनरता हुआ प्रतीत होता है। जब व भी अविश्वास हम तलचानर अन्तर के विश्वास का टुकड़ा टुकड़ा करने लगता है तब इस प्रकार की भावना हम सात्वता एवं शांति प्रदान करती है तथा सुरक्षा का भाव हमारे मन म आता है। चाह कुछ भी क्या नही हम अनुभव करत हैं कि धर्म-सम्बन्धी एक कानून सत्ताधार व क्षम म वर्तमान है जो प्रकृति म स्थित सुन्दर व्यवस्था व ही अनुकूल है। जैसे सूर्य का अगल अगि उदय होना निश्चित है वम ही धर्म की विजय भी निश्चित है। श्रुत के ऊपर भरासा किया जा सकता है।

मित्रदेव भी वरुण का सहचारी है और साधारणतः उसी व साथ इतकी प्रायना की जाती है। वह व भी व भी सूर्य को और व भी प्रकाश को अभिव्यक्त करता है। वह एक सबद्रष्टा और सत्यप्रिय देवता भी है। मित्र और वरुण दोनों सद्युक्त रूप म श्रुत के संरक्षक हैं और पाप को क्षमा करनेवाले हैं। 'गन शन मित्र का सम्बन्ध प्रातः कालीन प्रकाश के साथ और वरुण का रात्रि के आकाश के साथ हो गया। वरुण और मित्र को आश्रित की सत्ता भी दी जाती है, अर्थात् यह धर्ममण और भय व समान अदिति के पुत्र हैं।

सूर्यदेव सत्ता की प्रकाश देनेवाला है। उसे सम्बोधन करत हुए दस मुख मिलत है। सूर्य की पूजा मनुष्य व मानस व लिए स्वाभाविक है। यह यूनानी धर्म का एक भाव द्यम व भग है। प्लेटो ने अपने 'रिपब्लिक' म सूर्यपूजा को आदर्श बताया है। उसके मत म सूर्य धर्म का प्रतीकस्वरूप है। फारस देश म हम सूर्यपूजा का विधान मिलता है। सूर्य जो सत्ता म प्रकाश एवं जीवन का कर्ता है अतिप्राकृतिक शक्ति से सम्पन्न है। वह समस्त स्थावर और जगम जगत का जीवन है। वह सबद्रष्टा है और ऊपर से चुपके चुपके सारे जगत का पर्यवेक्षण करता है। वह मनुष्यों को अपने अपने कर्मों म प्रवृत्त होने के लिए जगाता है अधकार को दूर करता है और प्रकाश देता है। 'सूर्य दोनों लोकों म सत्ता के लिए मनुष्यों पर निगाह रखते हुए उदय होता है। वह सब स्थावर एवं जगम जगत का रक्षक और मनुष्यों के अध्ये व बुरे कर्मों का साक्षी है।' सूर्य जगत का रचयिता और शासनकर्ता भी है।

सम्पूर्ण ११ सूक्तों में विख्यात सविता भी एक सूर्यदेवता है। स्वर्णाक्षि स्वर्णहस्त और स्वर्णजिह्वा वाले के रूप में उसका वर्णन किया गया है। उसे व भी-व भी ता सूर्य से भिन्न बतलाया गया है यद्यपि व भी-व भी सूर्य के साथ उसका तादात्म्य भी दिखाया गया है। 'सविता केवल दीदीप्यमान दिन के उज्ज्वल सूर्य को ही नहीं अपितु रात्रि व अदृश्य सूर्य को भी दर्शाता है। उसका एक उच्च सदाचारी पक्ष है जिसकी प्रायना परचात्ताप करनेवाले पापी लोग अपने पाप के माजन के लिए परते हैं। जो भा अपराध हमने स्वर्ग

के देवताओं के प्रति किया हो, विचार की निर्वलता के कारण अथवा शारीरिक दुर्बलता के कारण अथवा गर्व के कारण अथवा मनुष्य-स्वभाव के कारण, हे सविता, हमसे उस पाप को दूर करो ।” गायत्री मन्त्र भी सूर्य को सविता के रूप मानकर सम्बोधन किया गया है । “आओ, हम सविता के उस अर्चनीय तेज का ध्यान करें जिससे कि वह हमारी वृद्धियों को ज्ञान के द्वारा प्रकाशित करें ।” यजुर्वेद का मन्त्र, जिसे प्रायः उद्धृत किया जाता है, सविता को ही सम्बोधन करता है, “हे ईश्वर, सविता, सबके स्रष्टा, वाघाओं को दूर करके, हमें जो कुछ कल्याणकारी है उसकी प्राप्ति कराओ ।”

सूर्य ही विष्णु के रूप में सब लोको को धारण करता है ।^१ विष्णु त्रिपाद देवता है जो पृथ्वी, द्युलोक और अन्याय ऊँचे लोको को, जो मरणधर्मा मनुष्यों के इन्द्रियगोचर है, आच्छादित करता है । उसकी महत्ता को पहुँचना कठिन है । “हे विष्णु, हम इस पृथ्वी से तेरे दो ही लोको को जान सकते हैं, किन्तु तेरा अपना जो सबसे ऊँचा स्थान है, उसे केवल तू ही जान सकता है ।” ऋग्वेद में विष्णु को गौण स्थान पर रखा गया है, यद्यपि उसके आगे महान भविष्य है । वैष्णवधर्म का मूल ऋग्वेद में पाया जाता है, जहाँ कि विष्णु को ‘बृहत्-शरीर’ करके कहा गया है, अर्थात् जिसका शरीर बड़ा है, अथवा ससार मात्र जिसका शरीर है, ‘प्रत्येत्याहवम्’, अर्थात् जो भवतो के बुलाने पर आ उपस्थित होता है ।^२ उसके लिए कहा जाता है कि विषदग्रस्त मनुष्य के लिए उसने पृथ्वी को तीन पगो में नाप लिया ।^३

पूषन् सौर जगत् का एक और देवता है । प्रत्यक्ष रूप में वह मनुष्य का मित्र है— चरागाह का देवता अर्थात् पशुओं का संरक्षक । वह यात्रियों और कृषकों का देवता है ।

रस्किन कहता है, “एक यथार्थ विचारक मनुष्य के लिए सूर्योदय से बढ़कर कोई और गम्भीर धार्मिक अनुष्ठान नहीं है ।” असीम प्रभातवेला जो प्रत्येक प्रातःकाल में दिग्दिव्य मे प्रकाश एवं जीवन को प्रक्षिप्त करती है, उपादेवी के रूप में प्रकट होती है, जिसे यूनानी साहित्य में इओस कहा गया है, जिससे प्रातःकाल की उज्ज्वल कन्या के रूप में अश्विनी देवता-युगल एवं सूर्य दोनों प्रेम करते हैं, किन्तु जो सूर्य के सामने तिरोहित हो जाती है जबकि वह अपनी स्वर्णिम किरणों से उसका आलिंगन करना चाहता है ।

लगभग पचास पूरे मन्त्रों में, और बहुत-से अन्य मन्त्रों में भी अश्वरूप से, अश्विनी वन्धुओं की प्रार्थना की गई है ।^४ वे अविच्छेद्य युगल हैं जो उज्ज्वल दीप्ति के स्वामी, शक्तिशाली एवं द्रुतगामी और गरुड के समान वेगवान हैं । वे द्युलोक के पुत्र हैं और उषा उनकी बहन हैं । यह कल्पना की जाती है कि सन्ध्याकाल की घटना उनका मुख्य आधार है । यही कारण है कि हमें दो अश्विनी वन्धु बतलाए गए हैं, जो सूर्योदय और सूर्यास्त के प्रतिरूप हैं । आगे चलकर ये अश्विनी वन्धु देवताओं एवं मनुष्यों के वैद्य बन गए—अद्भुत कार्यकर्ता, एवं वैवाहिक प्रेम और जीवन के रक्षक तथा दलितवर्गों को सब प्रकार के दुःखों से छुटकारा दिलानेवाले ।

१. ४ ५४, ३। २. १ २१, १५४। ३. १. २२, १८, ७ ५६, १-२।

४. १ १५५, ६। ५ ‘मानवे वाधिताय’, ४ ६।

६ ‘अश्विन्यौ’ का शब्दार्थ है धुडसवार ।

हम पहचान ही प्रकृति का वर्णन कर चुके हैं जिसमें अनेक देवताओं की त्रिहृ आदित्य नाम से पुकारा जाता है उत्पत्ति हुई है। अग्नि का अर्थ है अभीम एवं वधनरहित। ऐसा प्रतीत होता है कि यह नाम उस अदृश्य अन्त का है जो हमारे चारों ओर व्याप्त है और जो पृथ्वी से भी दूर अन्त विस्तृत क्षेत्र है अर्थात् मेघमाला एवं आकाश भी प्रकृति हैं। यह उस सरका जो यहां और हम भी परे है अपरिमित आकारस्वरूप है।^१ अदिति आकाश है अदिति मायवर्ती देव भी है अग्नि पिता और माता एवं पुत्र है। प्रकृति सर देवता है और पञ्चजन भी प्रकृति है जो उत्पन्न हुआ है और जो भविष्य में उत्पन्न होगा वह सब प्रकृति है।^२ यहां हम एक व्यापक सबकी इच्छा की पूर्ति करनेवालों, सर्वोत्पादक अन्तर्गत किन्नासी प्रकृति के निजी रूप की पूर्वाभूति होती है जिसे साम्य में भी प्रकृति कहा गया है। यह अनासक्तिमंडर की अन्तर्गत सत्ता की समानांतर है।

प्रकृति का एक महत्वपूर्ण चमत्कार जिसका अन्तरदेशी का पद दिया गया है 'अग्नि' है। अग्नि का महत्व केवल इंद्र के नीचे दूसरे दर्जे पर है जिसे कम से कम २०० मन्त्रों में सम्पादित किया गया है। अग्नि का विचार प्रखर दाहक मूल से उत्पन्न हुआ जो धरती गर्मी से न जनन योग्य पदार्थ को भी जला देता है। यह अग्नि की भांति ही वायु से भी घाई। इसका उदगमस्थान चक्रमक परपर भी है।^३ यह अरणी नामक लकड़ियां से भी निकलती है। ऐसा समझा जाता है कि मानसिखा प्रोमिथियस की भांति अग्नि की आकाश से पृथ्वी पर वापस लाया और मनु लोग^४ को इसकी रक्षा का भार सौंपा। अग्निदेवता के भौतिक स्वरूप का वर्णन इस प्रकार किया जाता है कि उसके पिंगल रंग की दागी है तब जब वह है और जलते हुए दात हैं। लकड़ी और धी उसका भोजन है। वह सूर्य के समान रात्रि के अंधकार को दूर करता हुआ चमकता है। जब वह वना पर आक्रमण करता है तो उसका माग कृष्णवर्ण होता है और उसकी आवाज धुलोक की विजली की आवाज के समान होती है। वह धूमकतु है। हे अग्नि यह काष्ठ जिसे मैं तुम्हें अर्पित करता हूँ स्वीकार करो। इसकी चमक के साथ जलामो और अग्नि पवित्र हुए को ऊपर भेजो प्रपत्नी सदा से आकाशक उच्चतम भाग का स्पर्श करो और सूर्य की किरणों में मिल जाओ।^५ इस प्रकार अग्नि का निवास केवल पृथ्वी पर अग्नीष्टी में अथवा वेणी में ही नहीं किन्तु आकाश में और अंतरिक्ष में भी है उसी प्रकार जिस प्रकार सूर्य और प्रभातवेला एवं वादलों में विजली वतमान हैं। अग्निदेवता ही अग्नि ही परमेश्वर बन जाता है जिसका विस्तार अनंत एवं पृथ्वी दोनों जगहों में है। ज्यों-ज्यों अग्निदेवता का भाव अधिकाधिक अभूतरूप पर उठता गया यह उत्तरात्तर उत्कृष्ट एवं अनौपिक रूप धारण करता गया। इसने देवताओं और मनुष्यों के बीच अन्धस्य हान का एवं सबका सहायक होने का रूप धारण किया। हे अग्नि हम यहां आहुति के लिए वस्त्र को प्राप्त करायो इंद्र का आकाशनाक से और मनुष्यों को वायुलोक में लयामो।^६ मैं अग्नि को अपना पिता करके

१ अग्ने १ ८६।

२ लैटिन भाषा में अग्निस्।

३ २ १२ ३।

४ एक भाति विशेष का नाम।

५ अग्ने २ ६।

६ अग्ने १ ७ ११।

मानता हूँ। मैं उसे अपना बन्धु करके मानता हूँ, अपना भाई और मित्र भी मानता हूँ।”^१

सोम जोकि स्फूर्ति का देवता है, अमर जीवन का दाता है, जिन्दावस्ता के हाओमा के सदृश है और यूनान के ‘डायोनिसस’ के समान है, मदिरा और द्राक्षा का देवता है। दुखी मनुष्य अपने दुखों को भूल जाने के विचार से मत्त होना चाहता है। जब वह पहले-पहल किसी मादक द्रव्य का आश्रय लेता है तो उसे अपूर्व आह्लाद का स्पन्दन अनुभव होता है। इसमें सन्देह नहीं कि वह उन्मत्त हो जाता है। किन्तु वह सोचता है कि यह दैवीय उन्माद है। जिन्हें हम आध्यात्मिक दृष्टि, आकस्मिक प्रकाश, गम्भीरतम अन्तर्दृष्टि, वृहत्तर वदान्यता एवं विस्तृत विचार कहते हैं वे सब आत्मा की दैवीय प्रेरणायुक्त अवस्था के साथ-साथ ही आते हैं। इसमें कुछ आश्चर्य की बात नहीं है कि मदिरा, जो आत्मा को ऊँचा उठाती है, दैवीय स्थिति को प्राप्त हो जाती हो। विटनी का कहना है, “सरलचित्त आर्य लोगो ने, जिनकी समस्त पूजा आश्चर्यमय शक्तियों की और प्राकृतिक घटनाओं की होती थी, शीघ्र ही यह अनुभव किया कि उक्त तरल पदार्थ में आत्मिक शक्तियों को ऊँचा उठाने का सामर्थ्य है और वह एक प्रकार का अस्थायी उन्माद उत्पन्न कर देता है, जिसके प्रभाव में मनुष्य ऐसे-ऐसे कार्य कर डालने की ओर प्रवृत्त हो जाता है और उनके लिए उसमें शक्ति भी आ जाती है, जो उसकी नैसर्गिक शक्ति से बाहर होते हैं, और इसीलिए उन्हें इसमें कुछ दिव्यता की भावना प्रतीत हुई। उनके विचार में यह एक ऐसे देवता-स्वरूप थी जो मद्यपि के अन्दर प्रविष्ट होकर उनमें ईश्वरतुल्य शक्तियों का समावेश कर देती है। और इस शक्ति को देनेवाला वह सोम का पौधा उनके लिए वनस्पति का राजा बन गया तथा मदिरा तैयार करने की विधि पवित्र यज्ञ बन गई। उसके लिए जिन औजारों का प्रयोग किया गया वे भी पवित्र माने जाने लगे। यह सम्प्रदाय अत्यन्त प्राचीन है। इस बात की साक्षी उन उद्धरणों से मिलती है जो पारसियों की अवस्ता में पाए जाते हैं। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि भारत की भूमि पर इसे एक नई प्रेरणा मिली।”^२ इस भूमि पर सोम का पूर्णरूप में मानवीकरण नहीं हुआ। वह पौधा और उसका रस कवि के मानस में इतने स्पष्ट रूप में बैठा हुआ है कि वह उन्हें आसानी से देवत्व प्राप्त नहीं करा सकता। सोम को सम्बोधित मन्त्र उस समय गाए जाने के लिए थे जबकि पौधे से रस निकाला जाता था। “हे सोम! तुम, जिसे इन्द्र के पानपात्र में डाला गया है, पवित्रता-पूर्वक एक अत्यन्त मधुर और उल्लामकारी घारा के रूप में प्रवाहित होओ।”^३ आठवें मंडल के ४८, ३ सूक्त में पूजा करनेवाले उच्च स्वर से हर्ष प्रकट करते हुए कहते हैं, “हमने सोम का पान किया है, हम अमर हो गए, हमने प्रकाश में प्रवेग पा लिया, हमने देवताओं का ज्ञान प्राप्त कर लिया।” इस आध्यात्मिक हर्षोन्माद का शारीरिक उन्मत्तता के साथ मिश्रण केवल वैदिक काल की ही विशेषता नहीं है। विलियम जेम्स हमें बताता है कि

१. ऋग्वेद, १०. ७, ३।

२. ‘जर्नल आफ दि अमेरिकन ओरियंटल सोसायटी’, ३, २६२।

३. ६ : १।

मैं गाम्मन की धनता कुछ कुछ प्रत्यगाभावावधारणियों की धनताओं का समान है। यह समझा जाता है कि हम निम्न गता का भौतिक ज्ञान का आधार प्राप्त कर गये हैं। धार ११ गाम्मन रागनाग्न उपमानों की स्थिति भी प्राप्त कर गये। त्रिगम धारा का दमन और मरुतों की धनता की स्थिति प्राप्त हुआ है। गाम्मन का आधारित करक निमित्त निम्न मू १ मरुत म हम प्राप्त हुआ है कि हमने प्रति मरुत धारा की धनता अनुमान था।

१ गाम्मन मरुत उग जगत् म स्थान दा जहाँ निम्न प्रकाश १। उग धमर और धमिनस्थर ताव ग स्थान दा जहाँ मूय का स्थान है। जहाँ निम्नस्थर का पत्र राग्य करता है जहाँ स्थान का मूय स्थान है जहाँ धमिनतागानेस्थि है वहाँ मुक्त धमरता प्राप्त करता है। जहाँ जीवन धमनरहित है धमरता भी तीव्रता ताव स्थान म जहाँ जगत् प्रकाशमान है उग तोव म मुक्त धमर बनाकर स्थान म। जहाँ इच्छा और धारा ताव बनमान है, जहाँ धमनीत नाम का पत्र हो जहाँ धमन प्रचर माता म उपम पक्ष और प्रगनता ही प्रगनता हा उग ताव म मुक्त धमर कर। जहाँ मूय और धमन है जहाँ ह्य और मूय निवास करत है जहाँ हमारी इच्छाओं की भी इच्छा पूर्ण हो जाती है, वहाँ मुक्त धमरता प्राप्त करता है।

उपर उद्धृत किए गए मामूखन म निम्नस्थर के पुत्र का उत्तर है जो श्रवण का धम है और धम निम्नस्थर का विवर्तन का पत्र यामा का समान है। धम की सम्बोधित करने हुए तीन मूखन हैं। वह मरुत पुण्या का सारदार है मूय का दबना नहीं किन्तु गाम्मन का रूप म है। मरुत मानका म वह सबम पहना था जिस परलाक के लिए धमना माग बनाता था और वही पहना था जा पिनरा का माग पर धमनामी हुआ। उमक पचान धम वह धमिधय का रूप मनवागनुक का स्वागत करता है। वह उग राग्य का राजा है क्योंकि उस धमका सबम धमिध चिरकाल का अनुभव है। कभी-कभी उसका धमना धमनाचनगामी मूय का धमना के समान किया जाता है। बाह्यधमना म यामाधीन एव मनुष्य की दण देनेवाला बन गया है। किन्तु श्रवण म वह धमनी केवल उनका राजा ही है। धम उग धमन की सत्यता का उगहरण उपस्थित करता है जो स्पूगियन ने हेराक्लिटस के मुख से कहाया है मनुष्य कौन है? मरुत दब है और दब क्या है? धमरता को प्राप्त मनुष्य।

पञ्चम धमियों का धमनागनादेवताया। धम सोमा के भारत म प्रवर्ग करने के प जान व धम बन गया कभी-कभी धम परिवार का धम सन्स्था की स्थिति नहीं था ऐसा प्रतीत होता है। केन का धमर पञ्चम धमनाग का दूसरा नाम है। 'पृथ्वी माता है और मैं पृथ्वी का पुत्र हूँ पञ्चम पिता है वह हमारी सहायता करे।' धमरता म मूय का

१ ७ ६० २ और २ २२, ११।

२ सज्ज पुत्रम आप नि दश वैदिकसूक्त भाग १। दश मिलवटकरे बायीं आप पुरीषिनी उ का अनुवा पृष्ठ २।

३ पितृधन १ २ ७।

४ १० १४।

५ धमरता १२ १, १२।

पर्जन्य की स्त्री करके कहा गया है।^१ पर्जन्य मेघ और वर्षा का देवता है।^२ वह एक देवता के समान समस्त जगत् का शासन करता है। वह समस्त स्थावर और जगम जगत् का जीवन-प्राण है।^३ ऐसे भी लेखाश है जिनमें पर्जन्य इन्द्र मेघ अथवा वर्षा के लिए प्रयुक्त हुआ है।^४ मैक्समूलर की सम्मति में पर्जन्य लिबूएनियन के विद्युत् के देवता पेरकुनास के समान है।

समस्त प्राकृतिक घटनाओं में, जो श्रद्धायुक्त विस्मय एवं आतंक को उत्पन्न करती हैं, वज्र-भङ्गावात से बढ़कर दूसरी कोई घटना नहीं है। इन्द्र कहता है, "जब मैं आधी-तूफान भेजता हूँ या विजली चमकाता हूँ तब तुम मुझे मानते हो।" इन्द्र को सम्बोधन करके कहे गए सूक्तों को देखकर कहा जा सकता है कि इन्द्र वेदों का सबसे अधिक लोक-प्रिय देवता है। जब आर्य लोग भारत में आए तब उन्होंने अनुभव किया कि उनका धन-वैभव केवल वर्षा की सभावना के ऊपर ही निर्भर करता है, जैसे आज भी है। स्वभावतः वर्षा का देवता भारतीय आर्यों का राष्ट्रीय देवता बन गया। नीलाभ आकाश की अन्तरिक्ष-सम्बन्धी घटनाओं का देवता इन्द्र है। वह भारतीय जीयस है। उसका प्राकृतिक उद्गम-स्थान प्रकट है। उसकी उत्पत्ति जल एवं मेघ से है। वह वज्र धारण करता है एवं अन्धकार पर विजय पाता है। वह हमें प्रकाश एवं जीवन देता है, शक्ति और ताजगी देता है। आकाश उसके आगे मस्तक झुकाता है और पृथ्वी उसके आने पर कांप जाती है। शनैः-शनैः आकाश एवं वज्र-भङ्गावात के साथ जो इन्द्र का सम्बन्ध था उसे भुला दिया गया। वह दैवीय आत्मा का रूप धारण कर लेता है, सारे ससार का एवं प्राणिमात्र का शासक बन जाता है, जो सबको देखता एवं सब कुछ सुनता है और मनुष्यों के अन्दर सर्वोत्तम विचारों व मनोभावों के लिए अन्तः प्रेरणा उत्पन्न करता है।^५ भङ्गावात का देवता तूफान के दैत्यों एवं अन्धकार को परास्त करके आर्यों के इस देश के आदिवासियों के साथ जो युद्ध हुए उनमें विजय प्राप्त कराने वाला देवता बन गया। वह काल अत्यन्त कर्मठता का काल था और लोग उस काल में विजय एवं पराजय के साहसिक कार्यों में जुटे हुए थे। इस देश के विधर्मों आदिवासियों से उसे कुछ वास्ता नहीं था। "उस वीर देवता ने उत्पन्न होने के साथ ही अन्य देवताओं का नायकत्व अपने हाथ में लिया, जिसके आगे दोनों लोक कांपते थे, हे मनुष्यों, वह इन्द्र है, जो द्रुतगति से पृथ्वी पर चलकर पहाड़ों को उठाए हुए है, अन्तरिक्ष को जिसने नाप लिया और द्युलोक को जिसने सभाल लिया है, हे मनुष्यों, वह इन्द्र है, जिसने सर्प को मारकर सात नदियों को स्वतन्त्र किया, गौओं की रक्षा की, जो युद्ध मेशत्रुओं को कुचलने वाला है, हे मनुष्यों, वह इन्द्र है; वह भयानक देवता, जिसके

१. १२ : १, ४२ ।

२. ऋग्वेद, ५ : ८३ ।

३. ऋग्वेद, ७ : १०१, ६ ।

४. देखिए ऋग्वेद, १ : १६४, ५; ७ : ६१ ।

५. 'इडिया; व्हट कौन इट दीज अस ?' नामक पुस्तक में व्याख्यान ६ ।

६. ८. ३७, ३; ८ : ७८, ५ ।

विषय में सन्तुष्ट करते हुए तुम पूछते हो कि वह कहा है और कहते हो कि उसकी सत्ता नहीं है वह जाकि पशुओं की सम्पत्ति का छीन लेता है उसमें विश्वास रखा है मनुष्यों, वह इन्द्र है जिसकी शक्ति से हो घोड़ा में और पशुओं में और सगन्ध सेनाओं में गवित है और जिस युद्ध में दोनों ओर के योद्धा पुकारते हैं ए मनुष्यों वह इन्द्र है, जिसकी सहायता के बिना मनुष्य कभी विजय नहीं प्राप्त कर सकते जिसका वाण पापियों का नाश करता है हे मनुष्यों वही इन्द्र है । ' यह सर्वविजयी देवता उत्तम दमीय गुणों की प्राप्ति करता है आकाश के ऊपर गगन करता है पृथ्वी, नदियाँ समुद्रों और पर्वतों पर भी शासन करता है ।' और आगे चलकर वरुण को 'उसके धर्मिक द्वालय में सर्वोपरि पद स गिरा देता है । वरुण के समान भयंकर वायकारी और सौम्य अपन प्रयोजन में एवरस रहन वाला देवता सधम एव विजय के काल में जिसमें आय लोगो न सभी प्रवर्ण किया था उपयुक्त नहीं रह गया था । इस प्रकार हम यदि जगत में कुछ श्रुतों में एक महान् ज्ञान की पुकार सुनते हैं ।'

इन्द्र को उन आय देवताओं के साथ भी युद्ध करना पड़ा जो भारत में बसी हुई विभिन्न वय जातियों द्वारा पूजे जाते थे । उनमें नदियों के पूजक थे, भव्यतयुक्त वृषजक थे ।' बहुत स दाय जिनसे इन्द्र ने युद्ध किया था वय जातियों के देवता थे जैसे वज्र, एव

१ आग्नेय २ १२ ।

२ १ ८६, १ ।

३ वरुण कहता है 'मैं राजा हूँ मेरी प्रभुता है सब देवता मेरे अधीन हैं, मैंने सबको आपक नियम दिए हैं । वरुण के आवाज़ों का अनुसरण करो । मनुष्यों के उत्तम उपासना में मैं मर्यादा शासन है । मैं राजा वरुण हूँ ।' इन्द्र, मवरुण और दोनों वरुण सम्भार और आनन्दक सत्ता मेरे हाथ हैं । एक नुस्खान सत्ता के रूप में मैंने ही सब प्राणियों को बनाया है । अन्तरिक्षलोक और पृथ्वी लोक मेरे द्वारा ही सृजित हैं । मैंने वस्तु धानों में ज्वार उत्पन्न किया । मैंने ही अन्तरिक्ष को अपने पवित्र स्थान में स्थिर किया । मैं ही पवित्र आग्नेय हूँ जो विविध वस्तु (अथवा अन्तरिक्षलोक भूलांक और वायुमण्डल) का विचार करता हूँ ।

इन्द्र उत्तर देता है 'सुक्रमचार जब युद्ध में सब तरफ से फिर जात हैं तो मेरा ही आह्वान करते हैं । मैं अत्यन्त सशस्त्र हूँ मैं युद्ध को उभारता हूँ एवं अपनी सर्वोपरि शक्ति के द्वारा आधा दुश्मान लाता हूँ । वह सब मरा ही किया हुआ है और सब देवताओं का समिलित शक्ति भाँति मुझे नहीं रोक सकती । मैं अपराजित हूँ । जब मैं उदकापण एवं प्रभुताओं द्वारा अथा आता हूँ तो दोनों अन्तर्गत अग्नि काप उठते हैं ।'

अग्नि कहता है, 'यह सब काम तुम करते हो, सब प्राणी जानते हैं और अब तुमने, दे शासक वरुण के प्रति भद्र स्वीकृति का है हे इन्द्र मनुष्य जल के अरनक्षल के रूप में तरी श्रुति करते हैं । तुम्ही नदियों को मुक्त करके प्रवाहित करते हो ।' (४ ४२)

'अब मैं पिता अमर को किता देता हूँ । मैं उनके पास से देते मनुष्य के पास जाता हूँ जिसे यक्ष की आहुतियाँ नदी में हो और उसका पास आ जाता हूँ । उनके प्रति मनुष्य दण्ड करते हैं । इन्द्र को सुनने के लिए मैं अपने पिता का आह्वान देता हूँ यद्यपि क्रोधों के मैं वरुण के साथ मित्रतापूर्ण सम्बन्ध में रहा हूँ । अग्नि वरुण और सोम को अथ अर्ध नदी स्वीकार करना चाहिए क्योंकि शक्ति अब दूसरे के हाथ में जाता है । मैंने इस आते देखा है ।' (१ १२४)

४ १० ६ १-३ ।

५ आग्नेय १ १३३, ८ ।

सर्प ।^१ इन्द्र का एक अन्यतम शत्रु ऋग्वेद के काल में कृष्ण था, जो कृष्ण नामक वन्य-जातियों का देवतास्वरूप वीरनायक था । छन्द इस प्रकार है, “फुर्तीला कृष्ण अशुमती (यमुना) के किनारे अपनी दस सहस्र सेनाओं के साथ रहता था । इन्द्र ने अपनी वृद्धि से ऊँचे स्वर से चीत्कार करनेवाले इस सरदार का पता लगाया । उसने हमारे लाभ के लिए इस लूटमार करनेवाले शत्रु का विनाश किया ।”^२ सायणाचार्य ने इस प्रकार की व्याख्या प्रस्तुत की है और यह कथा कृष्ण-सम्प्रदाय के सम्बन्ध में अपना कुछ महत्त्व रखती है । परवर्ती समय के पुराणों में इन्द्र और कृष्ण के विरोध का प्रसंग पाया जाता है । यह हो सकता है कि कृष्ण, जो चरवाहों की जाति का देवता है और जिसे ऋग्वेदकाल में इन्द्र ने परास्त किया था, भले ही भगवद्गीता के काल में उसने अपनी खोई हुई भूमि को फिर से विजय करके प्राप्त कर लिया हो और भागवतो के वासुदेव एवं वैष्णवों के विष्णु के रूप में फिर से अत्यधिक बल प्राप्त कर लिया हो । इस विविध प्रकार के उद्भव एवं इतिहास ने उसे ‘भगवद्गीता’ के रचयिता एवं परब्रह्म के अवतार और यमुना के किनारे बसी बजानेवाले ग्वाल का रूप दिया ।^३

इन्द्र के साथ अनेक छोटे-छोटे देवता अन्तरिक्ष-सम्बन्धी अन्य प्रकार के चमत्कारों का प्रतिनिधित्व करते हैं, यथा वात (वायु), मरुद्गण, भयङ्कर तूफान के देवता और रुद्र भयङ्कर शब्द करनेवाला । वायु के विषय में कवि कहता है, “वह कहा उत्पन्न हुआ और कहा से आ धमका, जो देवताओं का जीवन और जगत् का अकुर है ? वह देवता सर्वत्र गति करता है, जहाँ कहीं वह सुनता है, उसके शब्द सुनाई पड़ते हैं किन्तु वह दिखाई नहीं देता ।”^४ वात एक भारतीय-ईरानी देवता है । मरुद्गण उन बड़े-बड़े आधी-तूफानों के देवता हैं जो भारत में बहुत अधिक आते हैं । “जब वायु धूल और बादलों से काली हो जाती है, जबकि क्षणमात्र में वृक्षों के सारे पत्ते झड़ जाते हैं, उनकी शाखाएँ कापने लगती हैं, तने टूट जाते हैं, जबकि पृथ्वी कापती हुई प्रतीत होती है और पहाड़ हिल जाते हैं और नदियों में भी उथल-पुथल मच जाती है ।”^५ मरुद्गण साधारणतः शक्तिपूर्ण और नाशक होते हैं, किन्तु कभी-कभी दयालु और परोपकारी भी सिद्ध होते हैं । वे एक सिरे से दूसरे सिरे तक ससार पर वेग से प्रहार करते हैं अथवा वायु को शुद्ध करते हैं और वर्षा लाते

१. ऋग्वेद, ६ . ३३, २, ६ . २६, ६ ।

२. ८ : ८५, १३-१५ ।

३. आगे चलकर कृष्ण-सम्प्रदाय सर्प आदि निम्न श्रेणियों की पूजा करनेवाला एवं इन्द्र के पूजकों से श्रेष्ठ गिना जाने लगा । भोगिनी निवेदता लिखती है, “कृष्ण कालिय सर्प का दमन करता है और अपने पाव का चिह्न उरुके सिर पर अवित्त कर देता है । यहाँ भी वहाँ सर्प हैं जो हमें नागेश्वर शिव के स्वयंताप में मिलता है, अर्थात् नये भक्तपरक विश्वास एवं पुरानी परम्परागत सर्पपूजा के मध्य संघर्ष । कृष्ण ग्वाल को उेरणा देता है कि वे इन्द्र की पूजा छोड़ दें । यहाँ वह प्रत्यक्ष रूप में उन पुराने वैदिक देवताओं से उपर उठने को कहता है जो, आज भी हिमालय के कुछ अंचलों की भाँति, ब्रह्म के मध्यस्थापन का कुछ ज्ञान नहीं रखते ।”

(‘फुटफाल्स आफ इंडियन हिस्ट्री’, पृष्ठ २१२)

४. १० . १६८, ३४ ।

५. मैक्समूलर वृत्त ‘इटियाः एट कैन इट टीच अस ?’ पृष्ठ १८० ।

हैं। व इन्द्र के सहचर और सौ के पुत्र हैं। कभी-कभी इन्द्र को महत्तम म सबसे बड़ा कहा गया है। अपने रौद्र स्वभाव के कारण व इन्द्र क पुत्र समझे जाते हैं—इन्द्र युद्ध का देवता है। ऋग्वेद म इन्द्र की बहुत गौण स्थिति है जिसकी स्तुति केवल तीन ही सूक्तों म पाई जाती है। वह अपनी भूजाओं म वज्र धारण करता है और आकाश स विजली के बाण छोड़ता है। बाद म वही कल्याणकारा शिव बन जाता है और उसकी परम्परा का सारा विकास उसके इन्द्र गिद आ जुड़ता है।

इसी प्रकार कुछ नविया का भी विकास हुआ। उपन और अग्नि देविया हैं। सिन्धु नदी की एक सूक्त म दवी के रूप म स्थापित पाई जाती है। और सरस्वती जो पहन एक नदी का नाम था 'गन' गन विद्या की दवी बन गई। वाक बाणी की देवी है। परम्पानी जगन की दवी है। अथाचीन 'गाक्त मन्त्र' ने ऋग्वेद-वर्णिन देवियों का उपयोग किया। बन्कि आय ज्या ही पूजा के योग्य उस दवीय प्रकाश का जो सारे कूड़-कटकट को भस्म करके राख बना डालता है ध्यान करने लग तो उहो न ईश्वर की 'गक्ति' की ही उपासना प्रारम्भ की। आओ ह 'गक्ति' तुम जो हमारी प्रायनामा को स्वीकार कर इच्छित फल प्रदान करता हो तुम ही अनवर हो और ब्रह्म के तुल्य हो।

जब विचारधारा न प्राकृतिक जगन से आध्यात्मिक जगत की ओर एक भौतिक से आत्मिक जगन की ओर बन्ना प्रारम्भ किया तो प्रभुन देवी देवताओं की कल्पना करना सरल हो गया। इस प्रकार कंमधिका 'दवी देवता' के अन्तिम भाग म विभने हैं जिससे संकेत मिलता है कि उनकी उत्पत्ति अनेक कृतवा' म हुई। हम म'यु' उदा' आदि को पाते हैं। कतिनय गुणा का लकर जो परमात्मा के यथाय भाव के साथ जुड़ हुए हैं उहे देवता का रूप दे दिया गया है। स्वप्ता जिस कभी कभी सविता' के साथ मिला दिया गया है सष्टि का स्रष्टा है। उसने इन्द्र का वज्र बनाया ब्रह्मणस्पति के परशु को तेज किया ऐसे पात्रों का निर्माण किया जिनम दवगण सोमदान करने हैं और अथ सत्र जीवित पशुओं को भी आहुति प्रदान की। ब्रह्मणस्पति बहुत ही आधुनिक देवता है जो उन काल का है जबकि यन्त्र का प्राधान्य हो गया था। प्रारम्भ म जो प्रायना का उगस्थ देवता 'गौत्र' हीयन का देवता बन गया। हम उसम विशुद्ध बन्कि धम के भाव और अथाचीन मनय के ब्राह्मण धम म हानवाला सन्तमन देखते हैं।

१ ऋग्वेद १ ३७ ११ १ ६५, ६ १ ८६, १० २ ३५ १२।

२ १ ६५, २।

३ ऋग्वेद, ७ ४६ ३ १ ११५, १० १ ११५ १।

४ १ ७५ २ ४६। ५ ६ ६१। ६ १० १४६।

७ भाषातु वर' देश अउर मन्त्रनधियम् तैत्तिरीय आरण्यक १ ३५ ५२।

८ 'राय' १० ८३४। ९ आत्मा १० १५१। १ ३ ५५ १६।

११ रीच कहा है ऐसे सत्र देवताओं को जिनके नाम के साथ पति (यवरा राना) का प्रयोग होता है अथ न प्रातःक मननका का ५६। इन पशुओं क 'गता' के विचार का परिणाम है। किन्तु इन प्रकार का एक माधाय कारण बना लेना अनुचित है जैसे वास्तव्यते (५६ भाच'न देवता के) मुने इसका परिचय प्रोक्तमर कीच से मिला।

६

अद्वैतवादी प्रवृत्तियाँ

जैसा कि हम आगे चलकर अथर्ववेद की विवेचना में देखेंगे, आर्य-जगत् की सीमाओं से परे के रहस्यवादी विचार, जो एक विलकुल भिन्न विचारधारा के अंग थे, वैदिक देव-माला में भी प्रवेश कर गए। देवी-देवताओं की इस भीड़ ने बुद्धि को अत्यन्त परेशान कर दिया। इसलिए बहुत पहले से एक ऐसी प्रवृत्ति ने जन्म लिया, जिसके अनुसार या तो एक देवता को दूसरे देवता के साथ मिला दिया जाए या सभी देवताओं को एकत्र कर दिया जाए। वर्गीकरण के प्रयत्न से देवता घटकर तीन क्षेत्रों—पृथ्वी, वायु एवं आकाश में रह गए। कभी-कभी इन देवताओं की संख्या ३३३ अथवा ३ की संख्या के अन्य किसी जोड़ के रूप में बताई जाती है।^१ जब वे एक समान प्रयोजन को सिद्ध करते हैं तो जोड़ के रूप में उनकी स्तुति की जाती है और कभी-कभी उन सबको एकसाथ 'विश्वे देवा.' या देवमाला का रूप देकर एक महत्तर भाव में एकत्र कर दिया जाता है। क्रमबद्ध करने की इस प्रवृत्ति ने अन्त में स्वभावतः अद्वैतवाद को जन्म दिया, जो अधिक सरल और अनेक देवी-देवताओं की परस्पर-विरोधी भीड़भाड़ की अराजकता की अपेक्षा अधिक तर्कसंगत है।

ईश्वर के किसी भी यथार्थ विचार के साथ अद्वैतवादका भाव आना अनिवार्यरूप से आवश्यक है। परम सत्ता केवल एक ही हो सकती है। परम एवं अनन्त दो सत्ताएँ नहीं स्वीकार की जा सकती। हर जगह यह प्रश्न उठता था कि क्या ईश्वर भी किसी अन्य सत्ता द्वारा बनाया गया है। किन्तु वह सत्ता जिसे कोई दूसरा बनाए, ईश्वर नहीं हो सकती। ज्यो-ज्यो सत्ता की आन्तरिक कार्यप्रणाली के अन्दर निरीक्षण करने का भाव एवं उसके अधिपति ईश्वर के स्वरूप का निर्णय आगे बढ़ता है, अनेक देवता संकुचित होकर एक ईश्वर में समा जाते हैं। ऋत के भाव के अन्दर जो एकत्व के भाव का अनुभव हुआ, उससे भी अद्वैतवाद का समर्थन होता है। यदि प्रकृति की नानाविध और भिन्न-भिन्न घटनाओं के कारण अनेक देवताओं की कल्पना की जाती है तो प्रकृति के अन्दर जो एकत्व लक्षित हो रहा है उसके अनुसार ईश्वर के एकत्व को भी स्वीकार किया जाए—वही एकमात्र ईश्वर, जो सब पदार्थों में व्याप्त है। प्राकृतिक नियम में विश्वास करना ही एक ईश्वर में श्रद्धा को उपजाता है। ज्यो-ज्यो हम इस विश्वास में आगे बढ़ेंगे, मिथ्या विश्वास स्वयं निष्क्रिय हो जाएंगे। प्रकृति में जो एक प्रकार की नियमित व्यवस्था पाई जाती है, उसको देखते हुए चमत्कार-सम्बन्धी अनुमानों व कल्पनाओं के लिए कोई स्थान नहीं रह जाता, जिनके कारण ही अन्धविश्वास और भ्रांति विषयक विचारों से बहुदेवतावाद की कल्पना उपजती है। वरुण की उपासना से हम अद्वैतवाद के विलकुल निकट पहुँच जाते हैं। सदाचार-सम्बन्धी एवं आध्यात्मिक सब गुण—यथा न्याय, उपकार, साधुता और यहाँ तक कि करुणा भी—उसी वरुण में सन्निहित बताए गए हैं। उच्चतर और अत्यधिक आदर्शवाद पर अधिका-

धिव बल लिया गया है और दूसरी धार कठोर एवं भौतिक पक्ष को दबाया गया है और उपक्षा की दृष्टि से दत्ता गया है। वरुण वह देवता है जिसमें मानव एवं प्रकृति, इहलोक एवं परलोक सब घोट प्रोत हैं जो कबल बाह्य चरित्र की ही परवाह नही करता किन्तु जीवन की आंतरिक पवित्रता की ओर भी पूरा-पूरा ध्यान रखता है। धार्मिक चेतना की एक परब्रह्म के प्रति उपनक्षित मांग ने अपने का कर्ण के एवेश्वरवाद प्रथवा एकसत्तावाद के रूप में अभिव्यक्त किया। मकमूलतः अनुसार, इसीने इस परिभाषा को बनाया कि प्रत्येक देवता को जर्मन पूज्य मानकर अतः सबसे बड़े यहाँ तक कि एकमात्र ईश्वर तक पहुँचा जा सकता है। किन्तु समस्त स्थिति तक के साथ सगति नही खाती क्योंकि हृदय तो उन्नति का सही माग प्रर्णित करता है लेकिन विश्वास उसके विरोध में जाता है। हम बहुदेवतावाद को स्वीकार नहीं कर सकने क्योंकि धार्मिक चेतना इसके विरोध में है। एवेश्वरवाद से चकरकर हम अचरार में टटोलत हुए अद्वैतवाद तक पहुँच जाते हैं। मानव का दुबल मानस अभी भी अपने उद्देश्य की खोज में है। बर्दिक प्रायः लोगों ने परम सत्ता के रहस्य का बहुत सूक्ष्म दृष्टि से अनुभव किया और प्रचलित विचारों को उसकी व्याख्या के लिए अर्पणित पाया। सभी देवता जिनकी परम सत्ता के रूप में पूजा की जाती थी एक ही श्रेणी में थे यद्यपि कुछ समय के लिए उनमें से किसी एक का सर्वोच्च स्थान दे दिया जाता था। एक देवता को मानने का तात्पर्य यह नहीं कि ये देवताओं की सत्ता का निषेध किया जाता है। कभी कभी छोटे से छोटा देवता भी ऊँचे से ऊँचा पद पा जाता है। यह निर्भर करता था कवि की भक्ति के ऊपर और इसपर कि उसके सामने उद्देश्य के रूप में विगिष्ट पदार्थ क्या है। वरुण ही धुनाक है वरुण पृथ्वीलोक है वरुण वायुमण्डल है और वरुण ही समस्त विश्व है जो चारों ओर दृष्टिगोचर होता है। कभी अग्नि को ही सबदेवता का स्वरूप माना गया है। कभी इन्द्र को सब देवों में महान्तम माना गया है। कुछ समय के लिए प्रत्येक देवता अथवा सब देवताओं की समवन प्रतिष्ठा के रूप में प्रकट होता है। किन्तु मानव का ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पण का भाव जो धार्मिक जीवन का सत्य है तभी सम्भव हो सकता है अब एक ही ईश्वर की सत्ता को स्वीकार किया जाए। इस प्रकार एवेश्वरवाद धर्म सम्बन्धी तक का स्वाभाविक निष्कर्ष है। "तुम फील्ड के अनुसार बहुदेवतावाद के त्रियात्मक जीवन में असमय होने और परस्पर भेदों में अनौचित्य होने के कारण अद्वैतवाद को सिर उठाने का अवसर मिल गया जिसमें प्रत्येक देवता प्रभुता तो प्राप्त करता था किन्तु उसे रख नहीं पाता था।" लेकिन ऐसी बात नहीं है।

जब प्रत्येक देवता को सृष्टि के कर्ता के रूप में माना जाने लगा और प्रत्येक को विश्वकर्मा अर्थात् ससार के निर्माणकर्ता और प्रजापति अर्थात् प्राणियों के स्वामी के गुणों से विभूषित किया जाने लगा तब उनकी व्यक्तिगत विशेषताओं को छुड़ाकर एक ऐसे देव की कल्पना करना जिसमें सबसामान्य त्रियाएँ उपस्थित हों, आसान हो गया—विशेषतः जब कि अनेक देवता केवल आमात्मक और अस्पष्टभावनात्मक थे और केवल कल्पना के रूप में रहकर अपनी वास्तविक सत्ता भी नहीं रखते थे।

ईश्वर के विचार के प्रति क्रमशः आदर्शवाद के द्वारा पहुँचना, जैसा कि वरुण-सम्प्रदाय में अभिव्यक्त हुआ, धार्मिक तर्क जिसने अनेक देवताओं की एक दूसरे के अन्दर समाविष्ट हो जाने की प्रवृत्ति को जन्म दिया, एकेश्वरवाद जिसने अपना भुकाव अद्वैतवाद की ओर कर ही लिया था, ऋत के विचार अर्थात् प्रकृति के एकत्व के विचार और मानवीय मानस की क्रमबद्धता के प्रति स्वाभाविक प्रवृत्ति—इन सबने एकत्र होकर बहुदेववाद के अवतारवाद के विचार को नीचे गिराकर एक धार्मिक अद्वैतवाद की स्थापना की। इस काल के वैदिक ऋषियों का भुकाव विश्व के एक ऐम आदिकारण को खोज निकालने की ओर था जो एकमात्र स्रष्टा हो, जो स्वयंभू हो अर्थात् जिसका बनाने-वाला दूसरा कोई न हो, और जो अविनाशी हो। इस प्रकार के एक एकेश्वरवाद की स्थापना के लिए एक ही तार्किक विधि थी कि समस्त देवताओं को एक उच्चतम सत्ता अथवा सबको नियन्त्रण में रखनेवाली एकमात्र सत्ता के अधीन कर दिया जाए, जो निम्न श्रेणी के देवताओं की गतिविधि का भी नियमन कर सके। इस प्रक्रिया ने एकमात्र ईश्वर की सत्ता के प्रति जो प्रबल अभिलाषा थी उसकी भी पूर्ति कर दी और साथ-साथ भूतकाल के तारतम्य को भी विद्यमान रहने दिया। भारतीय विचारक चाहे कितने ही निर्भीक एवं नेकनीयत व्यो न रहे हो, उन्होंने कभी कठोरता एवं अशिष्टता का व्यवहार विपक्षियों के प्रति नहीं किया। साधारणतः वे वदनाम होने से बचते रहे और इसीलिए प्रायः उन्होंने हर स्थान पर समझौता ही उचित समझा। किन्तु निर्दय तर्कशास्त्र को, जो इतना ईर्षालु शासक है, वदला मिला जिसका परिणाम यह हुआ कि आज का हिन्दूधर्म अपनी समावेश की भावना के कारण ही अनेक विषमाङ्ग दर्शनधाराओं, धर्म-सम्प्रदायों और पौराणिक आख्यानों एवं चमत्कारों के एक समूह के रूप में हमारे सामने है। अनेक देवता एक ही व्यापक सत्ता के भिन्न-भिन्न मूर्तरूप मान लिए गए हैं। उन सबको अपने-अपने विभिन्न क्षेत्रों में, यद्यपि परमब्रह्म के साम्राज्य की अधीनता के अन्तर्गत, शासक के रूप में अंगीकार कर लिया गया है। उन्हें भिन्न-भिन्न अधिकार तो दिए गए किन्तु उनका प्रभुत्व एक राजप्रतिनिधि की हैसियत से है न कि एक सम्राट की हैसियत से। अव्यवस्थित प्रकृतिपूजा के अस्थिर देवताओं ने विश्व की शक्तियों का स्थान ग्रहण कर लिया, जिनकी क्रियाओं को एक सामञ्जस्यपूर्ण पद्धति में नियमित किया गया है। यहा तक कि इन्द्र और वरुण भी अपने-अपने विभागों के देवता बन गए। ऋग्वेद के अन्तिम भाग में सबसे ऊँचा स्थान विश्वकर्मा को दिया गया है।^१ वह सर्वद्रष्टा देवता है, जिसकी सब दिशाओं में आँखें हैं, मुख है, भुजाएँ हैं, पैर हैं, जो बुलोक और पृथ्वीलोक को अपनी विशाल भुजाओं एवं उडनशील पखों के प्रभाव से उत्पन्न करता है, जो सब लोकों का ज्ञान रखता है किन्तु जो मर्त्य मानवों के ज्ञान से परे का विषय है। बृहस्पति का भी दावा सर्वोपरि पद की प्राप्ति के लिए है।^२ अनेक स्थलों पर यही प्रजापति अर्थात् प्राणिमात्र का स्वामी है।^३ हिरण्यगर्भ अर्थात् स्वर्णमय देवता परम सत्ता के नाम के

१. देखें, १०. ८१, ८२।

२. देखें, १०. ७२।

३. देखें, १०. ८५, ४३; १०. १८६, ४; १०. १८४, ४; शतपथ ब्राह्मण, ६. ६, ८, १-१४; १०. १, ३, १।

अस्थिहीन होते हुए भी अस्थिधारियों को उत्पन्न किया ? जीवन, रक्त और विश्व की आत्मा कहा है ? जाननेवाले विद्वान के पास कौन पूछने के लिए गया ?”^१ यह दर्शन-शास्त्र की मूलभूत समस्या है। जीवन क्या है अथवा विश्व का तत्त्व क्या है ?—केवल रूढ़िवाद से काम नहीं चलेगा। हमें आध्यात्मिक यथार्थ सत्ता को अवश्य अनुभव करना है और उसका ज्ञान प्राप्त करना है। इसलिए प्रश्न यह है कि “पूर्वजन्मा को किसने देखा ?”^२ जिज्ञामु अन्वेपक अपने निजी आराम के साधनो और सुख की भी उतनी परवाह नहीं करता जितना कि वह परम सत्य के ध्यान के लिए व्यग्र रहता है। चाहे ईश्वर को एक असम्य मनुष्य की धारणा के अनुसार क्रुद्ध एव छेड़े गए व्यक्ति के रूप में माना जाए, अथवा उसे एक सम्य मनुष्य के विचार के अनुसार दयानिधान के रूप में माना जाए, जो इस भूलोक के सब प्राणियों का न्यायकर्ता, ससार का रचयिता एव उनको वश में रखनेवाला है, यह एक दुर्बल विचार है जो समीक्षा के आगे नहीं ठहर सकता। ईश्वर के मानवीयकरण का भाव अवश्य लुप्त हो जाना चाहिए। उक्त प्रकार के विचार हमें ईश्वर का प्रतिनिधि तो भले ही दे सकें किन्तु यथार्थ रूप में जीवित ईश्वर नहीं प्राप्त करा सकते। हमें एक ऐसे ईश्वर के अन्दर विश्वास लाना है जो जीवन का केन्द्र है, किन्तु उसकी छायामात्र नहीं है जो मनुष्यों के मनो के अन्दर प्रतिबिम्बित होती है। ईश्वर हमारे चारों तरफ व्याप्त एक प्रकार का अक्षुण्ण भण्डार है। ‘प्राणो विराट्’ अर्थात् जीवन विशाल और अपरिमित है। इसके अन्दर वस्तुओं का ही नहीं, विचारों का भी समावेश हो जाता है। वह अपने को विभिन्न रूपों में अभिव्यक्त करता है। यह एक है, एक समान है, नित्य है, आवश्यक है, असीम एव अनन्त है और सर्वशक्तिमान है। इसीसे सब कुछ निकलता है और फिर इसीमें समा जाता है। एक देहधारी ईश्वर का भले ही मनोभावात्मक महत्त्व हो, किन्तु सत्य एक अन्य प्रकार के मानदण्ड की स्थापना करता है और एक विशेष प्रकार के पूजनीय विषय के महत्त्व को बताता है। भले ही वह कितना ही रूढ़ और दूरवर्ती, भयानक और अप्रिय हो, उसके सत्य होने में कोई न्यूनता नहीं आती। एकेश्वरवाद, जिसे आज भी मनुष्य-समुदाय का एक बड़ा भाग दृढ़ता के साथ पकड़े हुए है, आधुनिक वैदिक विचारों को सन्तोष प्रदान करने में असमर्थ रहा है।

उक्त विचारों ने उस केन्द्रीय तत्त्व को नपुसर्कलिंग की सजा अर्थात् सत् की सजा दी, जिससे लक्षित होता है कि वह लिंगातीत है। उन्हें इस बात का निश्चय था कि एक ऐसी यथार्थ सत्ता अवश्य है जिसकी अग्नि, इन्द्र, वरुण आदि केवल भिन्न-भिन्न सजाएँ अथवा आकृतियाँ हैं। यह कि ऐसी एक सत्ता अवश्य थी और एकाकी ही थी अनेक नहीं, जो देहधारी मूर्तरूप नहीं है, ‘उस सबका जो स्थावर है और उसका भी जो जगम, अथवा जो चलता या उड़ता है,’ शासक है, ‘क्योंकि उसका जन्म अन्य प्रकार का ही है।’^३ “यथार्थ सत्ता एक ही है, विद्वान लोग उसे नाना प्रकार के नामों से पुकारते हैं, यथा अग्नि, यम और मातरिश्वा आदि।”^४

१. ऋग्वेद, १०. ४, १६४।

२. “को ददर्श प्रथमा जायमानम् ?”

३. ३. ४४, ८।

४. “एकं नदिप्रा बहुधा वदन्ति। अग्निं यम मातरिश्वानमाहुः” (१. १६४, ४६)।

करना नितान्त मूर्खतापूर्ण है। परब्रह्म एक और अद्वितीय है, जिसे भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में और अन्वेषकों की भी अपनी भिन्न रुचियों के कारण भिन्न-भिन्न नामों से पुकारा जाता है। इस विचार को प्रचलित धर्म के साथ समन्वित करने को एक सकीर्ण विचार-मात्र न समझना चाहिए। यह गम्भीर दार्शनिक सत्य के रूप में दैवीय प्रेरणा का परिणाम है। इजराइल को यही दैवीय प्रेरणा मिली थी, "तेरा प्रभु, तेरा ईश्वर एक है।" प्लूटार्क कहता है, "सब राष्ट्रों के ऊपर एक ही सूर्य, एक ही अन्तरिक्ष और भिन्न-भिन्न नामधारी एक ही 'देव' की छाया है।"

"हे ईश्वर! अत्यन्त यशस्वी, जिसे अनेक नामों से पुकारा जाता है, प्रकृति के महान सम्राट्, अनन्त वर्षों में एकरस, सर्वशक्तिमान, तुम जो अपनी न्यायपूर्ण आज्ञा से सबको नियन्त्रण में रखते हो, ऐसे ही जीयन, हम तुम्हारा स्वागत करते हैं। क्योंकि सब देगों में तुम्हारे प्राणी तुम्हें ही पुकारते हैं।"

ऋग्वेद के इस एकेश्वरवाद के सिद्धान्त के विषय में ड्यूसन लिखता है, "हिन्दू लोग इस एकेश्वरवाद के सिद्धान्त पर एक ऐसी पद्धति द्वारा पहुँचे हैं जो अन्य देगों की पद्धतियों से तत्त्वरूप में विलकुल भिन्न है। मिस्र देश में एकेश्वरवाद का मार्ग एक अन्य ही प्रकार का अपनाया गया था, अर्थात् नाना प्रकार के स्थानीय देवताओं के यान्त्रिक तादात्म्य की पद्धति अपनाई गई। पॅलस्टाइन में अन्य सब देवताओं को जप्त कर लिया गया और उनकी पूजा करनेवालों पर अपने जातीय देवता जेहोवा के हित में नाना प्रकार के अत्याचार किए गए। भारत में लोगो ने एकेश्वरवाद से भी ऊपर अद्वैतवाद को अपनाया, अधिकतर दार्शनिक मार्ग से पहुँचकर अर्थात् विविधता की गहराई में पहुँचकर उसके अन्तर्निहित एकत्व को अनुभव किया।"^१ मैक्समूलर कहता है, "ऋग्वेदसंहिता के सग्रह की समाप्ति का चाहे जो भी काल रहा हो, उस काल से पहले इस विचार के विश्वास की जड़ जम गई थी कि एक ही अद्वितीय सत्ता है, जो न पुरुष है और न स्त्री, एक ऐसी सत्ता जो दैहिक एवं मानुषिक प्रकृति की सब अवस्थाओं और बन्धनों से उन्मुक्त और बहुत ऊँची श्रेणी की है किन्तु तो भी वही सत्ता इन्द्र, अग्नि, मातरिश्वा, और यहाँ तक कि प्रजापति, अर्थात् प्राणिमात्र का स्वामी, आदि विविध नामों से पुकारी जाती है। वस्तुतः वैदिक कवि ईश्वर के ऐसे विचार तक पहुँच चुके थे जिस तक एक बार फिर सिकंदरिया के दार्शनिक भी पहुँचे, किन्तु जो विचार आज तक भी ऐसे अनेक विद्वानों की पहुँच से बाहर है जो अपने को ईसाई कहते हैं।"^२

ऋग्वेद के कुछेक उन्नत विचार वाले सूक्तों में परब्रह्म को उदासीन भाव से पुँल्लिङ्ग और नपुमकलिङ्ग में सम्बोधन किया गया है। एकेश्वरवाद और अद्वैतवाद के मध्य इस प्रकार की प्रत्यक्ष रूप में प्रकट अस्थिरता ने, जो प्राच्य एवं पाश्चात्य दोनों ही दर्शनों का एक विशिष्ट स्वरूप है यहाँ पर सबसे पहले अपने को विचारधारा के इतिहास में अभिव्यक्त किया। उसी अगरीरी, व्यक्तित्वविहीन, विशुद्ध, वासनारहित दार्शनिक यथार्थ सत्ता

१. 'द हाइम आन्ड क्लैथीज' ।

२. 'आउटलाइन ऑफ इंडियन फिलॉसफी,' पृष्ठ १३ ।

३. मैक्समूलर 'सिक्स सिस्टम्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी,' पृष्ठ ५१, ५२ ।

की भावुक "यत्ति अपने उत्कृष्ट हृदय से एक कल्याणमय और परोपकारी दैवता के रूप में पूजा एवं उपासना करता रहा। यह अनिवार्य है। धार्मिक चेतना साधारणतः एक सवाद का दो विविध इच्छाशक्तियों की एकरूप गति अर्थात् सात एवं अनन्त के सम्बन्ध का रूप धारण कर लेता है। ईश्वर को एक अनन्त सत्पुरुष के रूप में, जिसका आधिपत्य सात मानव के ऊपर हो मानकर चेतन की प्रवृत्ति पाई जाती है। किन्तु ईश्वर के विषय में इस प्रकार का भाव जाग्रत कई प्रकार के भावों में से एक है। दार्शनशास्त्र का उच्चतम सत्य नहीं है। कुछ अत्यन्त तार्किक स्वभाव वाले यत्तियों का छात्र जो अपने सिद्धांतों को अतः तक सींचकर ले जाया चाहते हैं किसी भी धार्मिक सम्प्रदाय का अस्तित्व एक यत्तिरूप ईश्वर का स्वीकार किए बिना स्थिर नहीं रह सकता। यहाँ तक कि एक दार्शनिक से भी जब उच्चतम सत्ता की परिभाषा करने की कहा जाए तो वह भी उसकी परिभाषा के लिए ऐसे ही शब्दों का प्रयोग करता है और ईश्वर का निश्चित स्तर पर ले आता है। मनुष्य अच्छी तरह से जानता है कि उसकी परिमित यत्तियाँ सब व्यापक आत्मा के सर्वोपरि विस्तार का ठीक ठीक भाव नहीं कर सकतीं। तो भी वह उस नित्य का घन घन सधु तरीके से करने के लिए विवश है। अपनी सीमित मर्यादाओं में बद्ध रहने के कारण वह आवश्यकतावश उस विस्तृत, भय एवं अविश्व उद्गम की, और जो सब पदार्थों का सत्तिप्रदाता है उसकी अपूर्ण आकृतियों की कल्पना करता है। वह अपने सत्तोप के लिए अपने आराध्यदेव की प्रतिमाएँ बनाता है। ईश्वर का अवतार रूप सीमित है किन्तु तो भी ईश्वर के सगुणरूप की ही पूजा की जाती है। ईश्वर का मूलरूप आत्म और अनात्म में भेद का आनुपंगिक रूप से स्वीकार कर लेता है इसलिये उस सत्ता के लिए उपयुक्त नहीं होना चाहिए जिससे यह समस्त दृश्यमान जगत प्राप्त होता है। व्यक्तित्वरूप ईश्वर केवल एक उपलक्षण मात्र है यद्यपि है वह सत्यस्वरूप ईश्वर की सत्ता का ही उपलक्षण। आकृतिविहीन को आकृति दे दी गई यत्तिविहीन को व्यक्तित्व का जामा पहना दिया गया मन्त्र्यापक को एक नियत स्थान दे दिया गया नित्य सत्ता को भौतिक रूप में दिया गया। जैसे ही हम परमसत्ता की पूजा के एक भौतिक पदार्थ के रूप में उच्चता से गिरा देते हैं उसकी परमता में घूँसता का भाव आ जाता है। सीमित इच्छा वाले के साथ क्रियात्मक सम्बन्ध स्थापित करने के लिए ईश्वर के लिए परम पद से घूँस होना आवश्यक है परन्तु वह यदि परम पद से घूँस है तब वह किसी भी प्रभावशाली धर्म में पूजा के योग्य पदार्थ नहीं रह सकता। यत्ति ईश्वर पूण है तो धार्मिक सम्प्रदाय असम्भव है यदि ईश्वर अपूर्ण है तो धर्म प्रभावशाली है। एक सीमित परिमित यत्ति वाले ईश्वर का लेकर हमें शान्ति का आनन्द नहीं प्राप्त हो सकता विजय का आवासन नहीं मिल सकता और न ही विश्व सद्भाव के परम सत्य तक पहुँचने का मरोसा मिल सकता है। सत्य धर्म परब्रह्म की खोज है। इसलिये प्रचलित धर्म और दान दानों की माँग की पूजा करने के लिए परम आत्मा को विनाश भाव के प्रतिग और नष्टक दोनो लियों में समोपन किया गया है अर्थात् वह अमूर्त है और इसलिये लिंग के विचार से ऊपर उठा हुआ है। उपनिषदों में ठीक ऐसा ही है। भगवद्गीता एवं वेदांतमूलों में भी ऐसा ही है। इस प्रकार के भाव का ईश्वरभावदा

एव अद्वैतवाद के तत्त्वों के मध्य एक प्रकार का जानबूझकर किया हुआ समझौता अथवा विचारधारा में किसी प्रकार का कपट मानना उचित नहीं है। अद्वैतभाव भी विकसित होकर ऊँची से ऊँची धार्मिक भावना में परिणत हो सकता है। केवल ईश्वर के प्रति प्रार्थना का स्थान उस सर्वोपरि परब्रह्म का ध्यान ले लेता है जो ससार का शासक है, जो प्रेमरूप है और जगत् में निःश्रान्ति किन्तु मूढतहस्त होकर प्रेरणा उत्पन्न करता है। मानवीय मानस के पूर्णरूप ब्रह्म के साथ अशभाव से साम्य होने का भाव उच्चतम धार्मिक भावना को उत्पन्न करता है। ब्रह्म के प्रति इस प्रकार के आदर्श प्रेम से, और उसके सौंदर्य एवं सौजन्य की पुष्कलता के ध्यान में हृदय विश्व ब्रह्माण्ड के सार्वभौम भावावेशों से आपूर्णित हो जाता है। यह सत्य है कि इस प्रकार का धर्म ऐसे मनुष्य को जो उस तक न तो पहुँचा हो और न ही जिसने इसकी शक्ति का अभी अनुभव किया हो, अधिकतर रूखा एवं ऊष्मा-विहीन तथा केवल बौद्धिक प्रतीति होगा, किन्तु तो भी अन्य कोई धर्म दार्शनिक दृष्टि से अधिक युक्तियुक्त नहीं ठहरता।

समस्त धार्मिक सम्प्रदायों ने, जो इस पृथ्वी पर आविर्भूत हुए, मानवीय हृदय की मूलभूत आवश्यकता को स्वीकार किया है। मनुष्य अपने ऊपर एक ऐसी शक्ति की सत्ता को स्वीकार करने के लिए जिसके ऊपर वह निर्भर कर सकता हो, प्रबल अभिलाषा रखता है, जो उससे कहीं अधिक महान हो और जिसकी वह पूजा कर सके। वैदिक धर्म में भिन्न-भिन्न अवस्थाओं एवं परिस्थितियों के अनुसार कल्पना किए गए देवता मनुष्यों की आवश्यकताओं एवं अभावों के विचार के परिणामस्वरूप, और मनुष्यों के हृदयान्वेषण के परिणामस्वरूप है। कभी-कभी मनुष्य को ऐसे देवताओं की आवश्यकता अनुभव हुई जो उसकी प्रार्थना को सुने और यज्ञ में दी गई उसकी आहुतियों को ग्रहण करे, और इसीलिए ऐसे देवताओं की कल्पना की गई जो इस आवश्यकता को पूर्ण कर सके। हमें भौतिक देवता मिलते हैं, मानवीय आकृति के देवता मिलते हैं, किन्तु उनमें से एक भी उच्चतम भावना के अनुकूल नहीं जचता—चाहे कितना ही कोई यह कहकर कि सब उसी परब्रह्म की अभिव्यक्ति-मात्र है, मनुष्य के मन को समझाने का प्रयत्न करे। देवताओं की भीड़ में बिखरी हुई किरणें एकत्र हो जाती हैं उस एक नामरहित ब्रह्म के विशाल तेज में, केवल जो मानव-हृदय की बेचैन अभिलाषा को और सशयवादी के सशय को सन्तोष प्रदान कर सकता है। वैदिक प्रगति ने तब तक कहीं बीच में विराम नहीं लिया, जब तक कि वह इस चरम यथार्थ सत्ता तक नहीं पहुँच गई। वैदिक सूक्तों में वर्णित धार्मिक विचार की प्रगति को इस प्रकार से विशिष्ट देवताओं में विभक्त किया जा सकता है, यथा (१) द्यौ, जो प्रकृति-पूजा की पहली श्रेणी का उपलक्षण है; (२) वरुण, जो आधुनिक काल का उच्चतम सदाचारी देवता है, (३) इन्द्र, जो विजय और पराजयकाल का स्वार्थमय देवता है, (४) प्रजापति, जो ऐकेश्वरवादियों का अभिमत देवता है, और (५) ब्रह्म, जो इन चारों निम्नश्रेणियों का पूर्णरूप है। यह विकास क्रमिक होने के साथ-साथ तर्क-संगत भी है। केवल वैदिक सूक्तों में ही हम उन सबको साथ-साथ एक ही स्थान पर समाविष्ट पाते हैं, जिसमें तार्किक प्रबन्ध अथवा क्रमिक पूर्वापरता का बिलकुल विचार नहीं किया गया। कभी-कभी एक ही सूक्त में उन सबको एकसाथ प्रस्तुत किया गया है।

इससे केवल यही लभित होना है कि जिस समय ऋग्वेद का ग्रन्थ लिखा गया, विचार के वे सत्र पड़ाव पहले से पार हो चुके थे और जन साधारण उनमें से कुछ ग्रन्थवा सभी देवताओं को, बिना उनके पारस्परिक विरोध का विचार मन में लाए, पकड़े बैठ थे।

८

सृष्टि विज्ञान

वदिक विचारों जगत के उत्पत्ति एवं स्वरूप सम्बन्धी दार्शनिक समस्याओं की ओर से उत्पत्ति नहीं थी। प्रत्यक्ष परिवर्तनशील पन्था के आदिम आधार की खोज में उन्होंने प्राचीन यूनानी विज्ञान के समान जन वायु आदि को ही भौतिक तत्त्व के रूप में माना, जिनके परस्पर एकत्र होने से इस नानाविध जगत् की उत्पत्ति हुई। कहा गया है कि जल की अवस्था से उत्पन्न होकर पृथ्वी जगत का विकास समय, सर्वेभर ग्रन्थवा रूप इच्छा या काम एवं बुद्धिरूप पुरुष तथा तप की उत्पत्ति की गतिविधि द्वारा हुआ।^१ कहीं कहीं स्थल जल की उत्पत्ति रात्रि रूपी अन्धकार ग्रन्थवा अविश्रुतता की अवस्था एवं तमस ग्रन्थवा वायु से हुई बताई गई है।^२ ऋग्वेद के मण्डल १० सूक्त ७२ में ससार के प्रारम्भिक आधार का असत ग्रन्थवा अविद्यमान रूप में वर्णन किया गया है जिसके साथ अन्तिम का जो असीम है, तात्पर्य बताया गया है अर्थात् वह भी असत रूप में था। असीम विवर्णित उत्पत्ति होती है यद्यपि कभी कभी विद्वत्शक्ति का स्वयं असीम का उत्पत्तिस्थान करके वर्णन किया गया है।^३ इस प्रकार की कल्पनाएँ गीष्म अमोक्तिक सत्ता के साथ सम्बद्ध हो गई और इस प्रकार भौतिक विज्ञान ने धर्म के साथ गठबन्धन करके अध्यात्मविद्या को जन्म दिया।

वत्सवर्मा के काल में भिन्न भिन्न देवताओं यथावरुण इन्द्र अग्नि, विश्वकर्मा आदि का विश्व का रचयिता समझा जाता था। सृष्टि के निर्माण की विधि के विषय में नाना प्रकार का कल्पनाएँ की गई हैं। एक मत है कि कुछ देवताओं ने सृष्टि को इसी प्रकार से बनाया जैसे कि एक बच्चा किसी मकान को बनाता है। प्रथम उत्पन्न होता है कि वह वक्ष या काष्ठ जिसमें काय सम्पादन हो सका कहा से मिला।^४ आगे चलकर इसका उत्तर यह दिया गया है कि ब्रह्म ही वह वक्ष और काष्ठ है जिसमें धूलोत्पत्ति एवं पृथ्वी का निर्माण किया गया।^५ स्थान स्थान पर कभी कभी अगो का विकास भी उपस्थित किया गया है। कहीं कहीं पर देवताओं ने यज्ञ की शक्ति के द्वारा सृष्टि का निर्माण किया ऐसा भी कहा गया है। इस मत का समावेश बौद्ध विचारधारा में पीछे चलकर हुआ। जब हम ऐकेश्वरवाद के स्तर पर पहुँचते हैं तो पत्तन उत्पत्ति है कि क्या ईश्वर ने सृष्टि का अपने निजी स्वभाव से किसी धूर्त स्थित मामलों के बिना बनाया अथवा अपनी गतिविधि में स्थित अनादि प्रवृत्ति का साधन के रूप में चलकर उसमें सृष्टि का निर्माण किया?

१ १ १६ ।

२ १५-१ ।

३ १० ७२ ३ ।

४ १३ २६ २ ३२ ८ १० २१ २ १० ७ २ १ १२१ १ ।

५ १ ११ ७ तुलना की विधि, १ ८१ ४ ।

६ अथर्व तन्त्रिय आश्रय ।

७ १० १२१, १ ।

इनमें से पहला पक्ष हमें उच्चतर अद्वैतपरक विचार की ओर ले जाता है और दूसरा ऐकेश्वरवादपरक निम्नतर स्तर पर रहता है। वैदिक सूक्तों में दोनों ही प्रकार के मत पाए जाते हैं। दसवें मण्डल के १२१वें सूक्त में एक सर्वशक्तिमान ईश्वर के द्वारा पूर्वस्थित प्रकृतिरूपी उपादान कारण से सृष्टि की रचना का वर्णन है। प्रारम्भ में विस्तृत जल में से हिरण्यगर्भ उदित हुआ जो विश्व में व्याप्त हो गया। उसने एक आकृतिविहीन और अस्तव्यस्त अवस्था में से इस सुन्दर विश्व का निर्माण किया, क्योंकि प्रारम्भ में वही अस्तव्यस्त अवस्था थी।^१ किन्तु प्रश्न उठता है—उस अस्तव्यस्त अवस्था में से हिरण्यगर्भ कैसे और कहा से पैदा हो गया? वह कौन-सी अज्ञात शक्ति अथवा विकास का नियम था जिसका परिणाम हिरण्यगर्भ की उत्पत्ति के रूप में हुआ? प्रारम्भिक जलावस्था का रचयिता कौन है? मनु, हरिवंश एवं पुराणों के अनुसार ईश्वर ही उस अस्तव्यस्त अवस्था का भी स्रष्टा था। उसने अपनी इच्छाशक्ति से उसकी रचना की और उसमें बीज डाला, जो स्वर्णिम अकुर के रूप में प्रस्फुटित हुआ; उसमें वह ब्रह्मा अथवा ससार के स्रष्टा ईश्वर के रूप में उत्पन्न हुआ। “मैं ही हिरण्यगर्भ हूँ, स्वयं परमात्मा जो हिरण्यगर्भ के रूप में अपने को अभिव्यक्त करता हूँ।”^२ इस प्रकार ऐसा प्रतीत होता है कि अनादिकाल से सहचारी भाव से दो पदार्थ एक ही चरम आधारभूत सत्ता के विकसित रूप हैं। यह एक परवर्ती सूक्त में वर्णित सिद्धान्त है जिसे नासदीयसूक्त कहते हैं और जिसका अनुवाद मैक्समूलर ने निम्न प्रकार से किया है—

उस समय न तो सत् था और न असत् ही। आकाश भी विद्यमान नहीं था और न ही उससे ऊपर का अन्तरिक्ष था। किसने इसे आवृत कर रखा था? वह कहा था और किसके आश्रय में रहता था? क्या वह आदिमकालीन गहन और गम्भीर जल था (जिसमें यह सब स्थित था)? मृत्यु भी नहीं थी, इसलिए अमरता की भावना भी नहीं थी। रात और दिन में भेद करनेवाला प्रकाश भी नहीं था। वह एक ही उस समय बिना श्वास-प्रश्वास की क्रिया के जीवित रहनेवाला ब्रह्म विद्यमान था। उसके अतिरिक्त और कुछ नहीं था। उस समय अन्धकार था, प्रारम्भ में यह सब एक अर्णव समुद्र के रूप में था, प्रकाश-रहित, एक ऐसा अकुर जो त्विष (भूमी) से ढका हुआ था; उस एक की उत्पत्ति उष्मा (तप) की शक्ति से हुई। प्रारम्भ में प्रेम ने उसे आविर्भूत किया जो मानस से उत्पन्न हुआ बीज था, कवियों ने अपने हृदय में खोज करने के पश्चात् बुद्धि द्वारा असत् के साथ सत् के बन्धन का पता लगाया। उनकी किरण जो सर्वत्र फैली हुई थी, वह ऊपर थी अथवा नीचे थी? बीज को धारण करने वाले थे, शक्तियाँ भी थी, आत्मशक्ति नीचे और इच्छाशक्ति ऊपर थी। तब फिर ज्ञाता कौन है, किसने इसकी यहा घोषणा की, किससे यह सृष्टि उत्पन्न हुई? देव लोग इस सृष्टि की उत्पत्ति के पीछे आए। तब फिर कौन जानता है कि सृष्टि कहा से हुई? जिसमें इस सृष्टि का प्रादुर्भाव हुआ, उसने इसे

१ तुलना कीजिए, मनु १ ५, ८, मैत्रेयोपनिषद्, ५, २।

२ मनु, ५ ६।

बनाया या नहीं बनाया, ऊने में ऊच घट्टरिगनोक में ऊच में ऊचा दगनेवाना
यहां यथाय रूप में जानता है अथवा क्या वह भी नहीं जानता ?

उक्त सूत्रमर्मादि की उत्पत्ति व विनाश का एक अत्यन्त उन्नत मिथ्यात्व सामाजिक
है। प्रारम्भ में तो सत्य या धीरे नहीं समझते। मनुष्य भी उम्र समय अपने अग्नि, उक्त रूप
में नहीं था। बचपन इगोनिष्ठ हम उम्र समझ नहीं कहें 'अज्ञ' बचोनिष्ठ एक निश्चित मता
है जिसे हम सब मन पचाय आदिमन हूँ। पचाया पकित म हमार मिथ्यात्व की प्रपूना
प्रार्थना की गई है। परम सत्ता को जो समझ विज्ञ की पृष्ठभूमि में हम मन अथवा
अमन सिमी भा रूप में गीत टीक नहीं जान सकते। वह एमी सत्ता है जो अपने हा
गामध्य में निना 'वाम प्रपाम की त्रिया व नीवित है।' उक्त अनिरिक्त और कोई
वस्तु उक्त परम सत्ता है। इन सत्ता आन्वितारण समस्त विज्ञ में प्राचीन है जो मूल
चरमा आकाश धीरे न था म युक्त है। यह वात का देव की आयु आयु और अमरता
आन्वितारी पृष्ठ के बाहर और उनमें परे है। हम इसकी टीक टीक व्याख्या नहीं कर
सकते सिवाय इसके कि यह अमरत्व रखती है। उस मरुत्व के आदिम और अनिवार्य
नीय रूप की यही प्रारम्भिक और मूलभूत भूमिका है। उस परम चेतना के अन्तर्गत हमें यह
स्वीकृतमूलक अहं का भाव आता है। यह तत्वात्मक तत्वात्म्य के मिथ्यात्व अर्थात्
क है स मनुष्य सत्ता है जिसकी प्रामाणिकता प्रवक्ष्यता कर सता है कि आत्मा की यथाय
सत्ता है। ठीक उनके साथ ही हम अनात्म की भी कल्पना करना आवश्यक है जिसमें
साथ साथ हम अहं का भी समझा जा सके। आत्मा का प्रतिनिधित्व में अनात्म भी स्वयं
आता है उमो प्रकार जिस प्रकार के स नहीं है। अहं तत्त्व केवल एक निरवयव प्रभूत
उक्ति रह जाएगा जबकि अहं में भिन्न कोई ऐसी दूसरी वस्तु भी न हो जिसकी चेतना
अहं का हानी चाहिए। यदि ऐसा पचाय आत्मा में स्तर नहीं है तो अहं की सत्ता का भी
कोई अर्थ नहीं। अहं से अहंमित्र उपनति होता है जोकि अहं की सत्ता के लिए एक
आवश्यक गत है। अहं के विरोध में अहं की विरोधी कल्पना ही प्रारम्भिक अर्थात्तर-
याम है और परम सत्ता से इस प्रकार के साकल्य विकास को ही तपस कहा गया है।
तपस का अर्थ है—बाहर निकल पड़ना तात्कालिक बाह्य निष्कासन एक अर्थ सत्ता को
बाहर प्रकट करना अतिशुद्ध प्रेरणा परम सत्ता का स्वाभाविक अन्तर्गत धार्मिक
योग। इस तपस के द्वारा ही हमारे सामने सत और असत का विविध वस्तुएं आती हैं
अर्थात् अहं और अहंमित्र सन्नियुक्त और निष्कर्म प्रकृति रचनात्मक तत्त्व और अय-
वस्था में स्थित भौतिक प्रकृति। गेय सारा विकास इही दोनों परस्पर विरोधी तत्त्वों के
एक-दूसरे के प्रति आघात प्रत्याघात रूपी क्रिया का परिणाम है। उक्त सूत्र के अनुसार
इच्छा में ही सृष्टि के निर्माण का रहस्य छिपा है। इच्छा अथवा काम आत्मचेतना का
लक्षण है जो मानस का बाज है—मनसा रेन। समस्त विकास की यही आधारभूति
है उन्नति के लिए प्रेरणा है। अनात्म की उपस्थिति के कारण आत्म चेतनावान अहं के

१ १ १२६ और भा दगे निम्न निम्न अर्थ इतिवत् पिलामा पृष्ठ ६५ ६५। देखें
शान्ति आश्रम १ ५३६।

२ गुणना काजिद अस्तु क अविचल चालक से।

अन्दर इच्छाएं विकास प्राप्त करती है। इच्छा विचार से बढ़कर है।^१ यह बौद्धिक प्रेरणा, अभाव के ज्ञान एवं सक्रिय प्रयत्न की द्योतक है। यही वह बन्धन है जिससे सत् और असत् का सम्पर्क सम्भव होता है। वह अजन्मा नित्यसत्ता आत्मचेतन रूपी ब्रह्म के रूप में अभिव्यक्त होकर हमारे सामने आती है, जिसके साथ प्रकृति, अन्धकार, असत्, शून्य और विशृंखलावस्था है, जो इसके विरोधी है। इच्छाशक्ति इस स्वयंचेतन पुरुष का अनिवार्य स्वरूप है। अन्तिम वाक्य 'को वेद ?' (कौन जानता है ?) सृष्टि के रहस्य को प्रकट करता है, जिसे परवर्ती काल के विचारको ने माया कहा है।

ऐसे सूक्त है जिनका अन्त दो तत्त्वों, पुरुष एवं प्रकृति, के साथ होता है। दशम मण्डल-के ८२, ५-६ सूक्तों में जो सूक्त विश्वकर्मा को सम्बोधन करके लिखा गया है, उसमें मिलता है कि समुद्र के जलो ने सबसे प्रथम आद्यकालीन बीज को धारण किया। यह आदिम बीज ससार के उत्पादक अण्डे के रूप में अव्यवस्था के आदिकालीन जलो के ऊपर तैरता था और यही जंगम विश्व का आदितत्त्व है। इसीमें से विश्वकर्मा, जो विश्व में सबसे पूर्व उत्पन्न हुआ, प्रादुर्भूत हुआ। यहा वर्णित जल वही है जिसे यूनानी विद्वानों ने सृष्टि के पूर्व की विशृंखलता कहा है और जिसे बाइबिल के प्रथम अध्याय 'जेनेसिस' में 'आकार-विहीन एवं शून्य' कहा गया है, जिसके ऊपर असीम की इच्छा का आधिपत्य था।^२ इच्छा, काम, स्वयंचेतना, मानस, वाक् अथवा शब्द, ये सब उस अनन्त बुद्धि के गुण हैं, जो अवताररूप ईश्वर के रूप में समुद्र पर विचारमग्न है, और जिसे नारायण कहा गया है और जो अनन्तशय्या पर विश्राम करता है। यह जेनेसिस का ईश्वर है, जो कहता है, "सृष्टि हो जाए और सृष्टि हो गई।" "उसने विचार किया कि मैं संसार की रचना करूंगा तब उसने इन विविध प्रकार के ससारी, जल, प्रकाश आदि को रचा।" किन्तु नासदीय सूक्त द्वैतपरक आध्यात्मिक ज्ञान का उल्लेखन करके उच्च श्रेणी के द्वैतवाद को अपनाता है। यह प्रकृति और आत्मा दोनों को एक परम सत्ता के ही दो रूप बतलाता है। परम सत्ता अपने-आप में न तो अह है और न अह का अभाव है, न तो अह की प्रकृति की स्वयंचेतना है और न ही अह के अभाव के नमूने की अचेतना है। यह दोनों से ऊंची श्रेणी की सत्ता है। यह श्रेष्ठतर चेतना है। विरोध का विकास स्वयं इसीके अन्दर हुआ है। उक्त हिमाव से आधुनिक परिभाषा में सृष्टि की उत्पत्ति की श्रेणियाँ इस प्रकार हैं : (१) उच्चतम परमार्थ सत्ता, (२) केवल स्वयंचेतना, अर्थात् मैं मैं हूँ, (३) स्वयंचेतना की सीमा दूसरे के रूप में। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि कोई एक विजेय लक्ष्यविन्दु ऐसा है जब कि परमसत्ता गति प्रारम्भ करती है। ये श्रेणियाँ केवल तार्किक दृष्टि से, किन्तु ऐति-

१. यह एक ध्यान देने योग्य विषय है कि ग्रीक पुराणग्रन्थों ने वान के देवता डेगेन को, जो काम का समानान्तर है, विश्व की सृष्टि के साथ जोड़ा है। प्लेटो अपने 'सिम्पोजियम' में कहता है, "डेरोस के कोई मानान्विता नहीं थे, न ही कोई अशिक्षित व्यक्ति अथवा कोई कवि उमंगे माता-पिता का वर्णन करता है।" अस्तू के अनुसार ईश्वर द्वादश गति करता है।

२. हमकी पुनर्जा 'जेनेसिस' में दिए गए दृष्टान्त में काँझ - "समुद्र के ऊपर अन्धकार था और ईश्वर की धारणा समुद्र के ऊपर गतिमान थी।" (जेनेसिस १:२), और ना देओ, ऋग्वेद, १०. १२१; १०: ७२।

हासिक कालजम से नहीं एक क पीछे एक आनेवाणी हैं। 'अह' अह क अभाव की कल्पना का कारण बनता है इसलिए उससे पूर्व नहीं हा सकता। इसी प्रकार अह का अभाव भी अह के पहले नहीं आ सकता और न परम सत्ता ही बिना उपम के सदा रह सकता है। कालरहित पूर्ण सत्ता शृङ्खलाबद्ध सत्ताओं में प्रकट होता रहता है और यह क्रम तब तक चलता रहता है जब तक कि आत्मा अपने का पुन प्रकट नहीं करती— नितांत रूप में नानाविध अनुभवों में जो कभी आनेवाणी नहीं है। इस प्रकार सत्ता ही बचन रहता है। यह सूत्र हम सृष्टि के निर्माण की विधि को तो बतलाता है किंतु कहा से यह बनी इसका समाधान नहीं करता। यह सृष्टि रूपी घटना की व्याख्या मात्र करता है।^१

हम स्पष्ट देख सकते हैं कि अद्वैत के सूक्त में जगत् के मिथ्या होने के विचार का कोई आधार नहीं है। सत्ता एक प्रयोजनपूर्ण मगमरीषिका नहीं है बल्कि ईश्वर का ठीक विकास रूप है। जहां कहीं माया का माया है वह केवल उसके सामर्थ्य एवं शक्ति का द्योतक है। इस अपनी माया से गीघ गीघ नाना रूप धारण करता है।^२ ता भी कभी-कभी माया और इससे निकल हुए मायिक मायावत मादि मायों का व्यवहार राक्षसा की दृष्टि को प्रकट करता है।^३ और माया का प्रयोग भ्रमजनक एवं प्रदर्शन के अर्थ में भी होता है। अद्वैत की मुख्य प्रवृत्ति एक सोचा सा सा संरक्ष मयायवाद है। वां क भारतीय विचारको न पांच मूल तत्त्वों या महाभूतों का प्रभेद किया है—आकाश वायु अग्नि जल और पृथ्वी। परन्तु ऋग्वेद केवल एक अल की ही परिवर्तन करता है। यही आदिमहाभूत है जिससे धीरे धीरे दूसरे तत्त्वों का विकास हुआ है।

यह सोचना अयुक्तियुक्त होगा कि ऊपर जिस सूक्त की हमने विवेचना की है उसके अनुसार प्रारम्भ में असत् या जिससे सत्ता का प्रादुर्भाव हुआ। प्रारम्भिक अवस्था नितांत असत् की नहीं है क्योंकि इस सूक्त में एक ऐसी सत्ता की यथायथा का जो बिना वासीच्छवास प्रणाली के भी जीवित है स्वीकार किया गया है। यह उनका एक तरीका है जिसमें वे परमयथायथा का वणन करते हैं और जो समस्त विश्व की सत्ता का साक्षिक आधार है। सत् और असत् अयो-यायित पारिभाषिक शब्द हैं और उस महान एक के लिए प्रयुक्त नहीं किए जा सकते जो सब प्रकार के विरोधा से परे है। असत् का अर्थ केवल यही है कि जो उस समय हमारे दृष्टिपथ में विद्यमान है उसकी उस समय प्रकल्प में सत्ता नहीं थी। मण्डन १० की ७२वीं श्रुति में कहा गया है कि 'सत्तावा असत् स्वरूप से प्रकट हुआ। यही भी इसका अर्थ यह नहीं है कि सत् असत् के अन्तर से आता है। इसका तात्पर्य केवल यही है कि प्रकट सत्त अस्पष्ट असत् से प्रादुर्भूत होता है।

१ तुलना कीजिए इनकी से मूल से जिसका प्रयोग प्लेटो ने अपने टारमिथस में किया है। रचनात्मक कल्पना का भाव को जिसे ६० दण्डस फस न कल्पना दो गुणों के बल देता है मेजिनेशन और निशान इमजिनिंग में निश्चया है तुलनात्मक दृष्टि से देखना चाहिए।

२ ६ ४७ १८।

३ ५ २ ६ ६ ६०, १ ३२ ४ ७ ४६ ४ ७ ६८, ५।

४ १ ५४ २।

इसलिए हम इस विचार से महमत नहीं हो सकते कि “यह ऋचा भौतिक दर्शन का प्रारम्भिक रूप है जो आगे चलकर सांख्यदर्शन के रूप में विकसित हो गई।”

सृष्टि की रचना कभी-कभी एक आदिपदार्थ से हुई भी कही जाती है, पुरुषसूक्त^१ में हम देखते हैं कि देवतागण सृष्टि के साधक-मात्र हैं जबकि वह सामग्री जिससे ससार उत्पन्न हुआ, परमपुरुष का शरीर है। सृष्टिरचनारूप कर्म को एक प्रकार का यज्ञ बताया गया है जिसमें पुरुष बलि का पशु है। “यह सब भूत और भविष्यत् जगत् पुरुष ही है।”^३ ईश्वर के मानवीयकरण को ज्यों ही एक बार आश्रय दिया तो उसको फिर किसी सीमा के अन्दर बाधकर नहीं रखा जा सकता, और एक भारतीय की कल्पनाशक्ति उसके ईश्वर की महानता को बड़ी बड़ी आकृतियों में परिणत कर देती है। कविहृदय विस्तृत छन्दात्मक मन्त्रों की रचना करके ससार और ईश्वरदोनों के एकत्व को अपील करता है। यह सूक्त एक परम सत्ता से विश्व की रचना के सिद्धान्त के साथ, जिसका ऊपर वर्णन किया गया है, असंगति नहीं रखता। समस्त जगत् इसके अनुसार भी परम सत्ता के अपने को विषयी एवं विषय के रूप में, अर्थात् पुरुष और प्रकृति के रूप में, विलोपन करने के ही कारण बना है। इस विचार को केवल एक अपरिमाणित अलंकार के रूप में रखा गया है। सर्वोपरि महान सत्ता क्रियाशील पुरुष का रूप धारण कर लेती है, क्योंकि कहा गया है कि “पुरुष से विराट् उत्पन्न हुआ और विराट् से फिर पुरुष।” इस प्रकार से पुरुष जनक भी है और जन्य भी। वह परम सत्ता के रूप में भी है और स्वयंचेतन अह भी है।

९

धर्म

हमने देखा है कि किस प्रकार भौतिक घटनाओं ने शुरू-शुरू में मनुष्य के ध्यान को आकर्षित किया, और उनका मानवीयकरण किया गया। प्राकृतिक घटनाओं को देवताओं का रूप देने का हानिकारक प्रभाव धार्मिक विचारों और धार्मिक प्रक्रियाओं के ऊपर भी हुआ। ससार ऐसे देवतारूपी पुरुषों से भर गया जिनमें मनुष्यों की भाँति न्याय करने का भाव था और जो घृणा अथवा प्रेम के मानवीय गुणों से प्रभावित भी हो सकते थे। बहुत-से देवताओं का पर्याप्त मात्रा में मानवीयकरण भी नहीं हुआ और इसलिए वे आसानी से उक्त स्थिति से गिरकर प्राकृतिक रूप में वापस चले गए। उदाहरण के लिए, इन्द्र जिसका जन्म समुद्र और मेघ से है, कभी-कभी झुलोक से वज्र-ध्वनि के साथ, विजली की कड़क के साथ नीचे उतर आता है। वैदिक देवता, जैसा कि ब्लूमफील्ड ने कहा है, ‘पकड़े गए व्यक्तित्व’ का प्रतिनिधित्व करते हैं। किन्तु मानवाकृतिधारी देवता भी असंस्कृतरूप में ही

१. देखें, मैकडॉनल ‘वैदिक रीडर’ पृष्ठ २०७। ऐसे भी वैदिक विद्वान् हैं जिन्होंने सत् और असत् को प्राथमिक तत्त्वरूप में मान लिया है (१० : १२६, १; १० : ७२, २), जहाँ तक आनुभविक जगत् का सम्बन्ध है। और इन्होंने ही अर्वाचीन सत्कार्यवाद-कार्य का कारण के अन्दर उपस्थित होना—और असत्कार्यवाद—कार्य का कारण के अन्दर अनुपस्थित रहना—को जन्म दिया।

देहधारी है। उनके हाथ और पाँव की कल्पना भी मनुष्यों की गो की गई है। उह पारोक्षिक प्राप्ति प्रदान की गई है। जिस प्रकार का दृढ़ मानवीय हृदय म मनामाया म हाता है वगैरहो दृढ़ उनके अन्तर भी मिलता है। गौरवण स्वभाव की समझ-मक भी मान्य ज्ञान के समान है और एक सम्बन्धी शक्ति से चेतन का अभ्युत्थान भी मिलती है। व परस्पर युद्ध भी करते हैं प्राणिमोज भी करते हैं, मछ भी पात हैं एवं नृत्य भी करते हैं खान हैं और प्रगन हान है। उनमें म कुछ का मस्कारा म पुरोहित का पत्र भी प्रदान किया जाता है जम अग्नि और वह्न्यति को। कुछ धर्म इन्द्र एवं मरुगण के समान यादा भी हैं। उनका भाजन भी वही है जो मनुष्या का प्रिय है अर्थात् दूध और मक्खन की और अनाज। उनका प्रिय पय सागरम है। मानवीय स्वभाव की कुख्यात भी उनमें पाई जाता है और उहें चातुकारिता म गुणमता से प्रमत्त भा किया जा सकता है। कभी कभी वे इनकी स्वाभ परक मूलता का भा प्रगन करते हैं और हम क्या देना चाहिए हम नियम म यहम करने लगते हैं। इस काम को मैं करूंगा अमुक काम का नहीं करेगा मैं अमुक को पाय दूंगा अथवा क्या उस अद्वैत ? मुझ म्यात्र नहीं कि अमुक से मुझे सोम मिला था या नहीं।^१ उनकी दृष्टि म सत्त्वा प्राथना की अथवा एक प्रचुर प्राप्ति अत्यधिक महत्त्व की है। प्राप्ति प्रदान का सीधा मादा बानून दवताओं एवं मनुष्यों की एक समान परस्पर सम्बन्ध रखता है अर्थात् परवर्तीकाल के प्राप्तिप्रगन म उनके प्राप्ति प्रदान-सम्बन्धी सम्बन्ध का पूणता तन का काम अभी दूर था।

प्रतिनिधिम का मानवीयकरण आवश्यक रूप से उह घनिष्ठकारी भा बना देना है। प्राधान्यता की पूजा करने म कोई बड़ा नतिक हानि नहीं है अर्थात् विजयी अथवा दुर सत्तर जिना भक्तभाव के प्रहार करती है। इस विषय म बहाना करने की आवश्यकता नहीं है कि विजिता एक बुद्धिपूण और धार्मिक चुनाव भी कर सकती है किन्तु ज्यादा एक बार आप एम एक अधमानुप दवता की पूजा करने लगते हैं जो विजयी गिराता है आप एक प्रकार के उभयममक तक का ज म देने हैं। या तो आपका यह स्वीकार करना पड़गा कि आप एक लसी सत्ता की पूजा एवं उसकी चापतुमी कर रहे हैं जिस कुछ भी नतिक जान नहीं है क्योंकि वह भयकर है अथवा आपका ऐसे कारण तन पड़ग जिनसे उसके एम चर्चित का प्रति कोष की चर्चिता हान मके जिनपर वह प्रहार करती है। और एम कारण निर्वचनी अनुचित हाग। ईश्वर का यदि मानवीय रूप म माना जाणा तो वह अत्यन्त अस्थिरम य दूर हुआ।^२ एम प्रकार के मत को स्वीकार करनेवाला भौतिक शक्तियों की चर्चित पूजा दमान्यता से पर है और अत्यन्त उपायमितावाता है। हम एम देवतामा म डरते हैं जो हम नकमान पड़ुवा सकते हैं और उहें अन्तर की दृष्टि से दलित हैं जो हम हमारे दैनिक जीवन म सहायता तते हैं। हम इन्स प्राथना करते हैं कि वह वषा कर और साथ साथ वह भी याचना करते हैं कि वह तूफान का दूर रहे। मूय से प्राथना का जानी है कि हकी उणता दे और यह कि अनुमानेवाती गर्मी को दूर रख निमम सुता या अभिमत नपटने पाए। त्वना भौतिक समष्टि का भी उपयोग बनन है और

१ अन्तर्गत पारा ८ श्लोक १ पृष्ठ ७७।

२ निर्वचने 'काम दवत का अर्थ मिलितन पृष्ठ ८।

सासारिक पदार्थों के लिए प्रार्थनाएँ प्रायः ही सामान्य रूप से पाई जाती हैं। और चूँकि कर्मों और गुणों का विभाग भिन्न है, हम खास-खास देवताओं से खास-खास पदार्थों की प्राप्ति के लिए प्रार्थना करते हैं।^१ देवताओं की स्तुति एक ही प्रकार की और सरल है।^२ देवताओं को साधुवृत्त मानने की अपेक्षा अधिकतर शक्तिशाली के रूप में और सदाचारी होने की अपेक्षा सामर्थ्यवान के रूप में माना गया है। इस प्रकार का धर्म मनुष्यों की नैतिकता-सम्बन्धी उच्च आकांक्षाओं के लिए सन्तोषप्रद नहीं हो सकता। यह वैदिक आर्य के प्रबल नैतिक भाव को दर्शाता है कि उपयोगितावादी पूजा की प्रचलित प्रवृत्ति के विद्यमान रहते हुए भी वह सामान्यरूप से देवताओं को साधुवृत्त मानता है, जिनका भुक्ताव सज्जनों की सहायता करने एवं दुर्जनों को दण्ड देने की ओर है। मनुष्य की उच्चतम धार्मिक महत्त्वाकांक्षा अपने को परमब्रह्म के साथ संयुक्त करने की है, यह स्पष्ट प्रतीत होता है।^३ अनेक देवताओं का अस्तित्व अपने भक्तों को परमब्रह्म तक पहुँचाने में एक प्रकार से सहायक ही था।^४

यज्ञों का प्रचार होना अनिवार्य था। क्योंकि ईश्वर के प्रति प्रेम की गहराई इसीमें निहित है कि उपासक अपने सर्वस्व और सम्पत्ति को ब्रह्म के अर्पित कर दे। हम प्रार्थना एवं समर्पण करते हैं। जिस समय यज्ञात्मक समर्पण केवल औपचारिक रूप में थे, तब भी भावना को ही अधिक महत्त्व दिया जाता था और यज्ञ के वास्तविक स्वरूप पर ही बल दिया जाता था। “इन्द्र के प्रति भावपूर्ण वाणी बोलो, जो घी या मधु से अधिक मधुर है।”^५ प्रत्येक स्स्कार में श्रद्धा का भाव आवश्यक है।^६ वरुण ऐसा देवता है जोकि मानवीय हृदय के गुह्यतम भागों में प्रवेश करके अन्तर्निहित प्रेरक भाव का पता लगाता है। धीरे-धीरे देवताओं को मानवीय, और आवश्यकता से अधिक मानवीय, रूप दे देने के कारण उन्होंने सोचा कि ईश्वर के हृदय में स्थान पाने के लिए पूर्ण भोजन अर्पण करना सबसे उत्तम मार्ग है।^७

मनुष्यवलि के प्रश्न पर बहुत वाद-विवाद हो चुका है। शुनश्शेष^८ का आख्यान यह नहीं लक्षित करता कि मनुष्यवलि की आज्ञा अथवा उसका प्रोत्साहन वेदों में पाया जाता है। हम अश्वमेध^९ के विषय में भी सुनते हैं। किन्तु इन सबके विरोध में उस समय

१ १०. ४७, १, ४ : ३२, ४; २. १, २. ६, ७ ५६, ७ २४, ६, ७ ६७, १६।

२ १०. ४२, ४। ३. ऋग्वेद, १०. ८८, १५, १ : १२५, ५; १०. १०७, २।

४. १. २४, १। ५. २. २४, २०, ६ १५, ४७।

६. १. ५५, ५; १. १३३, ५; १. १०४, ६।

७. “होमर में अनुष्ठान की विधि सरल और एक ममान है। इसमें प्रार्थना के साथ-साथ अनाज के कण बिखेर दिए जाने हैं और उसके बाद जले हुए प्राणी की आहुति दी जाती है। मांस के एक भाग को पुजारी चखते हैं और तब उसे आग में डालकर देवताओं को अर्पित किया जाता है। शेष भाग प्राति-भोज की भाँति खूब मदिरा के साथ खाया जाता है।” (ःरीसन ‘स्टेजेन ऑफ़ प्रेसियन लाइफ़’ पृष्ठ ८७-८८)। अग्नि भारत में मुख्य रूप से यज्ञों का देवता है। प्राचीन ग्रीस देश में भी यह उसी प्रकार से मानो गई है। अग्नि पृथ्वीलोके से आहुतियों को अन्तरिक्षलोक के देवताओं तक पहुँचाती है। इन सब विषयों में विशेषरूप से भारतीय कुछ नहीं है।

८. ऋग्वेद, १. ६, २४।

९. ऋग्वेद, मंडल २, ३, ६, ७।

म भी घोर प्रतिज्ञा मुना जाना था। सामवेद कहता है, 'हे देवताओं ! हम यम सम्बन्धी किसी खम्भे का प्रयाग नहीं करते, हम किसीकी हिमा नहीं करते, हम केवल पवित्र मन्त्रों का बारम्बार उच्चारण करते पूजा करते हैं।' इस विद्रोह की पावाज को उपनिषदों ने ध्वजनाया और बोद्ध एवं जन सम्प्रदायों ने इस भाग बढ़ाया।

यम ब्रह्म धर्म का दूसरी श्रेणी है। प्रथम श्रेणी में केवल सरल प्रार्थना का ही विधान था। पाराशरस्मृति के अनुसार हमारे यहां 'वृत्तयुग में समाधि का श्रेतायुग में यज्ञों का द्वार में पूजा का घोर वनियुग में स्तुति एवं प्रार्थना का विधान है। यह मत विष्णुपुराण के मत के साथ पूर्णरूप से मिलता है जहां कहा गया है कि यम सम्बन्धी नियमों का निमाण त्रतायुग में हुआ।' हम यहां युगों के विभाग के विषय में भूल ही सहमत न हो सकें किन्तु धार्मिक प्रक्रियाओं की प्रगति समाधि से यज्ञ की घोर यज्ञ से पूजा की घोर घोर पूजा से स्तुति एवं प्रार्थना की घोर यथाय घटनाओं के ऊपर अवश्य आधारित है।

ब्रह्मधर्म मूर्तिपूजक धर्म नहीं प्रतीत होता। उस समय देवताओं का भक्ति नहीं थे। मनुष्य बिना किसी दूसरे की मध्यस्थता के देवताओं से सीधा सम्बन्ध रखता था। देवताओं का अपने उपासकों का मित्र सम्बन्ध जाता था। द्यौस्वित्ता 'भूमिमाता', 'अग्नि भ्राता'—ये वाक्य निरपेक्ष नहीं हैं। मनुष्यों और देवताओं के मध्य उस समय अत्यंत घनिष्ठ मित्रता का नाता था। धर्म का जीवन के समस्त भागों में आधिपत्य था। ईश्वर के ऊपर लोग पूर्णरूपेण निर्भर करते थे। जीवन की साधारण-नी आवश्यकताओं के लिए भी नाग प्रार्थना करते थे। आज हम अपना दैनिक भोजन दो यह ब्रह्म धर्म के भाव के अनकूल प्रार्थना थी। जीवन के सामान्य भोगों के लिए भी ईश्वर के ऊपर निर्भर करनेवाले भक्त की मन्त्री भक्ति का यह एक नमूना है। जहां कि हम पहले कहें हैं उच्च श्रेणी के आस्तिकवाद के सब सारमूल तत्त्व हम ग्रहण की पूजा में मिल जाते हैं। यदि भक्ति का अर्थ एक देहधारी ईश्वर में विश्वास उसके प्रति प्रेम उसीकी सेवा में सबस्व अर्पण करना और उसीकी विशेष भक्ति द्वारा भी प्राप्ति प्राप्त सम्पत्ति जाए तो निश्चय ही हम में सब तत्त्व ग्रहण की पूजा में मिलते हैं।

मण्डल १० का ११वां एवं उसी मण्डल का १४वां सूक्त (नो सूक्त) हम पितरों को सम्बोधन करते हुए मिलेंगे। पितर वे सीधाय्यानी मत्तराभा हैं जो स्वर्ग में निधाम करते हैं। वनिकमन्त्रों में देवताओं के साथ-साथ उनकी भी स्तुति की जाती है।^१ यह कल्पना की जाना है कि वनिक धर्म आत्माओं के रूप में प्रार्थनाओं एवं यज्ञों में दी गई आत्माओं को ग्रहण करने के लिए आते हैं। इस सामाजिक परम्परा का पितापूजा के रूप में थोड़ा भाव में देखा जाता है। वेदों के विचारों से भी हैं जिनका विश्वास है कि 'ऋषे' के मन्त्रों में स्वर्गीय पूर्वजों की पवित्र आत्माओं को उद्दिष्ट करते उत्तरक्रियाक्रम सम्बन्धी आहुतियां एवं उपहार देने का कोई विधान नहीं है।

१ मण्डल १ मण्डल २ ६ २।

२ ६ २ देखें पुरुरवा की कथा।

१ १५।

४ बिहारा जल न देवाय श्रुत १ १।

वैदिकधर्म के विरुद्ध जो एक आक्षेप साधारणतः किया जाता है वह यह है कि वेदों में पाप के प्रति अभिज्ञा का अभाव है। यह एक भ्रममूलक मत है। वेदों के अन्दर ईश्वर से विमुख होने को ही पाप (अधर्म) माना गया है।^१ पाप के विषय में जो वैदिक धारणा है वह हीनू सिद्धान्त के सदृश है। ईश्वरेच्छा ही नैतिकता का मानदण्ड है। मानवीय अपराध ही न्यूनता है। हम पाप तभी करते हैं जब हम ईश्वर की आज्ञाओं का उल्लंघन करते हैं। देवता ऋत, अर्थात् ससार की सदाचार-सम्बन्धी व्यवस्था, को धारण करनेवाले हैं। वे सज्जनों की रक्षा करते हैं एवं दुर्जनों को दण्ड देते हैं। बाह्य कर्तव्यों के पालन न करने मात्र का नाम ही पाप नहीं है। पाप दो प्रकार के होते हैं—एक नैतिक पाप और दूसरा कर्मकाण्डविषयक पाप।^२ यह पाप की चेतना ही है जिसके कारण शमनकारी यज्ञों का विधान किया जाता है। विशेष रूप से वरुण की कृपना में हमें पाप और क्षमा की भावना मिलती है, जो हमें आधुनिक ईसाईधर्म के सिद्धान्तों का स्मरण कराती है।

जबकि साधारणतया ऋग्वेद के देवताओं को नैतिकता के संरक्षक समझा जाता है, उसमें से कुछेक अब भी अपनी अहंकारपूर्ण भावनाओं को बनाए हुए हैं, जोकि वस्तुतः बृहदाकाररूप मानव ही हैं, और ऐसे कवियों का भी अभाव नहीं है जो इस सबके अन्दर की पोल को साक्षात् देख सकते हैं। एक सूक्त-विशेष^३ में निर्देश किया गया है कि किस प्रकार सभी देवता एवं मनुष्य स्वार्थ के वश में हैं। वैदिक पूजा का ह्रास कई देवताओं की इस निम्नस्तर की भावना के कारण ही हुआ। अन्यथा हम उस सुन्दर सूक्त^४ का आशय समझ नहीं सकते जो बिना किसी देवी-देवता की प्रसन्नता का विचार किए परोपकार की भावना रूपी कर्तव्य पर विशेष बल देता है। देवता शुद्ध नैतिकता के नियमों की रक्षा करने में अत्यन्त असमर्थ हो गए प्रतीत होते हैं। धार्मिक क्रियाकलापों से स्वतन्त्र नीति-शास्त्र की भावना के—जिसे बौद्धमत ने प्रचलित किया—सम्बन्ध में हमें यहाँ सकेत मिलता है।

१०

नीतिशास्त्र

ऋग्वेदप्रतिपादित सदाचार की ओर ध्यान देने पर ज्ञात होता है कि वहाँ 'ऋत' के विचार का बहुत बड़ा महत्त्व है। यह कर्मसिद्धान्त का, जोकि भारतीय विचारधारा का एक विशिष्ट स्वरूप है, पूर्वरूप है। यह वह कानून है जो ससार में सर्वत्र व्याप्त है और जिसे सब देवताओं एवं मनुष्यों को अवश्य पालन करना चाहिए। यदि ससार में कोई कानून (त्रिकालाबाधित नियम, ऋत) है तो उसे अवश्य क्रियात्मक रूप में आना ही चाहिए। और यदि किसी कारण से इसके कार्यों का प्रकाश इस भूलोक में नहीं हो सका, तो उनका फल अवश्य ही अन्यत्र कहीं मिलेगा। जहाँ नियम कार्य करता है वहाँ अव्यवस्था अथवा

१. ७. ८६, ६; और भी देखिए, ७. ८८, ५, ६।

२. १. २३, २२. १ : ८५।

३. ६ : ११५।

४. १०. १६७।

धन्य केवल धन्यायी का धार्मिक रूप सही रह सके हैं। दुर्जन की विषय स्थायी एवं निता न नहीं होती। सम्जन गुण का अहित निराशा का कारण न होता चाहिए।

अन हमारे धार्मिक मन्त्राचार का एक मानक का प्रस्तुत करता है। यह मनुष्य का धार्मिक साहित्य है। यह गत्य है धन्याय वस्तुधा की यथायथा है। धन्यवस्था धन्य धनन मिष्टा है जो गत्य का निरापी एवं मध्य के विपरीत है जो अन्त, धर्मान सत्य एवं व्यवस्थित माग का अनुसरण करने हैं वस्तुगुण हैं। व्यवस्थित आचरण का साध्यतत कहा जाता है। अन्त के माग का अनुसरण करनेवाला के जीवन व्यवहार को 'प्रवर्ति' कहा जाता है। स्थिरता एवं समति धार्मिक जीवन का मुख्य लक्षण है। धर्मधर्मानुयायी अपने व्यवहार में परिवर्तन नहीं करता। वरन् जो अन्त के मार्ग का अनुसरण करनेवाला है धार्मिक है धन्य है—धर्मान उमक व्यवहार में परिवर्तन नहीं होता। जब कमकाण का महत्त्व बढ़ने लगा अन्त यन धन्यवा यथात्मक अनुष्ठान का पर्यायवाची हो गया।

धार्मिक जीवन का सामान्य धन्य करने के परवान मूर्तों के धार्मिक जीवन के विनिष्ट साहित्य व्योरेवार लिए गए हैं। देवताओं के प्रति प्रार्थना करना चाहिए धार्मिक अनुष्ठान करना चाहिए। धर्म मनुष्य एवं दयताओं के मध्य एक निवृत्तम एवं धनिक सम्प्रदाय का स्वीकार करते हैं। मनुष्य को चाहिए कि वह अपने जीवन के व्यवहार में सवर्ग स्तर को साथ ही मानकर चले। दयताओं के प्रति जो हमारे कृत्य हैं उनका अनिरिक्त मनुष्य जाति के प्रति भी कुछ बन ग हैं। उनके प्रति दया का भाव वत स्वरूप में विधान किया गया है। अतिथिम्पत्कार की गणना महान पुण्यवर्गों में की गई है। जो दाता है उसका धन कभी धार्मिक नहीं होता। ऐसे मनुष्य का कोई सादरता नहीं है सक्ता जा भाजन के पदार्थ को पास भरसके हुए भी एक निवृत्त व्यक्ति के प्रति जिसे पौष्टिक भाजन की अत्यन्त आवश्यकता है अपने हृत्त को निष्ठुर एवं कठोर बना जाता है और सहायता के लिए आए हुए दुर्गती व्यक्ति का माग भी जिसका हृत्त नही समीक्षा किन्तु उसके विपरीत उसका सामने ही अपने भोगा भोगन रहता है। ईद्रजाद जादूविद्या नारीहरण एवं व्यभिचार को पापकर्म बताकर दूषित ठहराया गया है। कुछ को बलि माना गया है। धार्मिक गुण ईश्वरीय नियम की अनुकूलता है और हस्तम मनुष्य के प्रति प्रेम भी आ जाता है। दुष्कर्म उन ईश्वराय नियम का उल्लंघन है। यदि हमने ऐसे किसी मनुष्य के प्रति जो हमसे प्रेम करता है पाप किया है भिन्न मयवा सायी का अनिष्ट किया है किसी पडासी को जो सदा हमारे साथ रहता है अथवा पराम की भी कभी मुकसान पहुँचाया है तो हे प्रभु! उस नियमोल्लघनरूपी पाप से हमें मुक्त करो। कुछेक देवता ऐसे हैं जिन्हें धार्मिक माग से दान उपहार की किसी

१ देवे ऋग्वे ७ ५६ १२ ६ ११५ ४ २ ६ १० ४ ५ ५ = ६ २ १२
७ ४७ ३।

२ ६ १२१ १ १० ३७ ५।

३ ऋग्वे १ १४ ६ १ १ = ६ २ २६ ३ १ १५१।

४ ऋग्वे १० ११७।

५ = ६ ५ १ २, ६।

६ ७ १ ४ = और भी आगे ४ ५ ५।

७ ऋग्वे ५ ८५ ७।

भी मात्रा के द्वारा फुसलाकर विचलित नहीं किया जा सकता। “उनके अन्दर दाये-बाये का भेद लक्षित नहीं कर सकते, आगे और पीछे का भी भेद नहीं कर सकते। वे कभी न पलक झपकाते हैं, न सोते हैं। उनका प्रवेग सब वस्तुओं में अव्यभिचित है, वे भलाई एवं बुराई का गहराई के साथ निरीक्षण करते हैं; सुदूरस्थ पदार्थ भी उनके अत्यन्त समीप हैं; वे मृत्यु को गृहीत समझते हैं एवं यमराज को दण्ड देते हैं, समस्त जगत् जगत् को धारण करते हैं एवं स्थिर रखते हैं।”

यहां वैराग्यपरक प्रवृत्ति के भी संकेत पाए जाते हैं। कहा गया है कि इन्द्र ने तपस्या के बल से ही अन्तरिक्षलोक पर विजय प्राप्त की।^१ किन्तु प्राधान्यतपस्वी-जीवन का नहीं है। वैदिक सूक्तों के अन्दर हम प्रकृति के सौन्दर्य, उसकी महानता एवं उसकी भव्यता और कारुण्यमय स्वभाव के प्रति उत्कट अनुराग पाते हैं। यज्ञों के अन्दर प्रेरणा का लक्ष्य ससार की उत्तम वस्तुओं के प्रति प्रेम है। हमें अभी भी दुःख और उदासी से रहित ससार में गंभीर आनन्द दिखाई पड़ता है। यद्यपि तपस्या के क्रिया-कलाप भी प्रचलित थे। उपवास और परहेज को नानाविध अतिप्राकृतिक शक्तियों को प्राप्त करने का साधन माना जाता था। कहा जाता है कि समाधि की अवस्थाओं में देवता मनुष्यों के अन्दर प्रवेश करते हैं।^२ तपस्वी महात्माओं की समाधि-अवस्थाओं का सबसे पुरातन वर्णन ऋग्वेद के दसवें मण्डल के १३६वें सूक्त में मिलता है।^३

हिन्दू समाज के चार वर्गों में विभाजन का सबसे पहला वर्णन हमें पुरुषसूक्त में मिलता है। इस सस्था की स्वाभाविक विधि और किस तरह इसका उदय हुआ इसे समझने के लिए हमें अवश्य स्मरण रखना होगा कि विजेता आर्य परस्पर रक्त-सम्बन्ध एवं जातिगत पूर्वजों के नाते भारत की विजित आदिम वन्य जातियों से भिन्न थे। प्रारम्भिक आर्य लोग सब एक ही वर्ग के थे, प्रत्येक व्यक्ति पुरोहित और योद्धा, वाणिज्य-व्यवसायी और किसान था। पुरोहितों की कोई पृथक् विशेषाधिकारसम्पन्न सस्था नहीं थी। किन्तु जीवन की जटिलता के कारण आर्य लोगों में वर्गभेद का जन्म मिला। यद्यपि शुरु-शुरु में हरेक मनुष्य देवताओं के प्रति किसी अन्य पुरुष के माध्यम से यज्ञ का अनुष्ठान कर सकता था, पुरोहितवर्ग और कुलीन तन्त्र ने अपने को निम्न श्रेणी के लोगों से पृथक् कर लिया। आरम्भ में वैश्य शब्द समस्त मानव-समुदाय के लिए प्रयुक्त होता था। जैसा कि हम देखेंगे, जब यज्ञों ने अपने लिए एक महत्त्वपूर्ण स्थान बना लिया—जबकि जीवन की बढ़ती हुई जटिलता के कारण जीवन का विभाजन भी आवश्यक हो गया—तो कतिपय विविष्ट परिवार जो शिक्षा, बुद्धिमत्ता, काव्य-सम्बन्धी एवं काल्पनिक नैसर्गिक प्रतिभा के लिए प्रसिद्ध थे, पूजा में ‘पुरोहित’ के नाम से प्रतिनिधित्व करने लगे—पुरोहित का अर्थ है वह जिसे सबसे आगे रखा जाए। और जब वैदिकधर्म और अधिक विकसित होकर एक क्रमबद्ध क्रिया-कलाप के रूप में आ गया, इन परिवारों ने अपनी एक पृथक् जाति बना ली। आर्य लोगों की परम्परा को सुरक्षित रखने के महत्त्वपूर्ण कार्य के कारण

१ १०. १२७।

२ १०. ८६, २।

३ और भी देखिए, ७. ५६, ६. १० ११४, २; १० १६७, १; १० : १०६, ४।

इस वग को अपनी आजीविका के लिए सघष करने की आवश्यकता नहीं थी। क्योंकि ऐसे लोग जिन्हें फिर तर जीवन के क्षुब्ध उत्तजित एवं याकुल वातावरण में अपनी आजीविका अर्जन करने के लिए यस्त रहना पड़े, विचार एवं चिन्तन के लिए आवश्यक स्वच्छ अन्तःकरण प्राप्त नहीं कर सकते। इस प्रकार एक ऐसा वग विशेष जो आत्म सम्बन्धी विषयों में गूणरूप से निमग्न रह सकें अस्तित्व में आ गया। ब्राह्मण वग पुराहिनों की इस प्रकार की एक संस्था नहीं है जिनके लिए निश्चित सिद्धांतों का समर्थन करना आवश्यक समझा जाए किंतु एक ऐसा बुद्धिजीवी कुलीन तन्त्र है जिसके सुपुत्र जन साधारण के उच्चतम जीवन के निर्माण का कार्य था। वे राजासाग जो विद्वान् ब्राह्मणों का आश्रयदाता थे अथवा ऐसे राजासाग जिन्होंने उस समय गामन का भार अपने ऊपर ले रखा था क्षत्रिय कहलाए। क्षत्रिय गण की उत्पत्ति क्षत्र शासक है जिसका अर्थ है शासन अथवा आधिपत्य। यह अर्थ बंधो जि दावस्ता (पारसियों के धर्मग्रन्थ) और फारस के शिलालेखों में एक समान है। बाकी सब लोग एक धर्मी के माने जाते थे और वश्य नाम से पुकारे जाते थे। यह विभाग शुल्-शुल् में तो पैसे का द्योतक था किन्तु बाद में पतक परम्परा का रूप पकड़ गया। धर्मिक सूत्रों के काल में पणों का सम्बन्ध किसी जाति विशेष के साथ नहीं था। मनुष्यों की नानाविध दक्षिया का वर्णन करते हुए एक मात्र मन्त्र कहा गया है मैं एक कवि हूँ मेरा पिता चिकित्सक है और मरी मा धनराज पीसनेवाली है।^१ ऐसे भी अंश मिलते हैं जो उन्मत्त होती हुई ब्राह्मणशक्ति की ओर संकेत करते हैं। वह अपने घर में गतिपूर्वक और आराम से रहता है उसने तिल पवित्र और पुष्कल परिमाण में भोजन स्वयं प्राप्त हो जाता है जन साधारण उसके लिए स्वच्छा से आदर व सत्कार का भाव प्रदर्शित करते हैं—वह राजा है जिसके भाग ब्राह्मण को सत्कार पाने का अधिकार है।^२ वे सब जातिगाएँ एवं गान सम्बन्धी धर्मों में प्रवृत्त थे जो युद्ध करनेवाले थे अथवा वाणिज्य व्यवसाय का पेशा करते थे एक ही जाति के थे। यह जाति एक बड़ी खाई के रूप में उन दो जातियों से भिन्न एवं विभक्त थी जो विजित जातियाँ थी अर्थात् (क) द्रविड जो चौथी अणी के थे (ख) और आग्नि वेद्य जातियाँ। आग्नि और दक्षु के विभाग जातिपरक थे, जो रत्न और वग के आधार पर थे। कभी कभी कहा जाता है कि जिन आग्नि वेद्य जातियों की आग्नि लोगों ने अन्त परिचयन करा कि अपने में मिनाया वे गूँहो गए और जिन्हें उन्होंने बहिष्कृत समझा वे पंचम कहलाए।^३ दूसरे सागों का कहना यह है कि आर्यों के दक्षिणी भारत में आने से पूर्व ही उनके अपने ही आदर गूँ विद्यमान थे। इन दो परस्पर विरोधी मतों में कौन-सा ठाक है यह निश्चयपूर्वक कहना नहीं है।

वर्ण व्यवस्था न तो केवल आर्यों की ओर नहीं केवल द्रविडों की थी न तु इसका प्रचार उस काल की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए किया गया था जबकि भिन्न भिन्न जातियों की एकता मिलकर सौहार्दपूर्वक रहा रहना था। उस काल में यह व्यवस्था देना बलित एक प्रकार का मुक्ति के समान करना निन्द्य है।^४ अने ही अन्तर्गत काल में इसकी

प्रवृत्ति जो भी हो। किसी भी जाति की संस्कृति को सुरक्षित बचाकर रखने का, जिसे बहुसंख्यक आदिनिवासियों के मिथ्याविश्वासों में समा जाने का भय हो, एक ही उपाय था कि तात्कालिक संस्कृतिगत एवं जातिगत भेदों को लौह सीमाओं में बांधकर रखा जाए। दुर्भाग्यवश सामाजिक संगठन को अवनति एवं ह्रास से बचाने के लिए जो यह नीति अंगीकार की गई थी, आगे जाकर संस्कृति की उन्नति के मार्ग में बाधक हो गई। जिस समय उन्नति की लहर की मांग थी कि उक्त बंधन शिथिल हो जाए तब भी वे शिथिल न हुए। उन बन्धनों ने सामाजिक व्यवस्था को सुरक्षित तो रखा किन्तु वे राष्ट्र की सर्वांग उन्नति में सहायक सिद्ध न हो सके। किन्तु इसके कारण हम वर्ण-व्यवस्था के उस उद्देश्य को जो इसे प्रचलित करने के मूल में था, दूषित नहीं ठहरा सकते। केवल वर्ण-व्यवस्था के कारण ही यह सम्भव हो सका कि भिन्न-भिन्न जातियाँ बिना युद्ध के परस्पर एकसाथ मिलकर रह सकीं। भारत ने उस समस्या को, अर्थात् अन्तर्जातीय सम्बन्ध की समस्या को बहुत शांतिपूर्ण ढंग से सुलझा लिया था, जिसे अन्य जातियाँ मारकाट के बिना न सुलझा सकीं। जब यूरोपियन जातियों ने दूसरों पर विजय पाई, तो उन्होंने विजित जातियों के मानवीय गौरव को मिटाने एवं उनके आत्मसम्मान को सर्वथा नष्ट करने में कोई कसर नहीं रखी। वर्ण-व्यवस्था के द्वारा वैदिक आर्य विजेता एवं विजित दोनों जातियों की ईमानदारी की साख एवं स्वातन्त्र्य को सुरक्षित रखने में समर्थ हो सके, जिसके कारण पारस्परिक विश्वास एवं सामंजस्य को प्रोत्साहन मिल सका।

११

परलोकशास्त्र

वैदिक आर्यों ने अपने बल के अभिमान और विजय के हर्ष को लेकर भारत में प्रवेश किया था। उन्हें अपने जीवन की पूर्णता से प्रेम था। इसलिए आत्मा के भविष्य के विषय में विचार करने की उन्हें कोई विशेष रुचि नहीं थी। जीवन उनकी दृष्टि में उज्ज्वल एवं सुख-मय था और सब प्रकार के क्रोधी एवं चिड़चिड़े स्वभाव से उत्पन्न होनेवाले कष्टों से उन्मुक्त था। वे मृत्यु में अनुरक्त नहीं थे। वे अपने लिए और अपनी समृद्धि के लिए शतायु होने की कामना करते थे। मृत्यु के उपरान्त के जीवन के विषय में उनके कोई विशेष सिद्धान्त न थे यद्यपि स्वर्ग और नरक के विषय में कुछ अस्पष्ट विचार विचारशील व्यक्तियों द्वारा

१ रीज डेविट्स नामक विद्वान वर्गों की वर्णगत कठोरता का वर्णन करते हुए लिखता है, “यह बहुत सम्भव है कि यह महत्त्वपूर्ण कदम इसलिए उठाया गया हो और उसका कारण मुख्य रूप से यह रहा हो कि पहले से ही अनार्यजातियों को आर्यजातियों के अन्दर विवाद न करने के ऊपर एवं किसी आर्यतर को आर्यजाति के अन्दर प्रवेश कराने पर एक कठोर प्रतिबन्ध लगा हुआ हो। आर्यों की यह परम्परागत कमजोरी थी कि वे दूसरी जातियों को हीनता की दृष्टि से देखते थे, जिसकी प्रतिक्रिया उनकी अमहिष्णुता के कारण यह हुई कि शताब्दियों तक उन्हें इसका कड़ा फल भोगना पड़ा।” (‘दिवर्ट लेक्चर्स’, पृष्ठ २३।)

अपरिहायन रहस्ये ये। पुनश्च मया सिद्धात् भूमौ भीद्वरं वा। वदित्वा भाग्यो कोऽस्य वातः
 का निश्चयः वा किं मृत्युः ही वस्तुषो वा भ्रतः नही है। जैसे रात्रि के पीछे दिन आता है
 मृत्यु के बाद भी जागन होना चाहिए। एक बार उत्पन्न होनेवाले प्राणी सत्ता के लिए
 निरोध नहीं हो सकते। उन्हें वहाँ न वही विद्यमान रहना चाहिए सम्भवतः अस्तावल
 गामी मृत्यु के साथ में जहाँ कहा जाता है कि यम का वासन है। मनुष्य की कल्पना में
 मृत्यु के भय से बापबर भी अभी तक यम की वचना लेना चाहते एक भयाङ्क देवता का
 रूप में स्वीकार नहीं किया था। यम और यमी मरनेवालों में सबमें प्रथम परलोक में
 प्रविष्ट हुए जिनका वासन उस लोक पर है। कल्पना की जाती है कि मनुष्य जब मरता
 है तब वह यम के राज्य में पहुँच जाता है। यम ने हमारे लिए एक स्थान बनाया है एक
 ऐसा घर जो हमसे छोटा जानेवाला नहीं है। जबकि शरीर को फेंक दिया जाता है,
 आत्मा को एक उज्ज्वल दीप्तिमान आत्मिक भाविति मिलती है और वह देवताओं के
 स्थान पर चली जाती है जहाँ यम और पितर लोग भ्रमर होकर निवास करते हैं। ऐसी
 कल्पना की जाती है कि मत पुरुष इस स्वर्गलोक में हैं। जहाँ एक एक पल (सम्भवतः
 चैतन्यी नदी से तात्पर्य है) पार करके पहुँच जाते हैं। पितरों एक देवों के भाग के विषय
 में एक वषण ऋग्वेद के १०वें मण्डल की मन्त्र १५वीं ऋषि में पाया जाता है। जहाँ
 सकेत किया गया है यह सम्भव है कि आखेटिस्त्वार के समय भयवा साम्राज्य सभी
 मन्त्रों के समय उत्पन्न होनेवाले हुए वे आधार पर यह कल्पना की गई हो जो भिन्न भिन्न
 भागों से ऊपर भावना की ओर उठता है। यह भाग भेद अभी भी अविकसित रूप में
 ही है।

मत्तात्माएँ स्वर्गलोक में यम के साथ आभोद प्रमोद में मग्न रहती हैं। वे वहाँ हमारे
 ही समान जीवन-यापन करती हैं। स्वर्ग के सुखभोग पृथ्वीलोक के सुखों से उन्नत और
 उच्च कोटि के हैं। ये प्रकाशमान पदार्थ उनके भाग हैं जो उपहार देते हैं। उनके लिए
 स्वर्ग में मृत्यु भी है। वे अमरत्व प्राप्त करते हैं। वे अपने जीवन को दीप्त बनाते हैं।
 कभी-कभी भविष्य-जीवन सम्बन्धी वदित्वा चित्रावन में विषयभोग के रूप पर विशेष
 बल दिया गया है। किन्तु जहाँ कि उग्रसन का कहना है जिसने भी स्वर्ग के साथ
 का वनन करते हुए उसे एक प्रकार की उत्सव जैसी सभा का रूप दिया है जहाँ कि सब
 एकसाथ टेबल के चारों ओर बैठकर भोजन करते हैं। वे मदिरा का पान करते हैं। और
 महा तक कि दाते या मिलन भी इसका अर्थ किसी रूप में सकल नहीं कर सके और
 उहोने भी इसके लिए पृथ्वी पर के आभोद प्रमोद कचित्र को ही उधार लिया। कल्पना
 की गई है कि देवगण सोमरसपी शक्ति द्वारा अमरता की प्राप्ति हा जाते थे। देवताओं
 के समान बनना हमारे प्रयत्न का भी लक्ष्य है। क्योंकि देवगण एक आध्यात्मिक स्वर्ग
 में निवास करते हैं जहाँ वे दुःख से परिमुक्त भानन्द का उपभोग करते हैं। न उन्हें भूख
 लगती है न प्यास सताती है और न उन्हें विवाह की ही आवश्यकता अनुभव होती है।

१ १० ६ १ ६ ४१ २।

२ १ २५, ६।

३ सेंट मैथ्यू ७ ११।

४ सेंट मैथ्यू २६, ६

५ द क्लिफ़्स ऑफ़ द उपनिषद्, पृष्ठ ३२।

परलोक के आदर्श-वर्णन में पृथ्वीलोक के जीवन और इस जीवन के उपरान्त के जीवन में भेद का भाव उदय होता है। देवता सौभाग्यशाली हैं; वे अमर हैं। हम सब तो केवल एक दिन के वच्चे हैं। देवताओं को ऊपर स्वर्ग में सुख है, जहाँ यम का शासन है। हमारे भाग्य में पृथ्वीलोक में दुःख बढ़ा है। हमें अमरत्वप्राप्ति के लिए क्या करना चाहिए? हमें देवताओं को लक्ष्य करके यज्ञ करने चाहिए, क्योंकि अमरता देवों से डरनेवालों के लिए स्वर्ग से दिया गया निःशुल्क उपहार है। देवताओं की पूजा करनेवाला व्यक्ति अमर हो जाता है। “हे अग्निदेव! वह मर्त्य मनुष्य जो तुम्हारी पूजा करता है, आकाश में चन्द्रमा बन जाता है।”^१ कठिनाई का पहले भी अनुभव हुआ है। क्या वह चन्द्र बन जाता है या चन्द्र के समान बन जाता है? सायण ने इसकी व्याख्या इस प्रकार की है, “वह चन्द्रमा के समान सबको आह्लाद देनेवाला बन जाता है।”^२ दूसरे इसके प्रतिकूल कहते हैं कि नहीं, वह चन्द्रमा ही बन जाता है।^३ इस विषय के संकेत मिलते हैं कि वैदिक आर्य अपनी मृत्यु के पश्चात् अपने पूर्वजों से मिलने की सम्भावना में विश्वास करता था।^४

प्रश्न उठता है कि यदि हम देवताओं की पूजा न करें तो हमारा क्या हो जाएगा। क्या स्वर्ग के समान नरक भी कुछ है?—अर्थात्, नैतिक अपराधियों के लिए एक पृथक् स्थान, उन नास्तिकों के लिए जो देवताओं में विश्वास नहीं करते। यदि स्वर्ग केवल पुण्यात्माओं एवं साधुपुरुषों के लिए है तो दुश्चरित्र व्यक्ति मृत्यु के उपरान्त एकदम विलुप्त हो नहीं सकते, और न ही वे स्वर्ग में जा सकते हैं। इसलिए एक नरक की भी आवश्यकता है। हम वरुण के विषय में सुनते हैं कि वह पापियों को गहरे गड्ढे में नीचे ढकेल देता है, जहाँ से वे कभी वापस नहीं लौटते। इन्द्र से प्रार्थना की गई है कि वह अपने उपासकों को नुकसान पहुंचानेवाले को नीचे अन्धकार के सुपुर्द कर दे।^५ दुश्चरित्रों का अन्त इसी प्रकार होना चाहिए कि वे उस अन्धकार के गड्ढे में गिरकर नष्ट हो जाएं। हमें इस समय तक नरक की उस हास्यास्पद, भद्दी और भयंकर कल्पना के दर्शन नहीं होते जो कि परवर्ती पुराणों में पाई जाती है। पुण्यात्माओं के लिए स्वर्ग और पापियों के लिए नरक, यह साधारण नियम है। पुण्य के लिए पुरस्कार और पाप के लिए दण्ड मिलता है। यद्यपि ड्यूसन का ऐसा मत है, जिससे मैं सहमत नहीं हूँ, कि मृत्यु के पश्चात् अज्ञानी लोग एक ऐसे सुखवर्जित और अधकारपूर्ण देश में चले जाते हैं जो वैसा ही एक लोक है जैसे में हम निवास करते हैं। हमें ऐसे ससार का कोई संकेत अथवा सुख का भी ऐसा श्रेणी विभाजन अभी तक नहीं मिला है। ऋग्वेद में एक परिच्छेद आता है,^६ जिसमें कहा है, “जब वह अपने कर्तव्यकर्मों को समाप्त कर लेता है और वृद्ध हो जाता है तो इस ससार से विदा हो जाता है, और यहाँ से विदा होते हुए फिर एक बार जन्म लेता है। यह तीसरा जन्म है।” यह वैदिक धर्म के सिद्धान्त के अनुकूल है,

१. २. २; १०. १, ३।

२. ‘आह्लादक सर्वेषाम्।’

३. चन्द्र एव भवति (चन्द्रमा ही बन जाता है)।

४. १. २४, १; ७. ५६, २४।

५. १०. १३७, ४, ४. ५, ५. ७३, ८, १०. १५२, ४।

६. ४. २७, १।

अपरिहाय न रहसके थे। पुनश्च यम का मित्रात अभी भी दूर था। वदिक ग्राम्यों को इस बात का निश्चय था कि मृत्यु ही वस्तुओं का अन्त नहीं है। जस रात्रि के पीछे दिन आता है मृत्यु के बाद भी जीवन होना चाहिए। एक बार उत्पन्न होनेवाले प्राणी मृत्यु के लिए निश्चय नहीं हो सकते। उन्हें कहीं न कहीं विद्यमान रहना चाहिए सम्भवतः अस्तावत्त गामो मृत्यु के साथ यम जहां कहा जाता है कि यम का ग्रासन है। मनुष्य की कल्पना न मृत्यु के भय से बाधित भी अभी तक यम को बन्ना लेनेवाले एक भयानक दैवता के रूप में स्वीकार नहीं किया था। यम और यमी मरनेवाला म सर्वम प्रथम परलोक में प्रविष्ट हुए, जिनका ग्रासन उस लोक पर है। कल्पना की जाती है कि मनुष्य जब मरता है तब वह यम के राज्य में पहुंच जाता है। यम ने हमारे लिए एक स्थान बनाया है एक ऐसा घर जो हमसे छिना जानेवाला नहीं है। जबकि गरीब को फेंक दिया जाता है आत्मा को एक उज्ज्वल दीप्तिमान आत्मिक आदिति मिलती है और वह देवताओं के स्थान पर बसा जाती है जहां यम और पितर लोग अमर होकर निवास करते हैं। ऐसी कल्पना की जाती है कि मृत धूम्र इस स्वर्गलोक में हैं। जत एक एक पुत्र (सम्भवतः पतरणी नदी से तात्पर्य है) पार करके पहुंच जाते हैं।^१ पितरों एवं देवों के माग के विषय में एक वणन ऋग्वेद के १०वें मण्डल की ८८, १५वीं कक्षा में पाया जाता है। जसा संकेत किया गया है यह सम्भव है कि अत्येष्टिसंस्कार के समय अथवा सामान्यतः सभी यमों के समय उत्पन्न होनेवाले धुएँ के आधार पर यह कल्पना की गई हो जो भिन्न भिन्न मार्गों से ऊपर आकाश की ओर उठता है। यह माग भेद अभी भी अविकसित रूप में ही है।

मतात्माएँ स्वर्गलोक में यम के साथ आधो प्रमोद में मग्न रहती हैं। वे वहां हमारे ही समान जीवन-यापन करती हैं। स्वर्ग के सुखभोग पृथ्वीलोक के सुखों से उन्नत और सच्च कोटि के हैं। ये प्रकाशमान पदार्थ उनके अंग हैं जो उपहार देते हैं। उनके लिए स्वर्ग में मृत्यु भी है वे अमरत्व प्राप्त करते हैं वे अपने जीवन को दीक्षित बनाते हैं।^२ कभी-कभी भविष्य-जीवन-सम्बन्धी वदिक चित्राकन में विषयभोग के रूप पर विनोद बन दिया गया है। किंतु जमा कि दृष्टान्त का कहना है जीतसने भी स्वर्ग के साथ का वणन करते हुए उसे एक प्रकार की उत्सव जसी सभा का रूप लिया है जहां कि सब एकसाथ टेबल के चारों ओर बैठकर भोजन करते हैं^३ वे मन्त्रि का पान करते हैं। और यहां तक कि दाते या मिलन भी इसका अर्थ किसी रूप में अकन नहीं कर सके और छोड़ने भी उसके लिए पृथ्वी पर के आमोद प्रमोद के चित्र को ही उधार लिया।^४ कल्पना की गई है कि देवगण सोमरस की क्षिति द्वारा अमरता को प्राप्त हो जाते थे। देवताओं के समान बनना हमारा प्रयत्न का भी लक्ष्य है। क्योंकि देवगण एक आध्यात्मिक स्वर्ग में निवास करते हैं जहां वे दुःख से परिमुक्त आनन्द का उपभोग करते हैं। न उन्हें भूख लगती है न प्यास सताती है और न उन्हें विवाह की ही आवश्यकता अनुभव होती है।

१ १ ६ १ ६ ४१ २।

२ १ २५, ६।

३ सेंट मैथ्यू ७ ११।

४ सेंट मैथ्यू २, १

५ द मित्रासुती अध्याय ५ उपनिषद्, पृष्ठ ३२०।

परलोक के आदर्श-वर्णन में पृथ्वीलोक के जीवन और इस जीवन के उपरान्त के जीवन में भेद का भाव उदय होता है। देवता सौभाग्यशाली हैं; वे अमर हैं। हम सब तो केवल एक दिन के वच्चे हैं। देवताओं को ऊपर स्वर्ग में सुख है, जहां यम का शासन है। हमारे भाग्य में पृथ्वीलोक में दुःख वदा है। हमें अमरत्वप्राप्ति के लिए क्या करना चाहिए? हमें देवताओं को लक्ष्य करके यज्ञ करने चाहिए, क्योंकि अमरता देवों से उठनेवालों के लिए स्वर्ग से दिया गया निःशुल्क उपहार है। देवताओं की पूजा करनेवाला व्यक्ति अमर हो जाता है। “हे अग्निदेव ! वह मर्त्य मनुष्य जो तुम्हारी पूजा करता है, आकाश में चन्द्रमा बन जाता है।” कठिनार्द्र का पहले भी अनुभव हुआ है। क्या वह चन्द्र बन जाता है या चन्द्र के समान बन जाता है? सायण ने इसकी व्याख्या इस प्रकार की है, “वह चन्द्रमा के समान सबको आह्लाद देनेवाला बन जाता है।” दूसरे इसके प्रतिकूल कहते हैं कि नहीं, वह चन्द्रमा ही बन जाता है। इस विषय के संकेत मिलते हैं कि वैदिक आर्य अपनी मृत्यु के पश्चात् अपने पूर्वजों से मिलने की सम्भावना में विश्वास करता था।^१

प्रश्न उठता है कि यदि हम देवताओं की पूजा न करें तो हमारा क्या हो जाएगा। क्या स्वर्ग के समान नरक भी कुछ है? — अर्थात्, नैतिक अपराधियों के लिए एक पृथक् स्थान, उन नास्तिकों के लिए जो देवताओं में विश्वास नहीं करते। यदि स्वर्ग केवल पुण्यात्माओं एवं साधुपुरुषों के लिए है तो दुश्चरित्र व्यक्ति मृत्यु के उपरान्त एकदम विलुप्त हो नहीं सकते, और न ही वे स्वर्ग में जा सकते हैं। इसलिए एक नरक की भी आवश्यकता है। हम वरुण के विषय में सुनते हैं कि वह पापियों को गहरे गड्ढे में नीचे ढकेल देता है, जहां से वे कभी वापस नहीं लौटते। इन्द्र से प्रार्थना की गई है कि वह अपने उपासकों को तुकसान पहुंचानेवाले को नीचे अन्धकार के सुषुप्त कर दे।^२ दुश्चरित्रों का अन्त इसी प्रकार होना चाहिए कि वे उस अन्धकार के गड्ढे में गिरकर नष्ट हो जाएं। हमें इस समय तक नरक की उस हास्यास्पद, भद्दी और भयंकर कल्पना के दर्शन नहीं होते जो कि परवर्ती पुराणों में पाई जाती है। पुण्यात्माओं के लिए स्वर्ग और पापियों के लिए नरक, यह साधारण नियम है। पुण्य के लिए पुरस्कार और पाप के लिए दण्ड मिलता है। यद्यपि ड्यूसन का ऐसा मत है, जिससे मैं सहमत नहीं हूँ, कि मृत्यु के पश्चात् अज्ञानी लोग एक ऐसे सुखवर्जित और अधकारपूर्ण देश में चले जाते हैं जो वंसा ही एक लोक है जैसे हम निवास करते हैं। हमें ऐसे ससार का कोई संकेत अथवा सुख का भी ऐसा श्रेणी विभाजन अभी तक नहीं मिला है। ऋग्वेद में एक परिच्छेद आता है,^३ जिसमें कहा है, “जब वह अपने कर्तव्यकर्मों को समाप्त कर लेता है और वृद्ध हो जाता है तो इस ससार से विदा हो जाता है, और यहां से विदा होते हुए फिर एक बार जन्म लेता है। यह तीसरा जन्म है।” यह वैदिक धर्म के सिद्धान्त के अनुकूल है,

१. २ : २ : १० १, ३।

२ ‘आह्लादक सर्वेषाम्।’

३. चन्द्र एव भवति (चन्द्रमा ही बन जाता है)।

४ १ २४, १, ७ ५६, २४।

५. १० : १३२, ४, ४ ५, ५, ६ ७३, ८; १० १५२, ४।

६. ४ : २७, १।

जिनके अनुसार मनुष्य के तीन जन्म बताए गए हैं—पहला बच्चे के रूप में दूसरा पामिक्
 गिमा से और तीसरा मयुक् पशुवन् का जन्म। हम आत्मा के गतिमान जीवनतत्त्व के ही
 सम्बन्ध में विश्वास मिलता है।^१ मण्डन १० व ५८वें मंत्र प्रकटरूप में अचेतन मनुष्य
 की आत्मा को बंधो आकाश और मूल्य में से जीवमान का निमज्जन है। यह प्रकट है कि
 कतिपय अन्यायपूर्ण अवस्थाओं में मनुष्य की आत्मा को गरीर से पृथक् किया जा सकता
 था। किन्तु इस सबसे यह सक्ती नहीं मिलता कि अन्तिम प्राय पुनर्जन्म के विचार से
 परिचिन थे।

१२

उपसंहार

वदिक सूक्त परवर्ती ज्ञान की भारतीय विचारधारा की आधारभूति का निर्माण करते
 हैं। जहाँ एक ओर ब्राह्मणग्रन्थ यजुर्वादि के अनुष्ठान पर बल देते हैं जिनकी द्वायामात्र
 सूक्ता में पाई जानी है उपनिषदें उनके अन्तर्गत दार्शनिक विचारों को आगे बढ़ाती हैं।
 भगवद्गीता का आस्तिकवादी केवल वर्णव्यवस्था की पूजा का ही अवधिष है। कम का
 महत्त्वपूर्ण सिद्धांत अत के ही समान अर्थों में अपने शब्दकाल में है। साह्यका उत्तर
 आध्यात्मिक दर्शन अथवा (समुत्तम) के ऊपर बढ़ते हुए हिरण्यगर्भ के विचार का एक
 सगत विकसित रूपमान है। यजुर्वेद के अन्तर्वाचन अथवा सोमरस के प्रभाव में प्राप्त
 हुई मनाधि अवस्थाओं के वर्णन से जब हमारे प्राय अन्तरिक्षलोक का दिव्य-योगिसम्पन्न
 प्रभामण्डल आता है तो हम दवीय आशीर्वात् से उपलब्ध होनवारी योगिक सिद्धियों
 का स्मरण हो आता है जिनके द्वारा दिव्य वाणियों को सुना एवं दिव्यदृष्टा को देखा जा
 सकता है।

उद्धरण प्राय

मैक्समूलर और ओल्डवग 'द वेल्क हाउस' सैमेट बुक्स आफ
 एस्ट एड ३० और ४६।

म्यार आरिडिनन सस्क्रेटेस्टम एड ५।

रैगलिन 'वैदिक इण्डिया'।

मैक्समूलर 'स्किन सिस्टम आफ इण्डियन फिनाल्सी' अध्याय २।

वैग 'एन एन' (अथवा अनुवाद)।

प्राय लक्कन आन 'अथवा'।

मैक्समूलर 'वेदिक मान्योचारी' वेदिक रीटर्।

बर्मा 'प्रायुद्धति कश्चित्थन फिनाल्सी', पृष्ठ १-८।

मैक्समूलर 'विलिनन आफ द वे'।

तीसरा अध्याय

उपनिषदों की ओर संक्रमण

अथर्ववेद — परमार्थविद्या — यजुर्वेद और ब्राह्मणग्रन्थ — धर्म-
विद्या — मृष्टि-तन्त्र-॥ निदान-नातिशारत्र — परलोकशारत्र ।

१

अथर्ववेद

“ऋग्वेद के मूक्त विकट रूप से उलझे हुए; पूर्वयुग के देवता हैरान करनेवाले; और पुनः परस्पर एक-दूसरे में समाविष्ट होकर देवमाला को पूर्ण रूप देते हुए, नये-नये अद्भुत देवताओं का समावेश, शारीरिक यन्त्रणा देनेवाले एक नरक की कल्पना का समावेश; अनेक देवताओं के स्थान में एक देवता की स्वीकृति, जो सब देवताओं और प्रकृति का भी प्रतिनिधि है, किसीका घुरा करने के लिए जादू-टोना (अभिचार) और भला करने के लिए भी मन्त्र एवं जादू, ऐसे लोगों के लिए ‘जो मुझसे घृणा करते हैं या जिनसे मैं घृणा करता हूँ, आपसपरक मन्त्रों का प्रयोग, वृक्षों की प्राप्ति के लिए, दीर्घायु की प्राप्ति के लिए, घुराई को दूर रखने के लिए तथा विष के प्रभाव एवं अन्य रोग-दोषों को हटाने के लिए जादू-भरे मन्त्र, कर्मकाण्ड के प्रति जो अत्यधिक श्रद्धा का भाव था, उसे शक्तिहीन कर देना, सापों के मन्त्र, भिन्न-भिन्न रोगों के लिए, निद्रा के लिए, समय के लिए और नक्षत्रों के लिए मन्त्र, पुरोहितों को दुःख देनेवालों को कोसना आदि—ऋग्वेद के बाद अथर्ववेद को पढ़ने में सामान्य रूप में मन पर इस प्रकार का एक प्रभाव पड़ता है।”^१

ऋग्वेद में हमें जादू-टोना, इन्द्रजाल आदि के विषय में अद्भुत उक्तियाँ, जड़-पदार्थों के मन्त्र, एवं डाकिनी व पिशाच आदि के मन्त्र मिलते हैं। हमें डाकुओं के प्रयोग के ऐसे जादू मिलते हैं जिनसे मकान के निवासी निद्रा के वशीभूत हो सकते हैं^२, ऐसे वशीकरण मन्त्र जो स्त्रियों की गर्भपातकारी प्रेत-शक्तियों का निवारण कर सकते हैं^३ और ऐसे जादू के मन्त्र जो रोग को दूर भगा सकते हैं।^४ यद्यपि भूतसिद्धि व इन्द्रजाल आदि ऋग्वेद के काल में प्रचलित थे किन्तु वैदिक ऋषियों ने न तो उन्हें पसन्द किया और

१. हॉपकिंस - ‘द रिलिजन्स आफ इण्डिया’, पृष्ठ १५१ ।

२. ऋग्वेद, ७. ५५ । ३. ऋग्वेद, १० : १२२ ।

४. ऋग्वेद, १० १६३ ।

न ही प्रोत्साहित किया। इस विषय के मदा कदा जो उद्धरण दिखाई देते हैं उनसे प्रतीत होता है कि वे प्रशिक्षित हैं, जबकि अथर्ववेद के ये मुख्य विषयवस्तु हैं।

अथर्ववेद जिस मायिक या इंद्रवालीय धर्म का प्रतिपादन करता है वह नि संह श्रद्धावे के धर्म से पुराना है यद्यपि अथर्ववेद में संगृहीत मान्य परवर्ती हैं। यदि प्रायः जस जस भारत में आये वन्त मए असम्य जाति के उन लीणो स उनका मुखाबला हुआ जो जगला और बबर थ और सप आनि जन्तुआ काष्ठ और पापाण आदिको पूजते थे। कोई भी मनुष्य समाज असम्य एव असम्य आदिम जातियो से घिरा रहकर प्रगतिगीत सम्यता की अवस्था में तब तक अधिव दियो तक नहीं रह सकता जब तक कि वह उनको सबया पराजित करके या अपनी ससृष्टि के तत्वों का उद्धार न करके मई स्थिति का सामना नहीं करता। इसलिए हमारे आगे यही विकल्प रहते हैं—या तो हम अपने वस्त्र पड़ोसिया का नाग कर दें या उन्हें अपने अंदर पचा लें और उनके जीवमत्तर का ऊँचा उठाएँ धंधवा अपने आपको उनके अधीन हो जान दें। पहले माग का अवलम्बन करना असम्भव था क्योंकि धाय साग सभ्या में कम था। तीसरे माग का अवलम्बन करना उनके लिए अपनी ससृष्टि और जाति के गौरव के विरुद्ध था अतएव एकमात्र दूसरा विकल्प ही उनके लिए सत्ता था और उसीको धाय नागों ने अपनाया। जबकि अथर्ववेद गौरवण आर्यों और कृष्णवर्ण दस्युओं के मध्य संघर्षकाल का वर्णन करता है जो हिंदू पौराणिक आख्यानों में देवता और राक्षसों के परस्पर संघर्ष के रूप में वर्णित है वहा अथर्ववेद उस काल का वर्णन करता है जबकि इन दोनों जातियों के विरोध मिट गए थे और दोनों साथ साथ इस देश में समानता के व्यवहार से रहने लगे थे और उनमें परस्पर समझौता हो गया था। निम्नेह इस समन्वय के भाव ने उहा एक और आग्नि जातियों को ता सम्यता की दृष्टि में ऊँचा उठा दिया, वहा बन्धिम को नीचे गिरा दिया क्योंकि बन्धिम धर्म के अंदर जादू-टोना अज्ञात आग्नि प्रवाय-विधियों का प्रयोग हो गया। प्रता-माओ की पूजा नष्टा यक्षो पवना की पूजा एव अवाय जगती जातियाँ के मिथ्या विश्वास बन्धिम में घुस गए। असम्य सागा को गिगित करने के धाय नागों के प्रयत्न का परिणाम यह हुआ कि उनका अपना आग्नि जिमको वे पलाना चाहते थे अदृष्ट हो गया। अथर्ववेद के खुले हुए माना के अनुवां की अपनी प्रस्तावना में अनुमणी म लिगा है 'जादू टोना भी हिंदूधर्म का एक अंग है। यह इस धर्म का बाहर से आकर प्रविष्ट हुआ और पवित्रतम बन्धिम प्रविद्याया में अधि च्छिन्न रूप से सम्मिलित हो गया। जनसाधारण में प्रचलित धर्म और मिथ्या विश्वासा ने विभिन्न मार्गों से आकर उच्चतर बन्धिम को आच्छादित कर दिया जिमका प्रचार ब्राह्मण पुरोहिता ने किया था और इस बात की कल्पना की जा सकती है कि न ता उहने अपने आपको उस समय की आम जनता में जिसने वे घिरे हुए थे फेर दिए मिथ्या विश्वासा में अछूता रहने में समर्थ पाया और न उहोंने अपने हित में इसे उचित हा समझा। सत्तर में निबल जातियाँ इसी प्रकार बलवान जातियों के प्रति बलता लता देखी जाती हैं। ऊपर दा गई व्याख्या से यह स्पष्ट हो जाता है कि हिंदूधर्म

का स्वरूप विविध प्रकार का क्यों हुआ—इसलिए कि इसने असम्य जातियों की कल्पनाओं एवं मिथ्या विश्वासों को भी, साहसी विचारकों की अन्तर्दृष्टि से उत्पन्न उच्चतर ज्ञान के साथ-साथ, अपने धर्म में स्थान दे दिया। प्रारम्भ से ही आर्यों का धर्म फँसनेवाला, अपने-आपको विकसित करनेवाला और सहिष्णु था। अपनी उन्नति के मार्ग में जिन-जिन नई शक्तियों के साथ इसका सामना हुआ उनके साथ यह समन्वय करता चला गया। इस कार्य में आर्य लोगो की सच्ची नम्रता का भाव और दूसरे पक्ष के विचारों को सहृदयतापूर्वक अपनाने का भाव स्पष्ट लक्षित होता है। भारतीय ने नीचे दर्जे के धर्म को दृष्टि से ओझल करना उचित नहीं समझा और न ही उससे लड़कर उसे निर्मूल करना ठीक समझा। उसके अन्दर हठधर्मिता का अभिमान नहीं था, जिससे कि वह हठपूर्वक यह कह सके कि येरा धर्म ही एकमात्र श्रेष्ठ है। यदि कोई विशेष देवता अपनी विधि से मनुष्य की आत्मा को तृप्त कर सकता है तो वह भी सत्य का एक आकार है। कोई भी सत्य का एकमात्र स्वत्वाधिकारी होने का दम नहीं भर सकता। सत्य पर जैन-शनै-श्रेणी पार करते हुए, अज्ञ-अश करके अस्थायी रूप में ही विजय प्राप्त की जा सकती है। किन्तु उन्होंने इस बात को भुला दिया कि असहिष्णुता कभी-कभी उत्तम गुण भी सिद्ध होती है। ग्रेशम का नियम धार्मिक विषयों में भी लागू होता है। जब आर्य और अनार्य धर्म, जिनमें से एक सुसंस्कृत और दूसरा असंस्कृत था, एक उच्च और दूसरा नीच प्रकृति का था, परस्पर सम्पर्क में आए तो स्वभावतः बुरे धर्म की प्रवृत्ति अच्छे को मार भगाने की ओर थी।

२

परमार्थविद्या

अथर्ववेद का धर्म आदिम और असम्य मनुष्य का धर्म है, जिसकी दृष्टि में ससार आकृति-विहीन भूतो और प्रेतात्माओं से पूर्ण है।

जब वह प्राकृतिक शक्तियों के आगे अपने को असमर्थ पाता है और अपने अस्तित्व को भी इतना पराश्रित पाता है कि वह निरन्तर मृत्यु के अधीन है, तब वह नृत्य, रोग, वर्षा के अभाव और भूकम्प आदि को अपनी मिथ्या कल्पनाओं का क्रीडाक्षेत्र बना लेता है। उसके विचार में ससार पिशाचों व प्रेतों तथा ऐसे ही देवी-देवताओं से भरा है और उक्त प्रकार की सब विपत्तियाँ प्रेतात्माओं के प्रकोप का परिणाम हैं। जब कोई बीमार पड़ता है तो वैद्य को न बुलाकर जादू-टोना करनेवाले ओम्हा को बुलाया जाता है और वह रोगी के शरीर से प्रेतात्मा को खुश करके भगाने का मन्त्र पढ़ता है।^१ भयानक शक्तियों की क्षुधा को केवल मनुष्यों अथवा पशुओं की बलि देकर ही उनके रक्त से शान्त किया जा सकता था। मृत्यु के भय ने मिथ्या विश्वासों की डोर को ढीला किया। मंडम

१. यदि इस प्रकार का विचार बराबर या तो इसलिए था कि उसमें सत्य का कुछ अंश अवश्य था। आधुनिक मनोविज्ञान सम्मोहन की शक्ति को इस रूप में मानने लगा है कि यह शरीर की व्यापारों की एक निश्चितता है। विशेषरूप से स्नायविक विकारों में।

रगोनि निघती है हम यहाँ ऋग्वेद के ऋषिया द्वारा विष्णुसहित और कृष्णना के साथ सम्पादित किए जानेवाले उज्ज्वल, प्रगल्भ और उपकारी दैवताओं के स्थान पर और उनके विराधस्वरूप बाने रग के टरावना भूत के दया बाला एक ऐसा मायावी सत्कार पाते हैं जो मन में निम्नजाति का भय उत्पन्न करता है और जिनसे प्रायः लोगों ने कभी कल्पना तक नहीं की थी। 'अथर्व' प्रतिपादित धर्म इस प्रकार प्रायः और धर्माय विचारों का एक प्रकार का सम्मिश्रण है। ऋग्वेद एवं अथर्ववेद के बीच के भेद का वर्णन प्रितनी ने इस प्रकार किया है 'ऋग्वेद' में लागू दैवताओं के समीप थोड़ा सभरे हुए भय के साथ पशुचर का साहस करने के विन्तु साथ साथ उनके प्रति प्रेम और विष्णुसहित का भाव भी रहता था। पूजा का पक्ष उन्हें प्राप्त होता था। अर्घ्य पूजा आराधन की आत्मा को ऊँचा उठानी थी। दाय जिन्हें साधारणतः राक्षस कहा गया है भय के कारण वे और दैवता उन्हें परे रखने के एक उनका विनाश करते थे। इससे विपरीत अथर्ववेद में दैवताओं के प्रति एक प्रकार का ऐसा भय पाया जाता है जिसमें आत्मारिता प्रावश्यक है। ऐसे दैवता जिनके कोप को शांत करने कापसूरी द्वारा उनका कृपापात्र बनने की प्रावश्यकता थी। यह विष्णुसहित व राक्षसों के समूह की भिन्न भिन्न शक्तियाँ म विभक्त करके उनके सामने नतमस्तक हाकर प्रार्थना करता है कि वे कोई मुकसान न करें। मात्र और प्रायना जो पुरातन वेद में अति का साधन थी यहाँ मिथ्या विष्णुसहित का एक प्रकार से अस्त है। यहाँ मनुष्य अतिशय प्रकट करनेवाला दैवता से कापसूरी द्वारा अपने अभिलषित पदार्थ को वनपूषण छीनता है जबकि 'ऋग्वेद' के बान में उपासक मन्त्रों द्वारा दैवता का प्रसन करके अपने इष्ट पदार्थ को उसके प्रगल्भ रूप में ग्रहण करता था। अथर्व वेद की सबसे अधिक और स्पष्ट शिक्षाई दैवताली विगपता यह है कि उनमें बहुत अधिक मात्रा में जादू टोना आदि द्विजान भरा है। इन मन्त्रों का उच्चारण कभी साधक (पूजक) प्राप्ति का अभिलाषी करता है और कभी मिष्टपुरुष या जादू करनेवाला शोभा करता है। मन्त्रों का प्रयोग नाना प्रकार के उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए किया जाता है। ऐसे भी सूक्त हैं जिनमें किसी एक प्रिया अथवा सत्कार को बन्त ऊँचा उठा लिया गया है और उसका महत्व ऋग्वेद के पावमान सूक्तों से लिए गए साम के समान बतलाया गया है। दूसरे सूक्तों की जो कल्पना एक मिथ्याविश्वासपरक है सूक्तों में गौण रूप दिया गया है। विन्तु तो भी ऐसे सूक्तों की संख्या बहुत अधिक नहीं है जहाँ कि स्वयं का ध्यान में रहता है कि आदिम वेद के परवर्ती बान में हिंदूधर्म का कितना अधिक विकास हुआ स्वभावतः प्राप्ति की जा सकती थी। मुख्यतः ऐसा प्रतीत होता है कि अथर्ववेद के बान पुरोहितों का धर्म न हाकर जनसाधारण में प्रचलित धर्म के रूप में है अर्थात् बान से आधुनिक बान में सत्रमण के समय यह एक प्रकार के मध्यम प्राय के रूप में था और उच्च आत्मा बाने प्राप्ति की अपेक्षा अतिशय साधारण जनता का धर्म था जिसमें मूर्तिपूजक और मिथ्यावादी ही अधिक थे। विष्णुसहित अथर्वधर्म का स्थान जादू टोना वाले वर्णों के समान जादूगरा में मिथ्या विश्वास रखनेवाले और जादूविद्या के ऊपर अधिक

१ वेदिक इतिहास, पृष्ठ ११७-११८।

२ प्राचीन हिन्दू धर्म अमेरिकन ओरिएण्टल सोसाइटी, २ पृष्ठ ३०७-३०८।

भरोसा करनेवाले धार्मिक सम्प्रदाय ने ले लिया। ऐसे चिकित्सक को जो प्रेतात्माओं को भगाना और उन्हें बश में करना जानता है, अत्यधिक प्रतिष्ठा प्राप्त थी। हम ऐसे तपस्वियों के विषय में सुनते हैं जो तप के द्वारा प्राकृतिक शक्तियों को बश में कर सकते थे। वे तपस्या द्वारा प्राकृतिक तत्त्वों की शक्ति को नियंत्रित कर सकते थे। यह बात उस समय भली प्रकार विदित थी कि शारीरिक नियन्त्रण एवं इन्द्रिय-दमन द्वारा समाधि-अवस्था, जो योगशास्त्रवर्णित एक सिद्धि है, प्राप्त की जा सकती है। मनुष्य प्राकृतिक जादू के गुप्त बल द्वारा दैवीय शक्ति में भागीदार बन सकता है। जादूविद्या के विशेषज्ञों को वैदिक ऋषि भी स्वीकार करते थे और उनका पेशा सम्मान की दृष्टि से देखा जाता था, जिसके परिणामस्वरूप जादूविद्या एवं रहस्यवाद शीघ्र ही समानार्थक समझे जाने लगे। हम ऐसे लोगों को पाते हैं जो पचाग्नि में बैठे हैं, एक टांग पर खड़े हैं, सिर के ऊपर एक बाह उठाए हुए हैं और यह सब वे प्राकृतिक शक्तियों को बश में करने के इरादे से और देवताओं को अपनी इच्छा के अधीन करने के लिए करते हैं।

जहाँ एक ओर अथर्ववेद हमें भारत के मिथ्या विश्वासों में फैले हुए दैत्य-विज्ञान का विचार देता है, यह कई विषयों में ऋग्वेद से भी आगे बढ़ा हुआ प्रतीत होता है, और कई तत्त्व उसमें एवं उपनिषदों और ब्राह्मणों में एक समान हैं। हमें उसमें काल, काम एवं स्कम्भ (आश्रय) की पूजा का विधान मिलता है। उन सबमें अधिक महत्त्वपूर्ण स्कम्भ है। वह एक परम तत्त्व है, जिसे अव्यवस्थित रूप में प्रजापति, पुरुष और ब्रह्म का नाम दिया जाता है। इसके अन्तर्गत समस्त देश और काल, देवता और वेद तथा नैतिक शक्तियाँ आती हैं।^१ रुद्र पशुओं का अधिपति है और वैदिक धर्म एवं परवर्ती शिवपूजा के बीच की कड़ी के रूप में है। ऋग्वेद में शिव का अर्थ केवल कत्याणकारी है, किन्तु किसी देवता का नाम नहीं है, ऋग्वेद का रुद्र दुष्ट पशुओं का विनाशकारी देवता है।^२ अथर्ववेद में वह सब पशुओं का अधिपति पशुपति है। प्राण का स्वागत प्रकृति के जीवनप्रद तत्त्व के रूप में किया गया है।^३ महत्त्वपूर्ण शक्तियों के सिद्धान्त का, जिसका परवर्ती भारतीय आध्यात्मिक विद्या में स्थान-स्थान पर वर्णन आता है, सबसे पूर्व यहीं वर्णन मिलता है और सम्भवतः यह ऋग्वेद के वायुतत्त्व का विकास हो सकता है। यों तो ऋग्वेद-प्रतिपादित देवता पुरुष एवं स्त्री दोनों लिंग के पाए जाते हैं, लेकिन पुंलिंगवाची देवता अधिक मुख्य है। अथर्ववेद में स्त्रीलिंगवाची देवताओं पर अधिक बल दिया गया है। इसमें आश्वय की बात नहीं है, क्योंकि तांत्रिक दर्शन के दार्शनिक ग्रन्थों में यौनविषय आचार बन गया है। 'गाय' की पवित्रता को स्वीकार किया गया है, और ब्रह्मणों का वर्णन भी अथर्ववेद में मिलता है।^४ नरक का वर्णन नरक नाम से ही किया गया है। अपने सम्पूर्ण भय-भ्रम और शारीरिक यन्त्रणाओं के नाश नरक पर्याप्त मात्रा में सुपरिचित है।

अथर्ववेद के जादूविद्याविषयक भाग पर भी आयों का प्रभाव पड़ा है। यदि जादूविद्या को स्वीकार करना ही है तो अगला उत्तम कार्य उसे परिष्कृत कर लेना है। गुरे जादू की निन्दा की गई है और उत्तम जादू को प्रोत्साहन दिया गया है। बहुत-से

१. देवें, १० : ७, ७, १३, १७।

२. अथर्ववेद, १० : ७।

३. ऋग्वेद, ४ : ७, ६; १ : ११४, १०।

४. ११ : ७१, १।

५. १२ : ४, ३६।

इदृशता पारिवारिक एवं ग्रामीण जीवन में समानता लाने में सहायक सिद्ध हुए हैं। यद्यपि और उत्तरजित यज्ञ निषिद्ध हो रहा था, जा धान भी भारत के उन भागों में जहाँ धानसम्पत्ता नहीं पहुँच सकी प्रचलित है। अथर्ववेद की पुरानी गाना अथर्वान्तरस, यह प्रकट करती है कि इसका अन्तर दो भिन्न भिन्न स्तर था। एक अथर्वान्तरस और दूसरा अन्तरस था। पहला भाग में कल्याणकारी विधियों का वर्णन है जिनका उपयोग रोगों की बिकिरता के लिए होता था।^१ उसके विरुद्ध विधानों का वर्णन अग्निरस में है। पहला बिकिरता परव है और दूसरा में जादू-टोना आदि का विधान है और इस प्रकार इस वर्ण में दोनों की ही खिचड़ी है।

अथर्वान्तरस को जो बहुत प्रकार के समझीते या समझने का परिणाम है ऐसा प्रतीत होता है कि वेद की कोटि में मान्यता प्राप्त करने के लिए कई प्रकार के सफाई में सज्जित होना पड़ा है। इसका मुख्य विषय मन्त्र-उत्पत्ति का कारण इसे अनावरण की दृष्टि से देखा जाता था। इसने भारत में निराशावादी दृष्टिकोण के विकास में बहुत बड़ा काम किया। मनुष्य गतान और प्रलोभन में विश्वास भी करें और फिर भी जीवन में सुख प्राप्त कर सकें यह नहीं हो सकता। इस प्रकार दरयो को निवृत्त देखकर मनुष्य जावन ॥ अथर्वान्तरस ही जाता है। अथर्वान्तरस के प्रति मान्य करने के विचार से यह स्वीकार करना पड़ेगा कि इसने भारत में वैज्ञानिक विकास के लिए मार्ग तैयार किया।

३

यजुर्वेद और ब्राह्मणग्रन्थ

चिन्तन के इतिहास में रचनात्मक और आलाचनात्मक युग क्रमशः एक दूसरे के पश्चात् आते हैं। इसी प्रकार धर्मों के इतिहास में सम्पन्नता और उज्ज्वलता के युग के पीछे गुच्छता एवं कृत्रिमता का काल आता है। जस ही हम ऋग्वेद से यजुर्वेद और साम वेद एवं ब्राह्मणों की ओर आते हैं हम वातावरण में परिवर्तन दिखाई देने लगता है। जहाँ एक ओर पहले में नवीनता का सादगी थी वहाँ बाद के युगों में स्थापन एवं कृत्रिमता प्रतीत होती है। धर्म की भावना तो पीछे रह गई और उसके बाह्य रूप अधिक महत्त्व पकड़ गए। प्राधना-पुस्तकों की आवश्यकता अनुभव होने लगी। प्राधना मंदिरों की स्थापना होने लगी। ऋग्वेद से मन्त्र निकालन निकालकर यज्ञपरक आवश्यकताओं के अनुकूल बनाने में उनका उपयोग होने लगा। पुरोहित ही ग्रासक (ग्रभु) बन गया। यज्ञ वेदी तैयार करने के लिए भी यजुर्वेद में से विशेष मन्त्र चुने गए और यज्ञ के समय गान के लिए सामवेद से मन्त्र लिए गए। इन वेदों के विषय में हम ब्राह्मणग्रन्थों के साथ साथ विवेचना करेंगे क्योंकि यज्ञ यज्ञशाला व प्राधनामंदिरों का वर्णन करते हैं। यजुर्वेद

१ मेघनि अथर्ववेद ११, ६, १४।

२ ऋग्वेद धर्मशास्त्रों में जबल तीन वेदों का वर्णन मिलता है ऋग्वेद १, ६, ६५, ७, १, तैत्तिरीयोपनिषद् ५, २, २-३। वेदों के प्राथमिक अर्थों में अथर्वान्तरस का नाम नहीं है। पीछे जाकर अथर्वान्तरस को भी वेद की मान्यता प्राप्त हो गई।

प्रतिपादित धर्म एक यात्रिक पुरोहितवाद के रूप में है। पुरोहितों की एक जमात बाह्य क्रिया-कलापों की एक विस्तृत एवं जटिल पद्धति का संचालन करती है, और इन क्रिया-कलापों को प्रतीकात्मक महत्त्व प्रदान किया गया और उसके मूक्ष्म से मूक्ष्म अंश को भी साथ-साथ वैसा ही महत्त्व दिया गया। जहाँ क्रिया-कलाप और यज्ञ आदि का वातावरण धर्म की वास्तविक भावना को दबा देने के लिए सिर उठा रहे हो वहाँ धार्मिक भावना जीवित नहीं रह सकती। अतः इस काल में आदर्श के प्रति आस्था और पाप के प्रति सचेत रहने का भाव देखने को नहीं मिलता। हर एक प्रार्थना एक विशेष क्रिया परक है और उस कालक्षेत्र में किसी भौतिक लाभ की प्राप्ति है। यजुर्वेद के मन्त्रों में जीवनोपयोगी वस्तुओं के लिए तुच्छ-तुच्छ प्रार्थनाओं की विपादमय पुनरावृत्ति ही है। हम ऋग्वेद के सूक्तों एवं अन्य वेद और ब्राह्मणों के काल में कोई स्पष्ट विभेदक रेखा नहीं खींच सकते, क्योंकि परवर्ती वेदों एवं ब्राह्मणों के समय में जो प्रवृत्तियाँ सुव्यक्त रूप में दृष्टिगोचर होती हैं वे ऋग्वेद के सूक्त-निर्माण-काल में भी वर्तमान थीं। हम कुछ अधिक निश्चय के साथ कह सकते हैं कि ऋग्वेद के सूक्तों का अधिकतर समूह ब्राह्मणग्रन्थों की रचना के समय से पूर्व सङ्गृहीत हो चुका था।

४

धर्मविद्या

ब्राह्मणग्रन्थ, जो वेदों के दूसरे भाग हैं, क्रिया-कलापों का विधान, करनेवाली वे पाठ्य-पुस्तकें हैं जिनका मुख्य कार्य यज्ञ-सम्बन्धी जटिल सस्कारविधियों में पुरोहितों का पथप्रदर्शन करना है। उनमें से प्रधान ऐतरेय और शतपथ हैं। व्यौरे के विषय में व्याख्या-सम्बन्धी मतभेद के कारण ब्राह्मणों के विभिन्न सम्प्रदाय बन गए। इस युग की विशेषता यह है कि धार्मिक विकास में कुछेक ऐसे महत्त्वपूर्ण परिवर्तन हुए जिन्होंने स्थायी रूप से इसके भावी इतिहास पर असर डाला। यज्ञों के अनुष्ठान के ऊपर बल देना, जात-पात और आश्रम-व्यवस्था को मानना, वेद की नित्यता में विश्वास, पुरोहित को सर्वोच्च पद देना—ये सब बातें इसी युग की देन हैं।

हम इस युग में पहले की वैदिक देव-माला में जो नये-नये देवता जोड़े गए उनसे प्रारम्भ कर सकते हैं। यजुर्वेद में विष्णु ने महत्त्व का स्थान प्राप्त किया। शतपथ ब्राह्मण ने उसे यज्ञ का मूर्तरूप प्रदान किया है।^१ इसमें नारायण का नाम भी आता है, यद्यपि केवल तैत्तिरीय आरण्यक में ही नारायण और विष्णु का एकसाथ सम्बन्ध जोड़ा गया है। शिव भी प्रकट होता है, और कौपीतकि ब्राह्मण में भिन्न-भिन्न नाम से उसका वर्णन आया है।^२ रुद्र यहाँ दयालुरूप में आता है और उसे गिरीश^३ नाम से पुकारा गया है। ऋग्वेद का प्रजापति मुख्य देवता और विश्व का निर्माता बन जाता है। विश्वकर्मा के साथ उसकी समानता है।^४ अद्वैतवाद को मस्तिष्क में बँटा दिया गया है। अग्नि बहुत महत्त्वपूर्ण

१. ५, २, ३, ६, ५, ४, ५, १, १२. ५, १, ४, १४, १, १, ६, और १५।

२. ६, १-६।

३. देखिए तैत्तिरीय संहिता, ४, ५, १, वाजमनेया संहिता, ६।

४. शतपथ ब्राह्मण, ८, २, १, १०; ८, २, ३, १३।

है। ब्रह्मणस्पति जो प्रायश्चात्ता ईश्वर है मूर्खों का नेता और सरकार का सहायक बनता है। श्वशुर म आश्रय म तो पय एक मूर्ख अथवा एका प्रायश्चात्ता है। परमेश्वर का सहायित करके की गई हो। यह उस आत्मनिष्ठ दक्षिण से जो एक शक्ति को प्रायश्चात्ता करके म सहायक का काम करती थी बन्सकर उम दस्तु क लिए प्रयुक्त होने लग गया जिन्हीं प्राप्ति के लिए प्रायश्चात्ता की जाती थी। बन्स प्रायश्चात्ता का निमित्त कारण न होकर अब इसका तात्पर्ययन का दक्षिण हो गया। और धूमि ब्रह्मण म समस्त ब्रह्माण्ड की यन ॥ उपति बताई गई है इसलिये ब्रह्म से ब्रह्माण्ड का सजनात्मक तत्त्व का तात्पर्य लिया जान सगा।^१

आश्रयप्रथो का धम विमुद्धरूप से औपचारिक था। बन्सियों का जोग और धर्म क मूर्खता की हार्ति कता (निष्पटता) अब उपमन्धन होती। प्रायश्चात्ता म अभिप्राय अब केवल मन्त्रों का यन म जाप अथवा पवित्र मूर्खों का उ चारण मात्र ही रह गया। परमा मा की कम म प्रवृत्त करने के लिए ऊंचे स्वर से प्रायश्चात्ता करना आवश्यक समझा गया। शत्रु कृष्ण पवित्रभाष्य रह गए जिनमे गूँ गवित थी। पुरोहित के सिवा कोई दक्षिण इस सभ्य रहस्य को नहीं समझ सकता था और पुरोहित अपने का इस पक्षी पर ई वर के रूप म प्रकट हान का दावा करता था। एकमात्र महत्त्वाकांक्षी यह थी कि हम भी देवताओं की भाँति धम हो जाए जिहान यन्त्रों द्वारा बहु पन् प्राप्त किया था।^२ सर कुष्ठ यन्त्र के प्रभाव के अधीन है। यन्त्रों के बिना मूर्ख उन्मत्त नहीं हारा। यन्त्र हम तो अन्ध मध्यम कर गये तो हम स्वयं के इन्द्र का भी स्थान ले सके हैं। यन्त्र से देवता प्रसन्न हात हैं और मनुष्य लाभ प्राप्त करते हैं। उनके द्वारा देवता मनुष्यों के मित्र बन जाते हैं। साधारण तौर से यन्त्र किए जाते थे सांसारिक लाभ प्राप्ति के लिए स्वर्गीय सुख की प्राप्ति के लिए नहीं। बन्सों के सीधे साधु भक्तिपरक धम का स्थान एक ऐसे बटोर और आत्मा का निष्पत्ति बना देनेवाले बन्सों सम्प्रदाय ने ले लिया जिसका आधार अनुभव का रूप म एक उद्द यक्षिण था।^३ बन्स मन्त्रों म यन्त्र नाममात्र को प्रायश्चात्ता के रूप में जिह सहायक समझा जाता था किन्तु अब उन्मत्त मूर्ख स्थान ग्रहण कर लिया था। यन्त्र के कमकाण्ड म किया गया प्रायश्चात्ता और उच्चारण किया गया प्रत्येक शब्द महत्त्व रखता था। ब्रह्मण्य का धम प्रतीकामक जटिलताओं से उन्मत्त और अन्ध म आकर आत्मनूय निरपेक्ष किया-कताओं और पाणिन्याभिमानी लौकिकता म खो गया।

यन्त्र की भावना के अन्तर्गुण आधिपत्य ने पुरोहितों की सहायता की समाज में ऊंचा उठा देने म सहायता की। बन्सों सूक्तों का द्रष्टा एवं श्रवीय प्रेरणा से प्रेरित हाकर

१ यम अनेकों बन्स हैं जिनमे ब्रह्मण्य शब्द इन अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। शत्रु के प्रारम्भ में यह विरक्त दक्षिण है। उन्मत्त के लोका म गये कथा। (रूपय ब्रह्मण्य ११ २ १ और मा देखिए १ ६ ३ और द्वापत्योपनन्द ३ १४ १)।

२ शत्रुय मादय १ ४ ३ पुरेय ब्रह्मण्य २ १ १।

३ य देवताओं को यह द्वारा म मन्त्र से अर्पण करता है—तु मुझे और मैं तुझे दूंगा। तु मुझे अर्पण कर मैं तुझे अर्पण करूँगा। (पात्रमन्त्रा उद्धृत ३ ५० और भी देखिए, शत्रुय मादय २ ४ ३ १६)।

सत्य का गान करनेवाला ऋषि दैवीय धर्मपुस्तक का धारण करनेवाला और जादू-मन्त्रों को दोहरानेवाला मात्र बन गया। भिन्न-भिन्न पेशों के कारण आर्य लोगों में साधारणरूप से जो तीन विभाग बने थे उन्होंने वंशपरम्परागत पतृक पेशों का रूप धारण कर लिया। यज्ञ-सम्बन्धी कर्मकाण्ड का जो उच्च श्रेणी का कलापूर्ण रूप बन गया था उसके अनुरूप पुरोहितपद के लिए विशेष प्रशिक्षण की आवश्यकता थी। पितृशासित परिवार का मुखिया यज्ञात्मक कर्मकाण्डों की जटिल किन्तु सूक्ष्म पद्धति का और अधिक संचालन नहीं कर सकता था। इसलिए पौरोहित्य एक पेशा बन गया और यह वंश-परम्परागत पतृक व्यवसाय हो गया। पुरोहित लोग, जिनके पास वेदविद्या का ज्ञान था, मनुष्यों और देवताओं के बीच अधिकारप्राप्त मध्यस्थ एवं दैवीय कृपा की वृष्टि करने-वाले बन गए। यजमान, अर्थात् जिसके निमित्त यज्ञ किया जाता है, अलग रहता है। वह स्वयं एक निष्क्रिय साधक के रूप में है, जिसका कार्य केवल मनुष्यों, धन एवं अन्य यज्ञ-सामग्री को जुटा देना मात्र है, शेष सब काम उसकी ओर से पुरोहित करता है। स्वार्थ, शक्ति, प्रतिष्ठा और सुख की प्राप्ति की प्रबल अभिलाषा ने बलपूर्वक घुसकर यज्ञों के मौलिक आदर्श की कान्ति को मन्द कर दिया। जनसाधारण को यज्ञों के महत्त्व के विषय में ठगने के लिए प्रयत्न किए गए। पुरोहित के पद एवं यज्ञों पर एकाधिकार हो गया। असह्य प्रकार के प्रतीकों के विकास द्वारा इस एकाधिकार की भित्ति को और भी सुदृढ़ बना लिया गया। जिस भाषा का प्रयोग किया गया वह ऐसी थी जैसे कि वह हमें अपने विचारों को छिपाने के लिए दी गई हो। वस्तुओं के गूढ़ अर्थों को केवल पुरोहित ही जान सकते थे। इस प्रकार यदि पुरोहितों ने अपने को देवताओं के समान पूज्य बनने का दावा किया तो इसमें कुछ आश्चर्य की बात नहीं। “यथार्थ में देवता दो श्रेणी के हैं। देवता तो अपने-आपमें देवता हैं ही, और उनके बाद पुरोहितजन भी मनुष्यरूपी देवता हैं जिन्होंने वैदिक ज्ञान (विद्या) का अध्ययन किया है, और जो उसका अध्यापन करते हैं।”

हमें जहां-तहां ऐसे पुरोहित मिलते हैं जो गम्भीरतापूर्वक यह घोषणा करते पाए जाते हैं कि वे अपने यजमानों की मृत्यु भी बुला सकते हैं, यद्यपि वे इस बात का नैतिक ज्ञान रखते हैं कि इस प्रकार का कार्य निषिद्ध है।^१ एक अन्य परिस्थिति भी, जिसने पुरोहित-वर्ग की स्थिति को और भी महत्त्वपूर्ण बना दिया, यह थी कि उन वेदों की रक्षा करने का भार भी जिन्हें आर्य लोग अपने साथ लाए थे उनके ऊपर था, और जैसा कि हम अन्त में देखेंगे कि जनता के हृदय में वेदों की पवित्रता का भाव बढ़ रहा था। वेदों की रक्षा का भार ब्राह्मणवर्ग के सुपुर्दे किया गया था। यदि वेदों को जीवित रखना है तो ब्राह्मण को अपने पेशे के प्रति ईमानदार होना आवश्यक है। तदनुसार उसने अपने ऊपर कुछ कठोर ‘प्रतिबन्ध’ लगाए। “ऐसे ब्राह्मण को, जिसने पवित्र वेद का अध्ययन नहीं किया, आग पर रखी हुई सूखी घास की भांति क्षणमात्र में नष्ट कर देना चाहिए।”^२ ब्राह्मण को उचित है कि वह सासारिक मान-प्रतिष्ठा को विष के समान समझकर छोड़ दे। ब्रह्मचारी अथवा विद्यार्थी अवस्था में उसे अपनी वासनाओं को वन में रखना चाहिए, अपने गुरु के

१ शतपथ ब्राह्मण, २ : २, २, ६; २ : ४, ३, १४।

२. तैत्तिरीय संहिता, १ - ६, १०, ४; और ऐतरेय ब्राह्मण, २ : २१, २।

पास रहकर भाजन के लिए मित्रावृत्ति करनी चाहिए यह स्थिति होने पर उसे धन संप्रदाय का विचार छोड़ देना चाहिए। सत्यबोलना एवं धार्मिक जीवन बिताना चाहिए और अपने मन एवं शरीर से पवित्र रहना चाहिए। ब्राह्मणों ने अनुभव किया कि जा जाय उनके सुपुत्र किया गया है उसे उन्हें ईमानगारी के साथ निमाना चाहिए। यह कहने की आवश्यकता नहीं कि जिस प्रकार इस देश के ब्राह्मणों ने इतिहास की प्रत्यक्ष भयानक दुष्प्रभावों के बीच ब्रह्म परम्परा का सुरक्षित रखा वह अदभुत है। आज भी हमें भारतीय नगरों में ब्रह्म पान के धर्मधार चरते फिरते शिष्टाचार होते हैं। परिवर्तों बाल के जो बठोर व धन देवता में प्राप्त हैं वे ऐतिहासिक घटनाओं के कारण हैं। ब्राह्मणधर्म के बाल में शिष्टाचार (द्विज) धर्मों में परस्पर कुछ धार्मिक भ्रम भाव नष्ट था। उन संप्रदायों के ब्रह्म पान प्राप्त करने का अधिकार प्राप्त था। यज्ञ स्वयं की ओर लगे हुए एक जहाज के समान है। यदि एक भी पुरोहित उसमें पापी होगा तो वह एक पापी पुरोहित ही अपने कारण उस जहाज को डुबो देगा। इस प्रकार नैतिकता को एकत्र ही संसम्बद्ध मानकर छोड़ नहीं दिया गया था। ब्राह्मण पुरोहित न तो दुश्चरित्र थे और न ही जड़मति। उन्हें अपने कर्तव्यपालन का ध्यान था और स्वयं सच्चरित्र भी थे जिसका उपरान्त वे धर्म को भी देने का प्रयत्न करते थे। वे नैकनीयत सरलचित्त व्यक्ति थे जो नियमों का पालन करते थे और अपनी योग्यता के अनुसार सब सम्कारों को भी करते थे और माय परम्पराओं एवं सिद्धांतों की रक्षा भी करते थे। वे अपने पण का पूरा ज्ञान रखते थे और अपने मन में जो रुचि एवं श्रद्धा के साथ निभाते थे। उन्होंने नियमों को परिष्कृत सकेतावली का निर्माण किया जिसमें प्रकट होता है कि उन्हें विद्या के प्रति और मनुष्य जाति के प्रति भी अनुराग था। यदि उन्होंने कहीं भूल की तो उसका कारण यह था कि वे परम्परा की श्रद्धा से विवश थे। वे सत्याय और शुद्धात्मा पुरुष थे, भले ही उनके अंदर कुछ मतिविभ्रम रहा हो। उन्हें सत्य की अपनी पुरातन परिभाषा में डरा सा भी सदेह नहीं था। किन्तु समय की धारणाओं ने उनके विचार को बेकार कर दिया। तो भी यह कोई नहीं कह सकता कि अपनी संस्कृति एवं सभ्यता के प्रति उनका अभिमान अनुचित था जबकि उनके पास पड़ोस का सारा ससार बबरता में डूबा हुआ था, और उसके धर्म द्वारा कक्ष और अयावारी अवयवों ने उन्हें उचित भावना को प्रकट करने के लिए प्रोत्साहित किया था।

स्वभाव से ही पण के रूप में पुरोहिताई हमारा अनतिरिक्त की ओर ले जाने वाली होती है। किन्तु यह साचन का कोई कारण नहीं है कि भारत का ब्राह्मण धर्म देश के पुरोहिता में अपेक्षाकृत अधिक सिद्धावली या दम्भी था। सर्व्व ब्राह्मणों ने उस युग में भी गम्भीर गान एवं दवीय प्रस्था ने प्रेरित होकर सम्भावित अवनति के प्रति निरोधी

१ मनु कहते हैं एक ऐसा द्विज—ब्राह्मण धर्मिय वा वैश्य विना वे धर्म्यन के शीघ्र ही इसी जगत् में निरर्थक हो जाते हैं। 'वानप्रस्थ-श्राम' का वेदने शान्ति का विधान-दीर्घा

वक्तव्य दिए थे। उन्होंने स्वार्थी पुरोहितों की आत्मश्लाघा और दम्भ के विरुद्ध विद्रोह किया और फैले हुए भ्रष्टाचार के प्रति सकोचवश लज्जा भी प्रकट की। पुरोहिताई की विवेचना करते समय हमें इस बात का स्मरण करना आवश्यक है कि गृहस्थ के कर्तव्यों का उन्होंने खयाल रखा, और दूसरे आश्रमों में, अर्थात् वानप्रस्थाश्रम और संन्यास में, उन क्रियाकलापों का कोई बन्धन नहीं रखा। ब्राह्मणों के शासन को यदि अत्याचारी और उत्पीड़नशील समझा गया होता तो वह टिक नहीं सकता था। विचारशील पुरुषों का उस शासन में विश्वास था, क्योंकि इसका आग्रह केवल इतना था कि प्रत्येक को अपने सामाजिक कर्तव्य का पालन करना चाहिए।

उत्तरकालीन दर्शनयुग में हमें वेदप्रमाण अथवा शब्दप्रमाण के विषय में बहुत कुछ सुनने को मिलता है। दर्शनों के अन्दर सनातन एवं अर्वाचीन का भेद किया जाता है, अधिकतर इस दृष्टि से कि वे वेद के प्रामाण्य को स्वीकार करते हैं या उसका निषेध करते हैं। वेद को ईश्वरीय ज्ञान समझा जाता है। यद्यपि परवर्ती समय के हिन्दू सुधारकों ने वेदों के प्रामाण्य के समर्थन में प्रतिभासम्पन्न व्याख्याएँ प्रस्तुत की हैं, तो भी जहाँ तक वैदिक ऋषियों का सम्बन्ध है, वे वेदों को उच्चतम सत्य के रूप में देखते हैं, जिनका प्रकाश ईश्वर की ओर से विद्युद्ध आत्माओं के अन्दर किया गया। “सौभाग्य-शाली हैं वे जो हृदय में पवित्र हैं, क्योंकि ऐसे ही पुरुष ईश्वर का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं।” वैदिक सूक्तों के ऋषि अपने को उनका रचयिता न मानकर द्रष्टा कहते हैं।^१ यह मानसिक चक्षु अथवा आभ्यन्तर दृष्टि द्वारा देखना है। ऋषियों की दृष्टि वासनाओं के वाष्प से मलिन नहीं होती, इसलिए वे उस सत्य को देख सकते हैं जो साधारणतः इन चर्मचक्षुओं द्वारा नहीं देखा जा सकता।^१ ऋषियों का कार्य उस सत्य को दूसरों तक पहुँचाना है जिसका उन्होंने दर्शन किया। वे सत्य के निर्माता नहीं हैं। वेदों को श्रुति नाम दिया गया है, अर्थात् अनन्त के छन्दों की वह ध्वनि जो आत्मा द्वारा सुनी गई है। दृष्टि और श्रुति, जो दोनों वैदिक शब्द हैं, दर्शाते हैं कि वैदिक ज्ञान तर्क द्वारा प्रकट किया जानेवाला विषय नहीं, बल्कि आत्मा की अन्तर्दृष्टि का विषय है। कवि की आत्मा ने सुना अथवा दैवीय भावनायुक्त अवस्था में उसके मन में इसका प्रकाश हुआ जबकि मन तर्कपूर्ण एवं अस्थिर चेतना की सकीर्ण सतह से ऊपर उठता है। वैदिक ऋषियों के मतानुसार, वैदिक सूक्तों के विषय दैवीय प्रेरणा के परिणामस्वरूप हैं और केवल इन्हीं अर्थों में वे दैवीय सन्देश अर्थात् ईश्वरीय ज्ञान हैं। ऋषियों का आशय वेदों को चमत्कारिक एवं अलौकिक बतलाने से नहीं है। कुछेक मन्त्रों को वे अपने बनाए हुए भी बतलाते हैं। वे उन मन्त्रों के कवि के रूप में और उन्हीं अर्थों में कर्ता हैं जिन अर्थों में, वडई, जुलाहा अथवा नाविक होते हैं,^२ और उनकी प्राकृतिक व्याख्या करते हैं।

१. ‘वेद’ शब्द आर्यजाति की धातु ‘विद्’ से निकला है, जिसका अर्थ है ‘देखना’। इसकी तुलना इनसे कीजिए अग्रेजी ‘विजन’ (लैटिन ‘विदेशो’ से), ‘आइलियाज’ (ग्रीक ‘इदोज’ से), ‘विट’।

२. बीधोवन कहता है, “यह सब कलापूर्ण रचना ईश्वर से ही आती है और इसका सम्बन्ध मनुष्य ही से है, क्योंकि वह दैवीय क्रिया को अपने अन्दर देखता है।”

३. देखें, म्योर, ‘संस्कृत टेक्स्ट्स’, खण्ड ३।

एवं असंगत मतों और सिद्धान्तों के समर्थन में उमी एक वेद से मन्त्र प्रस्तुत किए जाने लगे। यदि रूढ़ि के प्रति भक्ति एवं मतों की विविधता को एकसाथ रहना है तो वह उमी अवस्था में सम्भव हो सकता है जबकि मन्त्रों की व्याख्या के विषय में पूरी स्वतन्त्रता दी गई हो। और इसी विषय में भारतीय दार्शनिक ने अपनी मेधाविता का प्रदर्शन किया है। यह अवश्य ही आश्चर्य का विषय है कि परम्परा के रहते हुए भी भारतीय विचार-धारा अपने-आपको एक दीर्घकाल तक साम्प्रदायिक दर्शन से अछूता रख सकी। भारतीय विचारक पहले एक युक्तियुक्त सिद्धान्त की स्थापना करते हैं और तब उसके समर्थन में प्राचीन ग्रन्थों के उगुस्त स्थलों को चुनते हैं। वे या तो बलपूर्वक उन ग्रन्थों की सगति अपने सिद्धान्त के समर्थन में लगाते हैं या अन्यथा व्याख्या करते पाए जाते हैं। इस वैदिक प्रथा का एक अच्छा फल हुआ है। इससे यहाँ का दार्शनिक ज्ञान यथार्थ एवं जीवित रह सका है। खोखले वाद विवाद में एवं आध्यात्मिक विषयों की ऐसी बहस में जिसका जीवन के साथ कोई सीधा सम्बन्ध नहीं है, अपना समय नष्ट न करके भारतीय विचारकों ने एक ऐसा दृढ़ आधार बना लिया जिसके सहारे वे आगे बढ़ सकते थे, और वह उच्चश्रेणी के ऋषियों का धार्मिक अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त किया हुआ ज्ञान था जो वेदों के रूप में अभिव्यक्त हुआ था। इसने उन्हें जीवन के मुख्य सत्यों पर आधिपत्य प्रदान किया, और कोई भी दर्शन इन सत्यों की उपेक्षा नहीं कर सका।

५

सृष्टि-सम्बन्धी सिद्धान्त

सृष्टि की रचना के विषय में जिनने सिद्धान्त हैं वे सब प्रायः ऋग्वेद का अनुसरण करते हैं, किन्तु कुछ विचित्र कल्पनाएँ भी इस विषय में पाई जाती हैं। ऋग्वेद के पश्वाद्वर्ती तैत्तिरीय ब्राह्मण में आता है “शुरू शुरू में कुछ नहीं था, न बुनो क था, न पृथ्वी ही थी।” कामना ही ससार के अस्तित्व का बीजरूप है। प्रजापति सन्तति की कामना करता है और सृष्टिरचना करता है। “वस्तुतः सृष्टि के प्रारम्भ में केवल प्रजापति ही विद्यमान था। उसने अपने अन्दर विचार किया कि मैं कैसे अपना विस्तार करूँ। उसने कठोर परिश्रम किया और तप किया। उसने जीवित प्राणियों को उत्पन्न किया।”

६

नीतिशास्त्र

ब्राह्मणग्रन्थों के धर्म के प्रति न्याय करने के विचार से यह मानना पड़ेगा कि हमें उनमें स्थान-स्थान पर नैतिक भावना और उन्नत मनाभाव मिलते हैं। मनुष्य के कर्तव्य का भाव सबसे पहले ब्राह्मणग्रन्थों में ही उदित होता है। कहा गया है कि मनुष्य के ऊपर

यदि सूनो को मानवीय हृदय के भावों ने ही रूप दिया है।^१ कभी कभी वे यह भी कहते हैं कि उन्होंने सूक्तों को ढूँढ़ निकाला है, अर्थात् उनका निर्माण नहीं किया।^२ उनका कहना यह भी है कि सोमपान करने के पश्चात् हृदय में जो स्फूर्ति हुई उसके ये परिणाम हैं।^३ बहुत ही विनम्र भाव से वे यदि सूनो को ईश्वरप्रदत्त स्वीकार करते हैं।^४ दवीय प्रेरणा का भाव अभी भी निर्दोष ईश्वरीय ज्ञान के रूप में परिवर्तित नहीं हुआ है।

जब हम ब्राह्मणों की ओर आते हैं तो हम अम्बाल में पहुँच जाते हैं जबकि वेदा की दवीय प्रामाणिकता का स्वतः सिद्ध सत्य के रूप में स्वीकार कर लिया गया। वेदों के दवीय सत्य होने का दावा और इसीलिए उनकी नित्यरूप में सत्यता इसी ज्ञान में मानी जाने लगी। वेदों के उत्पन्न को बुद्धि द्वारा समझना आसान है। लेकिन उस समय में अज्ञान था। उस समय न तो छापनेवाले थे और न पुस्तक प्रकाशक ही थे। वेदों के विषय गुरु परम्परा से एक से दूसरे तक पहुँचाए गए। वेदों के प्रति जनता के मन में आदर का भाव उत्पन्न हुआ इसके लिए उनके साथ पवित्रता का भाव जोड़ा गया। ऋग्वेद में वाक वाणी को एक देवों के रूप में कहा गया। और फिर कहा गया कि वाक से वेद निकल हुए। इस प्रकार से वाक वेदों की जननी है।^५ अथर्ववेद में कहा है कि मन्त्र में जादू की शक्ति है। वेद स्वयम्भू ईश्वर से स्वास के समान प्रकट हुए हैं।^६ वेदों को ईश्वरीय ज्ञान माना जान लगा तो ऋषियों को दिया गया क्योंकि उन्हें दवीय प्रेरणा हुई।^७ अर्थात् अभिव्यक्ति को नित्य माना गया है। वेदों के विषय में इस मत का प्रत्यक्ष प्रभाव यह हुआ कि दानशास्त्र शिक्षा का एक विषय हो गया। जब उच्चारण किया गया वास्तविक और जीवित ज्ञान एक नियमबद्ध मन्त्र में जोड़ा गया तो उसका भाव गायब हो गया। भारतीय विचारधारा के इतिहास में जो इतने प्राचीन समय से वेदों की प्रामाणिकता स्वीकार कर ली गई उसका प्रभाव पीछे आनेवाले समस्त विवास पर पड़ा। परवर्ती दानशास्त्र में ऐसी एक प्रवृत्ति उत्पन्न हुई जिससे कमविहीन एवं सदा ही प्राचीन समय के सद्वर्तियों के साथ संगत न बैठनेवाले पाठ की व्याख्या निर्णीत मतो के आधार पर ही होने लगी। जब एक विधि परम्परा एक बार पवित्र एवं निर्भ्रान्त ममभी जाने लगी तो यह निश्चित था कि उसे प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से सत्य प्रकट करने का साधन भी स्वीकार किया जाए। यही कारण था कि परस्पर विभिन्न विरोधी

१ कण्वे १. १७. २. २. १५, २। २. १. ६७, १। ३. ६. ५७. १।

४ १. ७. ५. ३. १८. ३। म्योरज्ज सरज्ज देसम् नमक पुत्तकं दूसरे अध्याय ॥ (गण ३. ॥ २७-८६) हमें ऐसे वाक्यों का भ्रम मिलता है जो स्पष्ट रूप से दिखाते हैं कि “यद्यपि ऋषिभिः कुत्रैकं यद् कथ्यते करते हुए प्रतीत होते हैं कि उन्हें देवों की प्रेरणा से ही धार्मिक भाव उत्पन्न होते हैं साथ ही उन्होंने सूक्तों की अपनी रचना अथवा अपने पूर्वजों की रचना माना ज्ञान में अन्तर्धान एवं प्राप्त का भ्रम ज्ञापित किया और यह भी कहा कि ये वाक्य वेदों यथावत् की प्रेरणा से ही निकल आ सकते थे।” ५ देखें, पारेष भाष्य ७. १।

६ वेदना मात्र। उत्तराय भाष्य, २. ८, ८. ५। सुचना करें से ज्ञान के गायन का प्रारम्भ प्रारम्भ में शब्द ही था।

७ शारद भाष्य ११. ५. ८१ और बाने। और साथ में ‘पुस्तक’ भी।

यह आशा की जाती है कि वह एक या एक से अधिक वेदों का अध्ययन करेगा, (२) गृहस्थ, जिसे धर्मशास्त्रों में विहित सामाजिक और यज्ञ-सम्बन्धी कर्तव्यों का पालन करना होता है, (३) वानप्रस्थ, जो उपासक अपना समय उपवास एवं तपस्या में व्यतीत करता है, और (४) सन्यासी, अथवा तपस्वी, जिसका कोई एक निश्चित स्थान नहीं होता, जिसके पास कोई निजी सम्पत्ति नहीं होती और जिसकी तीव्र आकांक्षा ईश्वर के साथ संयोग प्राप्त करना ही है। वेद के चारो भाग—अर्थात् संहिताभाग, ब्राह्मणग्रन्थ, आरण्यक और उपनिषद—वैदिक आर्य लोगों के जीवन के चार पड़ावों के अनुकूल हैं।^१ लौकिक एवं कर्मकाण्ड-सम्बन्धी पूजा के अन्दर छिपा हुआ सत्यधर्म और नैतिक सदाचार का भाव था, जिससे मनुष्य के हृदय को सन्तोषलाभ होता था। इस सदाचारात्मक आधार के कारण ही ब्राह्मणों का धर्म अन्य सब दुर्बलताओं के रहते हुए भी इतने लम्बे समय तक टिका रह सका। बाह्य पवित्रता के साथ-साथ आभ्यन्तर पवित्रता पर भी पूरा बल दिया गया था। सचाई, देवभक्ति, माता-पिता का आदर, पशुजगत् के प्रति दयालुता का भाव, मनुष्यजाति के प्रति प्रेम, तथा चोरी, हिंसा और व्यभिचार से दूर रहना आदि धार्मिक जीवन के अंग हैं—यह शिक्षा भारतीयों के मस्तिष्क में अच्छी तरह से बैठ गई थी।

जातिभेद रूपी संस्था सिद्धान्तविहीन पुरोहितों का आविष्कार न होकर समय की अवस्थाओं द्वारा मनुष्य-समाज का स्वयविकसित रूप थी। ब्राह्मणग्रन्थों के समय में यह जड़ पकड़ गई। पुरुषसूक्त यद्यपि ऋग्वेद का एक भाग है, किन्तु है ब्राह्मणग्रन्थों के ही समय का। यह प्रकट है कि उस समय आर्यों एवं दस्युओं में परस्पर अन्तर्जातीय विवाह होते थे।^२ परस्पर रक्त के अत्यधिक मिश्रण को बचाने के लिए आर्य लोगों ने अपने गौरव की रक्षा के लिए अंगील की जाती थी। इस प्रकार जो संस्था प्रारम्भ में केवल सामाजिक रूप में थी उसे धार्मिक रूप दे दिया गया। इसे दैवीय स्वीकृति दे दी गई, और जातिविषयक नियम अटल बन गए। प्रारम्भिक वर्णधर्म में जो लचीलापन था उसके स्थान में जाति-पात के नियम अत्यन्त कठोर हो गए। प्राचीन वैदिककाल में पुरोहित लोगों का एक अलग पेशा तो था, किन्तु उनकी अलग जाति नहीं थी। कोई भी आर्य पुरोहित बन सकता था, और पुरोहितवर्ग आवश्यक रूप से क्षत्रिय अथवा वाणिज्य-व्यवसायी वैश्यवर्ग से ऊंचा नहीं समझा जाता था। कभी-कभी उन्हें घृणा की दृष्टि से भी देखा गया है।^३ किन्तु अब अभिमान के कारण जो अलग रहने का भाव आ गया, वह जाति का आधार बन गया। इस प्रवृत्ति के कारण स्वतन्त्र विचार दब गया और चिन्तन-सम्बन्धी उन्नति पिछड़ गई। सदाचार का मानदण्ड डूब गया। जो व्यक्ति जाति-विरादरी के नियमों का उल्लंघन करता था उसे विद्रोही समझा जाता था और

१ जीवन की इन श्रेणियों का विवरण भिन्न-भिन्न ग्रन्थकारों के अनुसार भिन्न-भिन्न है। देखिए बृहदारण्यक उपनिषद्, ३. ५, १; आपस्तम्बसूत्र, २. ६, २१, १; गौतमसूत्र, ३. २, बोधायन, २. ६, ११, १०, मनु, ५. १३७; ६. २७, वसिष्ठ, ७. २।

२ अथर्ववेद, ५. १७, २।

३. देखिए, ऋग्वेद, ७. १०३, १, ७ और ८. १०. २२, ११।

बुद्ध ऋण अथवा कर्तव्य देवताओं मनुष्यों एवं पशुजगत के प्रति है। उन कर्तव्यों या विभक्त किया गया है (१) दैवऋण (२) ऋषिऋण (३) पितृऋण (४) मनुष्यों के प्रति ऋण और (५) निकृष्ट मानियों के प्रति ऋण। जो मनुष्य उक्त सब प्रकार के ऋणों से उद्धार पा जाता है अर्थात् सबके प्रति अपने कर्तव्यों का ठीक ठीक पालन करता है वह सत्पुरुष है। अपने दैनिक भाजन के अंगों का बिना दवा पितरा अथ मनुष्यों एवं पशु पक्षियों को अर्पित किया एवं बिना दैनिक प्राधना किया कोई भी मनुष्य धर्म का स्पर्श नहीं कर सकता। अपने चारों ओर के जगत के साथ समानता का व्यवहार करते हुए जीवनयापन करने का यही सही तरीका है। जीवन एक प्रकार से कर्तव्यों और उत्तरदायित्वों का चक्र है। यह भाव निश्चितरूप से ऊँचा और उचार है भले ही धर्म का वास्तविक पूरक कुछ भा हो। हम अपनी मूर्खताओं मनुष्य-भाव रख सकते हैं। तत्पश्चात् ब्राह्मण में सब वस्तुओं का त्याग अर्थात् सर्वमय का मुक्ति की प्राप्ति का साधन बताया गया है।^१ देवभक्ति निःसंशय पटना कर्तव्य है। यात्रिक रूप में विनाश किया-कलाप का पूरा कर लेना देवभक्ति नहीं है। देवभक्ति के लिए स्तुति और गुणकर्म आवश्यक हैं। देवभक्ति सत्तात्पर्य है जहां तक भी सम्भव हो सबे नियमों की प्राप्ति करने के लिए प्रयत्न करना। सत्य बोलना देवभक्ति का एक अनिवार्य अंग है। यह धार्मिक एवं नैतिक कर्तव्य है। अग्नि यज्ञ का स्वामी और वाक आपण का स्वामी है। यदि व्यवहार में सत्याचरण न होगा तो दोनों ही अप्रसन्न हो जाएंगे। यज्ञ की साक्षतिक व्याख्याओं के विषय में हम पहले लिख आए हैं। उसे भी वाक्य मित है जिनमें कर्मों की अनिवार्य निष्पन्नता बतलाई गई है। परमात्मा को मन में धी गई आहुतियों के द्वारा नहीं पहुँच सकते न ही तपस्या से पहुँच सकते हैं, यदि इसका ज्ञान न हो। वह अवस्था उसीको प्राप्त होता है जिसे इसका ज्ञान है।^२ यमिन्कार को पाप के रूप में निषिद्ध ठहराया गया है। देवताओं के प्रति विनयपूर्ण वरुण स्वता के प्रति यम पापकर्म है। प्रत्येक पापकर्म में पापकर्म को स्वीकार कर लेना अपराध में कभी हो जाती है। तपस्या को भी एक उत्तम आदम माना गया है क्योंकि देवों ने भी तपस्या के द्वारा ही देवत्व को प्राप्त किया ऐसा समझा जाता है।^३

आश्रमधर्म का भी इसी काल में वेग हुआ प्रत्युत यह कहना अधिक उचित होगा कि आश्रमधर्म का निर्माण ही इस काल में हुआ।^४ व्यक्ति आश्रमों के जीवन के चार अवस्थान हैं। उनके नाम इस प्रकार हैं (१) ब्रह्मचारी अर्थात् विद्यार्थी जिससे

१ १३ ७ १ १।

२ देव लोग एक ही नियम का पालन करते हैं—सत्य।^५ शतपथ ब्राह्मण, १, १, १५ और भी देखें १: १, १५, २, २, २ और ४, २, ८ और २, २, १९।

३ शतपथ ब्राह्मण १, ५, ४, १५।

४ शतपथ ब्राह्मण २, ५, २, २०।

५ तैत्तिरीय ब्राह्मण, २, १२, ३।

६ आश्रम शब्द जिस पात्र (यज्ञ पात्र) से निकला है उसका अर्थ है महजत करना। इसका तात्पर्य है कि भारत में ने यह अनुभव किया था कि बिना कष्ट के उत्पन्न नहीं होती।

यह आशा की जाती है कि वह एक या एक से अधिक वेदों का अध्ययन करेगा; (२) गृहस्थ, जिसे धर्मशास्त्रों में विहित सामाजिक और यज्ञ-सम्बन्धी कर्तव्यों का पालन करना होता है, (३) वानप्रस्थ, जो उपासक अपना समय उपवास एवं तपस्या में व्यतीत करता है, और (४) मन्यामी, अथवा तपस्वी, जिसका कोई एक निश्चित स्थान नहीं होता, जिसके पास कोई निजी सम्पत्ति नहीं होती और जिसकी तीव्र आकांक्षा ईश्वर के साथ संयोग प्राप्त करना ही है। वेद के चारों भाग—अथर्वान् महिताभाग, ब्राह्मणग्रन्थ, आरण्यक और उपनिषद—वैदिक आर्य लोगों के जीवन के चार पड़ावों के अनुकूल हैं।^१ नैतिक एवं कर्मकाण्ड-सम्बन्धी पूजा के अन्दर छिपा हुआ सत्यधर्म और नैतिक सदाचार का भाव था, जिसमें मनुष्य के हृदय को सन्तोषलाभ होता था। इस सदाचारात्मक आधार के कारण ही ब्राह्मणों का धर्म अन्य सब दुर्बलताओं के रहने हुए भी इतने लम्बे समय तक टिका रह सका। ब्राह्मण पवित्रता के साथ-साथ आन्तरिक पवित्रता पर भी पूरा बल दिया गया था। सचाई, देवभक्ति, माता-पिता का आदर, पशुजगत् के प्रति दयालुता का भाव, मनुष्यजाति के प्रति प्रेम, तथा चोरी, हिंसा और व्यभिचार से दूर रहना आदि धार्मिक जीवन के अंग हैं—यह शिक्षा भारतीयों के मस्तिष्क में अच्छी तरह से बैठ गई थी।

जातिभेद नयी सस्था सिद्धान्तविहीन पुरोहितों का आविष्कार न होकर समय की अवस्थाओं द्वारा मनुष्य-समाज का स्वयंविकसित रूप थी। ब्राह्मणग्रन्थों के समय में यह जड़ पकट गई। पुरुषसूक्त यद्यपि ऋग्वेद का एक भाग है, किन्तु है ब्राह्मणग्रन्थों के ही समय का। यह प्रकट है कि उस समय आर्यों एवं दस्युओं में परस्पर अन्तर्जातीय विवाह होते थे।^२ परस्पर रक्त के अत्यधिक मिश्रण को बचाने के लिए आर्य लोगों ने अपने गौरव की रक्षा के लिए अश्लील की जाती थी। इस प्रकार जो सस्था प्रारम्भ में केवल सामाजिक रूप में थी उसे धार्मिक रूप दे दिया गया। इसे दैवीय स्वीकृति दे दी गई, और जातिविषयक नियम अटल बन गए। प्रारम्भिक वर्णधर्म में जो लचीलापन या उसके स्थान में जात-पात के नियम अत्यन्त कठोर हो गए। प्राचीन वैदिककाल में पुरोहित लोगों का एक अलग पेशा तो था, किन्तु उनकी अलग जाति नहीं थी। कोई भी आर्य पुरोहित बन सकता था, और पुरोहितवर्ग आवश्यक रूप से क्षत्रिय अथवा वाणिज्य-व्यवसायी वैश्यवर्ग से ऊँचा नहीं समझा जाता था। कभी-कभी उन्हें घृणा की दृष्टि से भी देखा गया है।^३ किन्तु अब अभिमान के कारण जो अलग रहने का भाव आ गया, वह जाति का आधार बन गया। इस प्रवृत्ति के कारण स्वतन्त्र विचार दब गया और चिन्तन-सम्बन्धी उन्नति पिछड़ गई। सदाचार का मानदण्ड डूब गया। जो व्यक्ति जाति-विरादरी के नियमों का उल्लंघन करता था उसे विद्रोही समझा जाता था और

१ जीवन की इन श्रेणियों का विवरण भिन्न-भिन्न ग्रन्थकारों के अनुसार भिन्न-भिन्न है। देखिए—
 बृहदारण्यक उपनिषद्, ३. १, १, 'आपस्तम्बसूत्र', ३. ६, २१, १, गौतमसूत्र, ३. २, बोधायन,
 २. ६, ११, १०, मनु, ५. १३७, ६. २७; वसिष्ठ, ७. २।
 २. अथर्ववेद, ५. १७, ८।
 ३. देखिए, ऋग्वेद, ७. १०३, १, ७ और ८, १०. ८८, १६।

उसे जाति से बहिष्कृत कर दिया जाता था। गूढ़ो के लिए उच्चतम धर्म का द्वार बन्द था। पारस्परिक घणा बढ़ती गई। यक्षनिया के गन्ध है, यह ब्राह्मणों द्वारा अपने से भिन्न वण वालों के लिए उच्चारण किए जानवाले शब्दों का एक नमूना है।^१

७

परलोकशास्त्र

ब्राह्मणग्रंथों के अन्दर हमें भविष्यजीवन के विषय में कोई एक निश्चित मत नहीं मिलता। पितृलोक और दवलोक के विभिन्न मार्गों का वर्णन दिया गया है।^१ पृथ्वी के ऊपर फिर से जन्म धारण करने का वर्णन के रूप में लिया जाता था, न कि अभिशाप के रूप में, जिससे बचने की जरूरत समझी जाए। दवीय रहस्य को जानने के लिए यह एक प्रकार का प्रतिपात पुरस्कार है।^२ किंतु सबसे ऊपर मत है कि मनुष्यजन्म द्वारा अमरता प्राप्त करके देवताओं के निवासस्थान स्वर्गलोक की प्राप्ति हो सकती है। वह जो इस प्रकार यत्न करता है 'गान्धर्व' ऐश्वर्य एवं श्रृंगार को प्राप्त करता है और अपने लिए दोना देवताओं प्रार्थना आश्रित और अग्नि के साथ मयोंग पाकर विजयी होना है और उनके साथ उसी लोक में स्थान पाता है। विष्णु विशेष यत्न हम विगिष्ट दशा के लोक में पहुँचने योग्य बनाते हैं। नक्षत्रों में भीमत्त आत्माओं का निवास माना गया है। लक्ष्य फिर भी धर्मविक्रम सत्ता को स्थिर रखना है यद्यपि इस लोक से उत्तम लोक में। ब्राह्मणग्रंथों में अमरत्व अथवा कम से कम दीर्घ जीवन उन व्यक्तियों के लिए नियत किया गया है जो यज्ञ को ठीक ठीक समझकर उसे किया में लाते हैं दूसरी ओर वे जितने यज्ञ की भावना का अभाव है समय से पूर्व मृत्यु का प्राप्त होकर परलोकगामी होते हैं जहाँ उनके कर्मों का 'पाप' होता है।^३ और अन्ध या बुरे कर्मों के अनुसार उठ भरा या बुरा फल प्राप्त होता है। जिसने जितने ही अधिक यज्ञ किए होते हैं उनका ही अधिक भस्मीय रूप से बाधभ्य (हत्या) 'गरीर' वह प्राप्त करता है अथवा ब्राह्मणग्रंथ की परिभाषा में, यो कहना उचित होगा कि उत्तम ही कर्म भोजन की उसे आवश्यकता होती है। दूसरे ग्रंथों में इसके विपरीत बतलाया गया है कि उस मनुष्य को यह आशा दिखाई गई है कि पवित्रात्मा दूसरे लोक में पूरे 'गरीर' समस्त सचतनु, जन्म लेता है।^४ ब्रह्म मत और ब्राह्मणों के मत में महा लक्ष्य है कि जहाँ 'अग्नि' के अनुसार पापी राक्षस में मिला दिया जाता है और धर्मात्मा पुरुष अमरत्व को प्राप्त करता है वहाँ ब्राह्मणग्रंथों के अनुसार दोनों ही को अपने अपने कर्मों का फल भागने के लिए फिर से शरीर धारण करना पड़ता है। अतः कि वेदों में लिखा है जहाँ पुराने समय में अमरत्व को महाभागों के लोक में—

१. ता पय आदित्य = १, ४ १०।

२. यथा ३ ४, २ ४।

३. यथा १ ५ ३ १४।

४. यथा ११ ६ १, ५।

५. यथा २ ६ ४ = १ ११ २ ७ ३।

७. १० १० ५ ४।

८. ४ ६ १ ११ ११ १ ८ ६ १२ = ३ ११।

९. अनेन आत्मा दायक अतिवाटिक मोग्ययत्न में विद्याया देवता का उद्धार १ १८५५, ३०६ और भाग।

जहाँकि दूध और मधु बहते हैं—पुण्य अथवा ज्ञान की प्राप्ति का पुरस्कार माना जाता है जब पापी अथवा अज्ञानी एक अल्पकाल के जीवन के पश्चात् अपनी सत्ता को सर्वथा खो देता है, वहाँ ब्राह्मणों का सिद्धान्त है कि मृत्यु के बाद सब मनुष्य फिर से अन्य जगत् में जन्म धारण करते हैं जहाँ उन्हें अपने कर्मों के अनुसार फल दिए जाते हैं—धर्मात्माओं को पुरस्कार मिलता है और दुरात्माओं को दण्ड मिलता है।^१ सुभाष यह है कि इसके पश्चात् एक ही जन्म और है और उसका स्वरूप हमारे इस लोक में दिए गए कर्मों के अनुसार निर्णय किया जाता है। “मनुष्य एक ऐसे जगत् में जन्म लेता है जो उसका अपना बनाया हुआ है।”^२ “मनुष्य इस जगत् में जिस अन्न को खाता है वही अन्न अगले जगत् में मनुष्य को खाता है।”^३ अच्छे और बुरे कर्मों का अनुरूप फल पुरस्कार एवं दण्ड के रूप में अविव्यजीवन में मिलता है। फिर “इस प्रकार से उन्होंने हमारे साथ पहले जन्म में व्यवहार किया है और हम भी इस जन्म में उनके साथ वैसा ही व्यवहार करेंगे।”^४ शनै-शनै-परावर के न्याय का भाव विकसित हुआ। ऋग्वेद में वर्णित पितरों का लोक अनेक मार्गों में से एक था किन्तु फिर वैदिक देवताओं और उनके लोक में एवं पितरों के मार्ग और उनके लोक में, जहाँ प्रतिशोधकारी न्याय का भाव था, भेद उत्पन्न हुआ। अभी हमारे आगे दूसरे लोक में पुनर्जन्म का विचार एवं इस पृथ्वी पर किए गए कर्मों का पश्चात्ताप, अथवा पाप-निष्कृति का विचार नहीं आया है—किन्तु यह प्रश्न टाला नहीं जा सकता कि दुरात्मा लोग नित्य दण्ड भोगते हैं और पुण्यात्मा स्थायी आनन्द का उपभोग करते हैं। “न अस्वभाव और विचारमग्न भारतीय मनुष्यों को यह उचित प्रतीत नहीं हो सका कि पुरस्कार और दण्ड भी नित्य एवं स्थायी हो सकते हैं। वे यह तो सोच सके कि पश्चात्ताप करके अपने को शुद्ध कर लेने पर उन पापों से जो इस छोटे-से जीवन में किए हैं, छुटकारा पा जाना सम्भव हो सकता है। और उसी प्रकार से वे कलमना नहीं कर सके कि उसी स्वल्पकाल के जीवन में किए हुए शुभ कर्मों का पुरस्कार भी सदा के लिए बना रहेगा।” यह बताया गया है कि जब हम अपने पुरस्कारों एवं दण्डों का फल पा चुकते हैं, तब हमारा वह जन्म खोप हो जाता है और हम पृथ्वी पर फिर से जन्म लेते हैं। प्रकृति का प्रवाह, जिसके कारण जीवन के बाद मरण और मरण के बाद फिर जन्म होता है, हमें इस परिणाम पर पहुँचने के लिए विवश करता है कि यह जीवन और मरण का चक्र अनादि एवं अनन्त है।^५ सच्चा आदर्श जीवन और मरण के बन्धन से मुक्त होना ही है, जिसका तात्पर्य ससार से छुटकारा पाना है। “देवताओं को उद्देश्य करके जो यज्ञ करता है उसे उतना महत्त्वपूर्ण लोक प्राप्त नहीं होता जितना उस व्यक्ति को प्राप्त होता है जो आत्मा को उद्देश्य करके यज्ञ करता है।”^६ “वह जो वेदों का अध्ययन करता है मृत्यु के भय से मुक्त हो जाता है और ब्रह्म के समान रूप को प्राप्त करता है।”^७ जन्म जिसका कारण

१ ‘जर्नल आफ रायल एशियाटिक सोसाइटी’ में वेबर का उद्धरण, १ १८६५, ३०६ और आगे।

२ शतपथ ब्राह्मण, ६ २, २, २७। “कृत लोक पुरुषोऽभियायते”।

३ शतपथ ब्राह्मण, १० ६, ११।

४ शतपथ ब्राह्मण, ० ६।

५ देखें, ऐतरेय ब्राह्मण, ३ : ४४। ६ ११-२, ६।

७ १०-५, ३, ६।

हा ऐसी मत्स्य वह वस्तु है जिससे वचना चाहिए। उसके बाव हम ऐसा भाव भी मितता है कि व मनुष्य जो बिना पान के कम्पाठ करते हैं बार बार जन्म लेते हैं और बार बार मत्स्य के आस बनते हैं।^१ एक ओर स्थान पर^२ उपनिषद् की भाव प्रस्तुत किया गया है जिसके अनुसार इच्छा और उसकी पूर्ति से ऊपर भी एक ऊंची अवस्था है जिसे सच्चे अर्थों में अमरता कहा जाता है। "इस प्रकार की आत्मा इन सबका अंतिम लक्ष्य है। यह सब जन्म में बतमान रहती है इस सब अभित्तिपन्न पदार्थ प्राप्त हो जाते हैं यह इच्छा से मुक्त है और उसे सब अभीष्ट पदार्थ प्राप्त हैं क्योंकि इसे किसी वस्तु का अभाव नहीं है इसीलिए किसी वस्तु की प्राप्ति की इच्छा का प्रसन्न ही नहीं उठता। पान के द्वारा मनुष्य उस ऊंची अवस्था का प्राप्त करता है जिसमें इच्छाएँ नष्ट हो जाती हैं। वहाँ न तो यग की आहुतियाँ पढ़नी हैं और न एने तपस्वी भक्त ही पढ़ सकत है जो पान से शून्य है। क्योंकि वह मनुष्य जिसके पास यह पान नहीं है उस लोक को प्राप्त नहीं कर सकता आहुतियों द्वारा द्रव्य का बहोर तपस्या से भी नहीं। यह उह ही प्राप्त होता है जिनके पास इस प्रकार का पान है।^३ पुनर्जन्म के सिद्धांत को विवक्षित करने के लिए जितने भी सुभाव सम्भव हो सकते हैं वे सब ब्राह्मण ग्रन्थों में निहित हैं। वे सब केवल सुभाव के रूप में हैं जबकि मुख्य प्रवृत्ति अमरत्व की प्राप्ति की ओर ही है। यह सब उपनिषदों का काम है कि वे ब्राह्मण ग्रन्थों के उन सुभावों को पुनर्जन्म के सिद्धांत का प्रतिपादन करने के लिए नमोदक करें। जबकि कम और पुनर्जन्म के विचार निःसह आय योगों के अस्तित्व की ही उपज हैं कम वात से निषेध करने की आवश्यकता नहीं कि सम्मत् है उक्त सुभाव आग्नि जातियों में भी आए हों जिनका विश्वास था कि मत्स्य के बाद उनकी आत्माएँ पक्षियों के शरीरों में निवास करती हैं।

उच्चतर श्रेणी के नीतिशास्त्र एवं धर्म के सुभावों के विद्यमान रहते हुए भी यह कहना ही पड़गा कि वह कान अधिकतर पारसिया के धर्म की भाँति अग्निपूजा का वात या जिसमें लाग यग की पूर्ति के लिए अधिक उत्सुक रहते थे, और आत्मा की पूर्णता की ओर इतना ध्यान नहीं था। आवश्यकता थी आध्यात्मिक अनुभव को फिर से स्थिर करने की जिसके मूलभूत सच्चे अर्थ को सचेतावलिपूण औपचारिक पवित्रता में धुंधला कर रखा था। इस काम का उत्तरदायित्व उपनिषद् ने अपने ऊपर लिया।

उद्धृत ग्रन्थ

समशील अथर्ववेद से उद्धृत आदि द इस्ट, सप्ट ४३।

एग्लिंग शास्त्र मादण की सप्ट १२ प्रस्तावना।

हापकिंस द रिलिजियस आर्थ इस्टिया 'अथर्व ६।

१ शास्त्र मादण १ ४३ और मादण १ १४ १५ १ २ ६, १६ १ ५
२ ४ ११ ४ ३ २ १

३ १० ४ ४ १५।

शास्त्र ने वेदमूल्यों के अने भाग में शास्त्र को उद्धृत किया है यह निताने के लिए के यह स्थिति उनके अपने मिथ्या के किने निकट है।

चौथा अध्याय उपनिषदों का दर्शन

उपनिषद्—उपनिषदों की शिखा—उपनिषदों का सत्य और रचनाकाल—उपनिषदों के रचयिता—ऋग्वेद की ऋचाएँ और उपनिषद—उपनिषदों के विषय—संन्यास का स्वरूप—ब्रह्म—ब्रह्म और प्राप्ति—ब्रह्म और अन्तर्दृष्टि—मूर्ति-रचना—संन्यास सत्ता का अवस्थाप—ज्ञातमा—मार्मिक चेतना—मोक्ष या मुक्ति—पाप और दुःख—कर्म—पारलौकिक ज्ञान—उपनिषदों का मनोविज्ञान—उपनिषदों में मुख्य आर योग के तत्त्व—दार्शनिक अन्तरूपण ।

१

उपनिषद्

उपनिषदे वेदों के अन्तिम भाग हैं, और इसलिए इन्हें 'वेद-ग्रन्थ' की सजा दी गई है, जिससे यह ध्वनित होता है कि वैदिक शिक्षाओं का सार उनके अन्दर है।^१ उपनिषदे नीच के रूप में हैं, जिनके ऊपर बहुतेरे भारतीय अर्वाचीन दर्शनशास्त्रों व धार्मिक सम्प्रदायों के भवन खड़े हैं। "हिन्दू विचारधारा का एक भी ऐसा महत्त्वपूर्ण अंग नहीं है, जिसमें नास्तिक-नामधारी बौद्धमत भी आता है, जिसका मूल उपनिषदों में मिलता हो।"^२ परवर्ती दर्शन, भले ही वे उपनिषदों को अपने उत्पत्तिस्थान के रूप में स्वीकार न करते हो, अपने-अपने मन्तव्यों का साम्य उपनिषद्-प्रतिपादित सिद्धान्तों के साथ

१. उपनिषद् शब्द 'उप-नि-सद्' से निकला है, अर्थात् समीप बैठना। इसका अर्थ हुआ शिक्षा-प्राप्ति के लिए शिक्षक के पास बैठना। कालक्रम से इसका अर्थ हुआ कि वह ज्ञान, अर्थात् गुप्त रहस्य का सिद्धान्त, जो हमें शिक्षक से प्राप्त हुआ हो। कभी-कभी इसका प्रयोग इस आशय में भी होता है कि वह शिक्षा जिससे हमारा भ्रम दूर होकर सत्य की प्राप्ति हो। शंकर अपनी तैत्तिरीयोपनिषद् की प्रस्तावना में कहते हैं कि "ब्रह्मज्ञान का नाम ही उपनिषद् है, क्योंकि उन व्यक्तियों के जो अपना समय इसकी प्राप्ति के लिए लगाते हैं, माता के गर्भ में आगमन, जन्म और मृत्यु आदि के बन्धन शिथिल हो जाते हैं, अथवा इमलिए कि इसके द्वारा उनका सर्वथा नाश हो जाता है, या इसलिए कि यह शिष्य को ब्रह्म के अत्यन्त समीप ले जाता है, अथवा इसलिए कि इनमें परमब्रह्म का निवास है।" देखें, 'पण्डित', मार्च १८७२, पृष्ठ २५४।

२. ब्लूमफील्ड : 'द रिलिजन ऑफ द वेद', पृष्ठ ५१।

दागिने के लिए निरन्तर घातुर रहे हैं। भारत में पुनरुज्जीवित प्रत्येक आत्मावाद ने अपने उत्थम के लिए उपनिषद् की गिराफ़ों की ओर ही संकेत किया है। उपनिषद् को वाक्य एवं उन्नत आदर्शवाद आज भी मानव के मस्तिष्क को प्रेरणा देने एवं उनके हृदयों पर शासन करने में उतने ही समय हैं जितने कि प्राचीन समय में थे। उनके द्वारा भारतीय कल्पना के प्राचीनतम प्रमाण उल्लिखित हैं। वेद के सूक्तों (मन्त्र एवं संहिताभाग) तथा ऋग्वेद-सम्बन्धी वदामो में आर्यों की दार्शनिक विचारधारा की अपेक्षा धार्मिक विचारों एवं प्रक्रियाओं का ही अधिकतर प्रतिपादन पाया जाता है। उपनिषद् में हम वेद-संहिता भाग की पौराणिक गायत्रियों एवं ब्राह्मणग्रन्थों के वाक्यों की खाल निकालनेवाले निरर्थक तर्कों तथा तर्कों की शरणियों में प्रतिपादित आस्तिकवाद से भी अधिक उन्नत विचार उपनिषद् होते हैं। यद्यपि उक्त सब क्रमों में से भी गुजरना ही पड़ता है। उपनिषद्कारों ने अतीतकाल में परिवर्तन पदा किया और बहिर्युगम में जिन परिवर्तनों का उन्होंने समावेश किया वे एक ऐसे साहसिक हृदय का परिचय देते हैं जिसमें सदा केवल विचार स्वातन्त्र्य के लिए व्यग्रता विद्यमान रहती है। उपनिषद् का लक्ष्य इतना अधिक दार्शनिक सत्य तक पहुँचना नहीं है जितना कि जिज्ञासु मानवी आत्मा को गति एवं स्वतन्त्रता प्राप्त कराना है। आध्यात्मिक प्रश्नों के परीक्षात्मक समाधानवाद विवाद एवं प्रश्नोत्तर के रूप में दिए गए हैं। यद्यपि उपनिषद् तत्त्व रूप में जीवन के सत्यो पर विचार करते हुए दार्शनिक प्रवृत्ति के मस्तिष्कों के सहसा एवं स्वयंप्रस्फुटित का समय उत्पन्न हैं। उनके अंदर मानवीय मस्तिष्क की मर्याद सत्ता के सत्यस्वरूप को पहचान करने के लिए एक प्रकार की घातुरता और तत्सम्बन्धी उद्योग की अभिव्यक्ति पाई जाती है। उपनिषद् का स्वरूप क्रमबद्ध दर्शनशास्त्रों जसा नहीं है। यह सब किसी एक ही प्रकार की रचनाएँ नहीं हैं और न उन सबका निर्माणकाल ही एक है। इसीलिए उनके द्वारा पूर्वा पर विरोध एवं कुछेक अवगानिक भावों भी बहुत स्थानों पर पाई जाती है। किन्तु यदि यही सब कुछ माना तो उपनिषद् के अध्ययन की कोई उपयोगिता न होती। उपनिषद् न ऐसे मौलिक विचारों को जन्म दिया है जो अपने आपमें सबका निर्दोष और सतोपजनक है और जो कुछेक भूलों से बनाया उनमें अंदर रह गया और जिनपर वह देनर प्रतिभाशक्ति के रूप में जिन्हें विरोधाभास समझा जान सगा उनका निराकरण भी उक्त निर्दोष एवं सतोपजनक विचारों द्वारा स्वयं ही हो जाता है। प्रत्येकारों के भिन्न भिन्न रहते हुए भी और इन काव्यमिश्रित दार्शनिक रचनाओं में कालभेद होने पर भी सबका उद्देश्य एक है क्योंकि सबके अंदर हम एक आध्यात्मिक सत्य की विन्द मान समान रूप से भिन्न है और ज्यों-ज्यों हम उत्तरोत्तरकाल में उतरते जाते हैं यह तत्त्व और भी अधिक स्पष्ट होता जाता है। उपनिषद् हमारे सम्मुख अपने समय के विचारणीय धार्मिक मस्तिष्क की अपूर्व निधि का प्रकाश में लाती हैं। आत्मनिरीक्षण सम्बन्धी दार्शनिक साहित्य के क्षेत्र में उपनिषद् की सफलता अपूर्व है। उपनिषद् का पूरा ही एक ही उद्देश्य अपने आपमें इसी प्रकार का है कि जो सत्तापन्न सत्य भी जानें उनकी पुनरा में ठहर सकें। उपनिषद् के दार्शनिक व धार्मिक साहित्य न किन्तु ही महान विचारकोष पहुँची हुई महान आत्माओं को सच्च अर्थों में पूरा सतोप

प्रदान किया है। हम उपनिषदों के सम्बन्ध में गफ के इन मूल्यांकन में सहमत नहीं हैं : "इन सबमें आध्यात्मिक अथ अत्यन्त गल्प है," अथवा यों कहना चाहिए कि "यह गौतमा बौद्धिक विचार, जो धार्मिकता से ग्रन्थ है, भारतीय मस्तिष्क की योग्यता को प्रकट करनेवाला एक सर्वोत्कृष्ट उदाहरण है।" प्रोफेसर जे० एन० मैकेंजी इनसे कहो अधिक गहराई में जाकर कहते हैं कि "उपनिषदों में जो प्रयत्न हमारे सम्मुख रखा गया है वह विश्व के निर्माण-सम्बन्धी सिद्धान्त का सबसे पहला प्रयत्न है और निश्चय ही बहुत रोचक और महत्वपूर्ण है।"^१

२

उपनिषदों की शिक्षा

उपनिषदों की शिक्षा का विषय क्या है, इसका निर्णय करना सरल नहीं है। उपनिषदों के आधुनिक विद्यार्थी अपने किसी न किसी पूर्वनिर्धारित सिद्धान्त के आधार पर इनका अध्ययन करते हैं। मनुष्यों को अपने स्वतन्त्र निर्णय के ऊपर भरोसा करने की इतनी कम आदत है कि इसके लिए वे किसी प्रमाण एवं परम्परा की शरण लेते हैं। यद्यपि आचार-व्यवहार एवं जीवनयात्रा के लिए ये पर्याप्त मात्रा में निर्भर करने योग्य पथप्रदर्शक हैं फिर भी सत्य के लिए अन्तर्दृष्टि और निर्णय की भी आवश्यकता है। आज एक बहुत बड़ी तादाद में विचारकों की सम्मति का झुकाव शक के मत की ओर है, जिन्होंने उपनिषदों, भगवद्गीता एवं वेदान्तमंत्रों पर किए गए अपने भाष्यों में अत्यन्त परिश्रम के साथ आध्यात्मविद्या के उच्च एवं अत्यन्त सूक्ष्म अद्वैतविषय की व्याख्या की है। इससे भिन्न और ठीक उतना ही प्रबल दूसरा एक मत यह है कि शक ने जो कुछ कहा वह इस विषय पर अन्तिम शब्द नहीं और यह कि उपनिषदों की शिक्षा का तर्कसंगत सार प्रेम एवं भक्तिरूप दार्शनिक विचार है। भिन्न-भिन्न भाष्यकार अपने विशेष विश्वासों को लेकर चलते हुए दलपूर्वक उपनिषदों में उनका प्रवेश करते हैं और उनकी भाषा को इस प्रकार तोड़ते-मरोड़ते हैं कि भाष्यकारों के अपने विशेष सिद्धान्तों के साथ उनकी सगति बैठ जाय। जब विवाद उपस्थित होते हैं तब सब सम्प्रदाय उपनिषदों की ही ओर लौटते हैं। उपनिषदों की अस्पष्टता किन्तु सम्पन्नता, रहस्यमय धुंधलापन किन्तु साथ ही साकेतिक गुणों के कारण व्याख्याकार उनका उपयोग अपने-अपने धर्म एवं दार्शनिक विचारों के समर्थन के लिए कर सके हैं। उपनिषदों का अपना कोई निश्चित दार्शनिक सिद्धान्त अथवा आस्तिकवाद की कोई विशेष रूढ़िभूत योजना नहीं प्रतीत होती। जीवन में सत्य क्या है, इसकी ओर तो उपनिषदों में सकेत है किन्तु अभी तक भौतिक विज्ञान अथवा दार्शनिक विचारों का सकेत नहीं मिला। सत्य-सम्बन्धी सकेत उपनिषदों में इतने अधिक हैं, ईश्वर-सम्बन्धी कल्पनाएँ भी इतनी विविध हैं कि कोई भी व्यक्ति उनके अन्दर से अपना अभिलषित सिद्धान्त ढूँढ निकाल सकता है, और जो ढूँढता है उसे प्राप्त कर सकता है।

१ 'इसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन ऐण्ड एथिक्स', खण्ड ८, पृष्ठ ५६७, और भी देखिए, ह्यूम, 'द थरटीन प्रिंसिपल उपनिषद्स', पृष्ठ २।

और प्रत्यक्ष रूढ़िवाणी सम्प्रदाय के लोग अपने अपने सिद्धांत का उपनिषद् के वाक्यों के ते-
 दू निकासने पर अपने को बधाई दे सकते हैं। विचारधारा के इतिहास में प्रायः ऐसा
 हुआ है कि किसी भी नवीन दार्शनिक मत का प्राचीन समय की भाषा प्राप्त परम्परा द्वारा
 उसकी व्याख्या करके दूषित एवं अग्राह्य ठहरा लिया गया और इस प्रकार प्राग-मानेवाले
 सभी को एवं व्याख्याकारों के लिए भी उसका समुचित रूप से ज्ञान प्राप्त करने के माग में
 बाधा पड़ गई। स्वयं उपनिषद् की अपनी व्याख्या भी इस दुर्भाग्य का शिकार होने से न
 बच सकी। पश्चिमी देशों के व्याख्याकारों ने भी एवं-न-एवं भाष्यकारों का अनुसरण
 किया। गण-गण की व्याख्या का अनुसरण करता है। अपनी पुस्तक 'विनासफो फाफ
 उपनिषद्' की प्रस्तावना में वह लिखता है 'उपनिषद् के दार्शनिक तत्त्व का सबसे
 बड़ा भाष्यकार शंकर अर्थान् गणराचाय है। शंकर का अपना उपदेश भी स्वाभाविक
 और उपनिषद् के दार्शनिक तत्त्व की युक्तियुक्त व्याख्या है।' महामुनर ने भी इसी
 मत का समर्थन किया है। हम अवश्य स्मरण रखना चाहिए कि वेदांत का सनातन मत
 वह नहीं है जिस हन विकास कह सकते हैं बल्कि माया है। ब्रह्म का विकास अथवा
 परिणाम प्राचीन विचार में भिन्न है माया अथवा विवत ही सनातन वेदांत है।
 दार्शनिक रूप में हमें यह कहने की सनातन वेदांत के अनुसार यह जगत् ब्रह्म से उन अर्थों
 में उद्भूत नहीं हुआ जिन अर्थों में बीज से वृक्ष उत्पन्न होता है कि तु जिस प्रकार सूय
 की किरणों में मगमरीचिका की प्रतीति होती है उसी प्रकार ब्रह्म से जगत् की उत्पत्ति
 भी आतिवश प्रतीत होती है।^१ टय्मन ने यही मत स्वीकार किया है। उपनिषद् के
 रचयिताओं का अपना आशय क्या था हम यह निश्चय करने का प्रयत्न करण परवर्ती
 व्याख्याकारों ने जो आशय लगाया उससे हमें कोई प्रयोजन नहीं। परवर्ती टीकाकार
 हमें बताने इस विषय में एक प्रकार का निश्चिततम आशय मात्र दे सकते हैं कि परवर्ती काल
 में उपनिषद् की व्याख्या किस प्रकार की गई। किन्तु प्राचीन अवेषकों की अतदुष्टि दार्श-
 निक विश्लेषण के सम्यक् में क्या रही इनका पता वे अवश्य ही नहीं दे सकते किन्तु
 समस्या यह है क्या उपनिषद् के विचार एक ही लड़ी में पिरोये हुए हैं? क्या सृष्टि
 की साधारण व्यवस्था के विषय में कोई निश्चित सवमान नियम सबमें एक समान पाए
 जाते हैं? हम साहस के साथ इस प्रश्न का उत्तर हाँ में नहीं दे सकते। इन उपनिषद्वाच्यों
 में आवश्यकता से अधिक संख्या में भूत विचार भरे हुए हैं अत्यधिक सरलता में सम्भावित
 अर्थ भरे पड़े हैं ये कल्पनाओं और वितर्कों की समृद्धि स्थान हैं, इसलिए यह आसानी से
 समझा जा सकता है कि किस प्रकार विभिन्न उपनिषद् एक ही उद्गमस्थान से
 प्रेरणा प्राप्त कर सकी होगी। उपनिषद् के अन्तर्गत दार्शनिक संरक्षण नाम की कोई वस्तु
 जैसी कि अस्तु काट अथवा गण की पद्धतियों में है नहीं पाई जाती। तार्किक सादृश्य
 की अपेक्षा उनमें साम्य-तर ज्ञान सम्वन्धी साम्य अधिक है। और कुछ मूलभूत विचार
 उनमें ऐसे हैं जो कहना चाहिए कि दार्शनिक पद्धति की रूपरेखा का निर्माण करते हैं।
 इन विचारों की सामग्रियों में से एक पूर्णतया और अविच्छिन्न सिद्धांत विकसित किया जा

१ पञ्चाङ्गिकप्रमाणम् ८।

२ 'सिद्धे' बुद्धि भाग ४ पृष्ठ १२, पृष्ठ २०।

सकता है किन्तु यह विश्वास एवं निश्चय के साथ नहीं कहा जा सकता कि बहुतसे स्थानों पर सन्दर्भ के अस्पष्ट होने के कारण उन अंशों के आधार पर जिनमें न तो कोई विधान है और न कोई क्रम ही, जो सिद्धान्त बनाया जाएगा वह यथार्थ ही होगा। फिर भी दार्शनिक व्याख्या के उच्चतम उद्देश्यों को ध्यान में रखते हुए हम यहाँ पर भौतिक जगत् एवं उसमें अनुपपन्न के अपने स्थान के विषय में उपनिषदों के दृष्टिकोण पर विचार करेंगे।

३

उपनिषदों की संख्या और रचनाकाल

साधारणतः उपनिषदों की संख्या १०८ कूती जाती है, जिनमें से लगभग १० उपनिषद प्रधान हैं और इन्हींपर श्रुति ने भाष्य किया है। ये ही सबसे प्राचीन और अत्यन्त प्रामाणिक हैं। उनके निर्माण की कोई ठीक तिथि हम निश्चित नहीं कर सकते। इनमें से जो एकदम प्रारम्भ की हैं वे तो निश्चितरूप से बौद्धकाल से पहले की हैं और उनमें से कुछ बुद्ध के पीछे की हैं। यह सम्भव है कि उनका निर्माण वैदिक सूक्तों की समाप्ति और बौद्धधर्म के आविर्भाव, अर्थात् ईसा से पूर्व की छठी शताब्दी, के मध्यवर्ती काल में हुआ हो। प्रारम्भिक उपनिषदों का निर्माणकाल १००० ई० पू० से लेकर ३०० ई० पू० तक माना गया है। कुछ परवर्ती उपनिषद, जिनपर श्रुति ने भाष्य किया है, बौद्धकाल के पीछे की हैं और उनका निर्माणकाल लगभग ४०० या ३०० ई० पू० का है। सबसे पुरानी उपनिषदें वे हैं जो गद्य में हैं। ये सम्प्रदायवाद से रहित हैं। ऐतरेय, कौषीतकि, तत्तिरीय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक के अलावा केन उपनिषद् के कुछ भाग पुराने हैं, जबकि केनोपनिषद् के १ से १३ तक के मन्त्र और बृहदारण्यक के ४ : ८ से २१ तक के मन्त्र उपनिषदों के छन्दोबद्ध होने के सक्रमणकाल के हैं और ऐसा प्रतीत होता है कि पीछे से जोड़े गए हैं। कठोपनिषद् और भी पीछे की है। इसके अन्दर हमें साख्य और योगदर्शन के तत्त्व मिलते हैं।^१ कठोपनिषद् में स्थान-स्थान पर दूसरी उपनिषदों एवं भगवद्गीता के उद्धरण पाए जाते हैं।^२ सम्प्रदायवादी उपनिषदों के पूर्व की उपनिषदों में माण्डूक्य सबसे अर्वाचीन है। अथर्ववेद-सम्बन्धी उपनिषदें भी पीछे बनीं। मैत्रायणी उपनिषद् में साख्य और योग दर्शन दोनों के तत्त्व मिलते हैं। श्वेताश्वतर का निर्माण ऐसे काल में हुआ जबकि बहुत प्रकार के दार्शनिक सिद्धान्त प्रस्फुटित हो रहे थे। अनेक स्थलों पर सनातन दार्शनिक ग्रन्थों के पारिभाषिक शब्दों से इसके परिचित होने का साक्ष्य मिलता है और उनके मुख्य सिद्धान्तों का भी वर्णन है। ऐसा प्रतीत होता है कि इस उपनिषद् का आशय वेदान्त, साख्य और योग इन तीनों दर्शनों का आस्तिकवादपरक समन्वय करना है। प्रारम्भिक गद्यात्मक उपनिषदों में अधिकतर विशुद्ध कल्पना पाई जाती है जबकि परवर्ती उपनिषदों

१ देखिए, २ १८-१९, २०, ६, १० और ११।

२ देखिए, १ २, ५; और मुण्डक, २ ८, १ २-७, और गीता, २ २६, २ : १८-१९, और २ १६-२० और २ २३, और मुण्डक, ३ २-३, गीता, १ ५३। किन्तु ही विद्वानों का अुकाव-इस मत की ओर है कि कठोपनिषद् मुण्डक एवं गीता से पुरानी है।

मे अधिकतर धार्मिक पूजा और भक्ति का समावेश है।^१ उपनिषद् के दार्शनिक तत्वों को उपस्थित करने में हम अपना आधार मुख्यरूप से बौद्धकाल से पूर्व की उपनिषद् का ही रखेंगे और अपने प्रतिपाद्य विचारों का समर्थन बौद्धकाल के पीछे की उपनिषद् के विचारों से करेंगे। हमारे प्रयोजन की सिद्धि के लिए मुख्य उपनिषद् य हैं छांदोग्य बृहदारण्यक तत्तिरीय, ऐतरेय, कौषीतकि और केन उपनिषद्, ईग और माण्डूक्य इनके बाद आती हैं।

४

उपनिषदों के रचयिता

दुर्भाग्यवश हम उन महान विचारकों के जीवन के विषय में बहुत कम बात है जिनके विचार उपनिषद् में निहित हैं। वे आत्मव्याप्ति के प्रति अत्यधिक उदासीन थे और केवल सत्य के प्रचार के लिए ही उत्सुक थे यहा तक कि उन्होंने अपने मतों की स्थापना बौद्धकाल के मुख्य देवी देवताओं और नायकों के नाम पर ही की। इन उपनिषद् में सबाद के लिए प्रजापति इं नारद और सनत्कुमार आदि का ही मुख्यरूप से चुनाव किया है। जब कभी उपनिषदों के महान विचारकों का स्मरण उनमें विनिष्ट यागदान का वर्णन करते हुए लिखा जाएगा तो काल्पनिक नामों का छाड़कर ये नाम ही हमारे सामने उपस्थित होंगे—महिलास ऐतरेय रथव गाण्डव्य सत्यकाम गात्राज जबलि, उदात्तक श्वेतकेतु भारद्वाज भार्गवप्रण प्रतदन वासाकि अजातशत्रु वरुण यागवल्क्य गार्गी और मन्वरी।^१

१. दुष्पूजन के अनुसार उपनिषद् का क्रम निम्न प्रकार से ॥

(१) प्राचीन गद्यजनक उपनिषद् बृहदारण्यक छांदोग्य ऐतरेय, ऐतरेय, कौषीतकि, केन (नौ बृहद् अथ मध्यमक है)।

(२) छांदोग्य उपनिषद् १२ कठ मुण्डक एव श्वेताश्वतर।

(३) परवर्ती गद्य प्रश्न एवं मैत्रायणी।

इन सब उपनिषद् का समुदाय मनायखा को छोड़कर प्राचीन प्रतिष्ठित उपनिषद् में होती है। मैत्रायणी के बारे में प्रारम्भ में मैत्रायण लिखते हैं अन्य उपनिषद् से दिग्गम अनेक उद्धरण किन्ने हो परवर्ती शब्दों का प्रयोग, विकसित सांख्य सिद्धान्त का समावेश जिनकी पहले से कल्पना कर ली गई है अथैवक एवं नास्तिक सम्प्रदायों का विरोध करने—य सब पक्षों को ध्यान में रखकर इन उपनिषद् को बहुत धाढ़े की मानने में कोई सन्देह नहीं रहने देता। वस्तुतः यह एक प्रकार से प्राचीन उपनिषद् के सिद्धान्तों को सारवर्णिक एवं बौद्धमत के विचारों के साथ सम्मिश्रण करने प्रयत्न किया गया था है।^२ (संस्कृत लिटरेचर पृष्ठ २५)।

महिम्नात्तराजनीय उन १२ उपनिषद् में से एक है जिनकी आधार विचारधारा ने अपनी सर्वोपनिषद् धातुभूतप्रकारा नामक पुस्तक में की ॥।

२. जिन पाठकों की रुचि में ये इन विचारकों और उनके मतों के विषय में मेरे निम्न एवं सम्बन्धी दान रचनाएँ श्री उदयिनी विद्यापीठ की नामक उत्तम प्र से निराद जानकारी प्राप्त कर सकते हैं।

५

ऋग्वेद की ऋचाएं और उपनिषदें

अपने प्रतिपाद्य विषय के विशिष्ट स्वरूप के कारण उपनिषदों की गणना वैदिक सूक्तों एवं ब्राह्मणों से सर्वथा स्वतन्त्र एक विशेष वर्ग के साहित्य में की जाती है। जैसा कि हम पहले देख आए हैं, सूक्तों में वर्णित देवताओं के अन्दर सामान्य विश्वास को ब्राह्मणों की यान्त्रिक याज्ञिकता ने हटा दिया था। उपनिषदों का अनुभव है कि मठ को जन्म देनेवाला धार्मिक विश्वास पर्याप्त नहीं है। उपनिषदों ने वेदों के धर्म में, बिना उसकी आकृति को छेड़े, सदाचार का पुट देने का प्रयत्न किया। उपनिषदों ने वैदिक सूक्तों में साकेतिक अद्वैतपरक विचारोंपर और अधिक बल देकर, एवं विचार के केन्द्र को बाह्य जगत् से हटाकर आन्तरिक जगत् की ओर मोड़ दिया तथा वैदिक कर्मकाण्ड के बाह्य स्वरूप का विरोध करके, एवं वेद की पवित्रता के प्रति उदासीनता धारण करके वेद से भी ऊपर उठकर विचारधारा को अधिक उन्नत किया।

समस्त वैदिक उपासना के क्रमविहीन अन्तःक्षोभ के अन्दर एकत्व एवं अनुभूति का एक निश्चित सिद्धान्त स्पष्टरूप में अभिव्यक्त होता था। कुछ सूक्तों में वस्तुतः एकमात्र केन्द्रीभूत शक्ति के भाव का विधान था। उपनिषदों ने इस प्रवृत्ति की व्याख्या की। वह एक ही आत्मा को स्वीकार करते हैं जो सर्वशक्तिमान है, अनन्त है, नित्य है, अनिर्वचनीय है, स्वयम्भू है, विश्व का स्रष्टा है, रक्षक है, और सहारकर्ता भी है। वह ज्योतिर्मय, स्वामी एवं विश्व का जीवन है, अद्वितीय है, एकमात्र वही पूजा, भजन एवं नमस्कार का पात्र है। वेदों के अर्धेश्वररूपी देवताओं का विनाश करके सत्यस्वरूप ब्रह्म सामने आया। “हे याज्ञवल्क्य ! देव कितने हैं ?” उसने उत्तर दिया, “एक।” “अच्छा अब अगले प्रश्न का उत्तर हमें दो : अग्नि, वायु, आदित्य, काल (जो प्राण है), अन्न (भोजन), ब्रह्मा, रुद्र, विष्णु—कोई किसी एक देव का ध्यान करता है तो दूसरा किसी अन्य का—इनमें से बताइए, हमारे लिए सबसे उत्तम कौन है ?” और उसने जिज्ञासुओं से कहा : “ये सब मुख्यतः सबसे ऊँचे, अमर, और अजरारी (निराकार) ब्रह्म के ही अभिव्यक्त रूप हैं।” “निःसन्देह यह सब ब्रह्म ही है। मनुष्य उन अभिव्यक्त रूपों का ध्यान भी कर सकता है और चाहे तो उन सब को त्याग भी सकता है।”^१ दृश्यमान अनन्त और अदृश्य अनन्त दोनों ही उस पूर्ण आध्यात्मिक ब्रह्म में समाविष्ट हैं।

भारतीय चेतना के अन्दर बहुदेवता-सम्बन्धी विचार अत्यन्त गहरी जड़ पकड़ चुके थे, जिन्हें आसानी से उखाड़ा नहीं जा सकता था। अब वे सब देवता एक देव की अधीनता में आ गए। ब्रह्म के बिना अग्नि घास के एक तिनके को भी नहीं जला सकती, वायु भूसे के तिनके तक को नहीं उड़ा सकती। “उसीके भय से आग जलाती है, उसीके भय से सूर्य चमकता है, और उसीके भय से वायु, मेघ, और यमराज

१. बृहदारण्यकोपनिषद्, ३. ६, १।

२. मैत्रायणी उपनिषद्, ४ : ५-६; मुण्डकोपनिषद् भी देखिए, १ : १, १; तैत्तिरीय, १. ५, बृहदारण्यक, १. ४, ६; और देखिए, १. ४, ७, १. ४, १०।

अपने अपने जन्य का पालन करते हैं। ' कभी कभी बहुत से देवताओं को एक ही पूण के अग्ररूप में बतलाया गया है। पांच महत्त्व पुरुष उद्दालक को अग्रणी बना कर अश्वपति नामक राजा के पास पहुँचे जिसने उनमें से हर एक से पूछा। तुम आत्मा के रूप में किसका ध्यान करते हो। पहले ने उत्तर दिया चलोक का दूसरे ने कहा मूल का तिसरे ने कहा वायु का चौथे ने कहा भूय आकाश का और पाँचवें ने कहा जल का। राजा उत्तर देता है कि उन सत्रहों में हर एक ने सत्य के केवल एक पक्ष का पूजा की है। उस मुख्य सत्ता का चलाक नीपम्यानीय है मूल चक्षुस्थानीय है वायु प्राणस्वरूप है तूयाकाग धृष्ट के समान है जल भूनाग्य है और भूमि पादस्थानीय है— यह विद्वत् आत्मा का चित्र है। अल्पमत के माय दार्शनिक विश्वासा और अधिकतर सत्ता के काल्पनिक अविश्वासा के बीच समझौता हो जाना ही एकमात्र परस्पर समझ का सम्भव उपाय है। हम प्राचीन व्यवस्थाओं का सचचा उद्घा नहीं सकते क्योंकि ऐसी चेष्टा का तात्पर्य होगा कि हम मनुष्यजाति के भूलभूत स्वभाव एवं प्रत्येक भेदभाव की ओर कि विश्वासी पक्षियों की नजिब एवं बौद्धिक अवस्थाओं में रहता है उद्देश्य करते हैं क्योंकि वे सब एकसाथ ही उच्च ज्ञान को प्राप्त करने में समर्थ होते हैं। एक समय पशु भी उपनिषद् के भाव का निगम किया। उनके लक्षण भौतिक विज्ञान अथवा दार्शनिक ग्राह्य न हाकर समुचित जीवन था। उनकी अभिलाषा आत्मा को देह के बंधन से मुक्त कराने की थी जिसमें कि वह परब्रह्म के साथ मग्न हो जान का मान उपभोग कर सके। बौद्धिक शिक्षा जीवन की पवित्रता के एक उपयोगी सहायक के रूप में थी। उसके प्रतिरिक्त भूतकाल के लिए उपनिषद्कारों के मन में गह्रा का भाव भी था। ब्रह्म ऋषियों की मंगलमयी स्मृति के कारण भी उनके सिद्धांतों पर आक्रमण करना एक अपवित्र कार्य होता। इस प्रकार उपनिषद् ने एक उन्मिष्ट होते हुए आत्म दार्शनिक विज्ञान के साथ रुढ़िगत पुराने आस्तिकवाद की अनुकूलता स्थापित करने का प्रयत्न किया।

मनुष्य के धार्मिक आभ्यन्तर ज्ञान के उद्गमस्थान का प्रकार के होते हैं वस्तु निष्ठ और आत्मनिष्ठ अर्थात् बाह्य जगत् के अदभुत चमत्कार और मानवीय आत्मा के अंदर का प्रणिधान। ब्रह्म के ज्ञान में प्रकृति की विस्तृत व्यवस्था ने मनुष्य के ध्यान को अपनी ओर आकृष्ट किया। विश्व की अलग अलग शक्तियाँ ही उनके आराध्यत्व हैं। उपनिषद् में हम आंतरिक जगत् की गहराइयों में खोज करने के लिए उतरते हैं। स्वयम्भू परमात्मा ने इन्द्रियों का बाह्य दृष्टि के लिए प्रवृत्तिवान् बनाया है इसीलिए इन भौतिक इन्द्रियों द्वारा मनुष्य बाह्य की ओर ही दृष्टाना है अंदर की ओर अपनी आत्मा में नहीं देख सकता। कोई चिन्ता ही धीरे धीरे आत्म को बंद करने समुत्पन्न की दृष्टि करता हुआ अपने अन्दर आत्मा का साक्षात्कार करता है। 'मोक्ष जगत् ॥ अन्दर निवास करनेवाली अमर आत्मा की ओर ध्यान सन्नमित होता है। उस उन्मत्त प्रज्ञा को प्राप्त करने के लिए हमें आत्मा की ओर साधन की आवश्यकता नहीं ऐश्वर्य

अग्नि तो अपनी आत्मा के ही अन्दर है। मनुष्य की आत्मा सम्पूर्ण विस्तृत विश्व के अभिन्न रहस्य को खोलने की कुजी है। हृदयाकाश एक स्वच्छ जलाशय के समान है, जिसके अन्दर सत्य स्वयं प्रतिबिम्बित होता है, और इस परिवर्तित दृष्टिकोण ने परवर्ती परिणामों को जन्म दिया। नामधारी देवताओं की नहीं, अपितु सत्यस्वरूप जीवित ईश्वर अर्थात् ब्रह्मरूपी आत्मा की पूजा करना ही उचित है। परमात्मा के निवास का स्थान मनुष्य का हृदय है। “ब्रह्मण. कोशोऽसि”,^१ तुम ब्रह्म का कोश, आवेष्टन हो। “जो कोई दूसरे किसी देवता की पूजा करता है यह समझकर कि वह दूसरा है और ‘मैं हूँ’ दूसरा, वह नहीं जानता (अज्ञानी है)।”^२ अन्तर्वासी अमर आत्मा और महान विश्वशक्ति एक ही है, अभिन्न है। ब्रह्म आत्मा है और आत्मा ब्रह्म है। वह एकमात्र सर्वोपरि उत्कृष्ट शक्ति, जिसके अन्दर से सब पदार्थों की सृष्टि हुई है, आन्तरिक आत्मा के साथ तादात्म्यात्मक है और प्रत्येक मनुष्य के हृदय में सन्निविष्ट है।^३ उपनिषदे निष्कृति के सिद्धान्त को उम्र भाव में नहीं स्वीकार करती जिसमें वेद उसे लेते हैं। उपनिषदों में हम वैदिक देवताओं से सासारिक वैभव, धन-सम्पत्ति एवं सुख की याचना की भाँति प्रार्थना नहीं करते, बल्कि वहाँ केवल दुःख से निवृत्ति के लिए ही प्रार्थना पाई जाती है।

दुःख के ऊपर जो इतना बल दिया गया है उसका तात्पर्य कभी-कभी यह लिया जाता है कि वह भारतीय ऋषियों के अत्यधिक निराशावाद की ओर संकेत करता है। किन्तु यह बात नहीं है। वेदविहित धर्म निश्चय ही अत्यन्त सुखोत्पादक था, किन्तु वह धर्म का एक हीनतर स्वरूप था जहाँ कि ऊपर के आवरण के नीचे विचार ने कभी प्रवेश नहीं किया। उस धर्म में मनुष्य की सुखमय ससार में अवस्थित होने की प्रसन्नता-मात्र पाई जाती थी। देवताओं से मनुष्य भय भी खाते थे और उनके अन्दर विश्वास भी रखते थे। इस पृथ्वी पर जीवन सादा, और मधुर भोलापन लिए हुए था। मनुष्य की आध्यात्मिक आकांक्षा सासारिक सुख को तुच्छ बताकर मनुष्य को अपने अस्तित्व के वास्तविक प्रयोजन के ऊपर गम्भीर चिन्तन करने के लिए प्रेरणा करती है। प्रत्येक नैतिक परिवर्तन एवं आध्यात्मिक नवजन्म के लिए वर्तमान वास्तविक स्थिति के प्रति असन्तोष का होना पहली शर्त है। उपनिषदों का निराशावाद समस्त दर्शनशास्त्र

१. तैत्तिरीय उपनिषद्।

२. बृहदारण्यकोपनिषद्, १.०.४, १०।

३. देखिए, छान्दोग्य, ३.०.१४। तुलना कीजिए आनन्दार्जुनः “परमेश्वर के लिए मैंने पृथ्वी से प्रश्न किया और उसने कहा, ‘मैं वह नहीं हूँ’; मैंने समुद्र से और उसकी गहराई में रहनेवाले जल-जन्तुओं से प्रश्न किया और उन्होंने उत्तर दिया, ‘हम परमेश्वर नहीं हैं, हममें ऊपर रोज करो।’ मैंने शीतल मन्द सुगन्धियुक्त बढ़नेवाली वायु एवं नभोमण्डल के निवासी समस्त प्राणियों से प्रश्न किया। उत्तर मिला, ‘अनास्तिमीत् भूल करता है, मैं परमेश्वर नहीं हूँ’; मैंने आकाश, सूर्य, चन्द्रमा एवं नागों से प्रश्न किया। ‘हम भी वह परमेश्वर नहीं हैं जिसे तुम ढूँढ़ने हो’, उन्होंने उत्तर दिया। फिर मैंने उन सब पदार्थों से प्रश्न किया जो मेरी इन्द्रियों के आसपास हैं, ‘तुमने मुझे परमेश्वर के विषय में कहा है कि तुम वह नहीं हो, मुझे उनके विषय में कुछ बतनाओ, और उन सबने उच्च स्वर में कहा, ‘उत्तरे हमें बनाया है।’” इस प्रकार से यह खोज आगे बढ़ती रही, अन्त में अपने अन्दर की आत्मा से प्रश्न पूछा गया, तो उत्तर मिला, “तुम्हारा परमेश्वर तुम्हारे पास है, वह तुम्हारे जीवन का भी जीवन है।” (‘अंशेऽन्तः’, १.०. अध्याय ६)।

की पहली अवस्था है। निरागा भयवा असतोष व्यक्ति को ससार स मुक्त होने में प्रवृत्त करता है। किन्तु यदि बचने का कोई माय न हो और न ही मुक्ति की प्राप्ति के लिए कोई प्रयत्न हो तो उस हालत में असतोष हानिकारक है। उपनिषदों का निरागावाद इस हद तक विकसित नहीं हुआ है कि वह भय समस्त पुष्टपाय को दबाकर निष्क्रियता उत्पन्न कर दे। जीवन के प्रति थका एवं भक्तिभाव इस भय में पयाप्त था कि सत्य का यथायथ अभिव्यक्ति के लिए प्रेरणा मिलती रहे। धर्म के सम्यक् में 'दुःख एवं विलासिता के भाव की प्रेरणा उपनिषदों में कल्पनात्मक साहस की भाँति कहीं अधिक पाई जाती है।^१ 'उपनिषदों के क्षेत्र के अन्दर निःसन्देह ऐसे दुःख समय जीवन का वर्णन कुछ स्थानों पर पाया जाता है जो जीवन मरण के निरन्तर चलते हुए चक्र में जकड़ा हुआ है। और उसके रक्त मिता निरागावाद से इस भय में बचे हुए हैं कि वे दुःख में मुक्ति पाने की घोषणा करके प्रसन्न हैं।^२ ससार भयवा पुनर्जन्म के सिद्धांत का आविष्कार करने के कारण उपनिषदें निरागावादी हैं यह कोई हतु नहीं है। इस पृथ्वी पर मनुष्य जन्म धारण करता है आत्मा की पूर्णता के लिए। उच्चतम सुख और आध्यात्मिक सत्य की सर्वांगीण प्राप्ति के लिए हम पुष्टपाय करते समय ससार के नियंत्रण में गुजरना जरूरी है। आत्मविजय से उत्पन्न होनेवाले हर्षातिरेक से ही जीवन में अभिव्यक्ति उत्पन्न होती है। ससार केवल आध्यात्मिक अवसरों की एक परम्परा मात्र है। जीवन आध्यात्मिक पूर्णता का प्राप्ति के लिए यात्रा करते हुए माय में एक पड़ाव की भाँति है—मनस की ओर प्रस्थान करने की दिशा में एक कदम है। यह वह समय है जिसके अन्त आत्मा को निष्पत्ति की प्राप्ति करने के लिए तयारी करना है। जीवन कवल खोजला स्वप्न नहीं और न ही ससार आत्मा की निश्चेष्टावस्था है। परवर्ती समय के भारतीय विचार के इतिहास में पुनर्जन्म सम्बन्धी व्याख्याओं में हम इस उत्तम अवस्था का अभाव दिखाई देता है। इस ज्ञान में जीवन को आत्मा की भूल का परिणाम और ससार को एक निरन्तर घसीटनेवाली वधनशृङ्खला कहा गया है।

ब्राह्मणा में जिस जीवन की अवस्था का प्रदशन किया गया है उसमें बहिर्य मूर्तों का प्रतिपादित धर्म यन्त्रक था। मनुष्य के सम्बन्ध देवताओं के साथ यात्रिक धर्म—केवल आदान प्रदान और हानि लाभ के रूप में। आध्यात्मिक ज्ञान का पुनरुज्जीवन जो इस काल की एक आवश्यकता था प्रजियाओं में हुआ हुआ था। उपनिषदों के अन्दर हम धार्मिक जीवन के नवीन स्रोतों की ओर वापसी मिलती है। उनमें घोषणा के साथ कहा गया है कि यज्ञों के द्वारा आत्मा को मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। मोक्ष की प्राप्ति केवल सच्च अर्थात् धार्मिक जीवन बिताने एवं विश्व की आत्मा का आत्म्यतर दृष्टि द्वारा सामात्कार करने से ही हो सकती है। पूर्णता आत्म्यतर और आध्यात्मिक है वास्तव एवं यात्रिक नहीं। हम किसी मनुष्य को उसके वस्त्रों को धोकर निमल नहीं बना सकते। अपनी निजी आत्मा के साथ महान् पूर्ण ब्रह्म के तादात्म्य की चेतना का उत्पन्न होना ही यथायथ आध्यात्मिक जीवन का सारतत्त्व है। न्यायकलाप की

१ रिलिजन्स ऑफ इंडिया पृष्ठ ८४।

२ कावे इति रिडेम्पशन दि इन्डियन रिजिस्टर, पृष्ठ ६४।

निरर्थकता, और मुक्ति प्राप्त कराने के साधनरूप में यज्ञों की नि सारता को उपनिषदों ने स्पष्ट कर दिया। ईश्वर का सत्कार आध्यात्मिक पूजा द्वारा होना चाहिए न कि बाह्य क्रियाकलापों द्वारा। परमात्मा की स्तुति करके हम अपनी रक्षा नहीं कर सकते और न यज्ञों द्वारा उसपर कोई प्रभाव ही डाल सकते हैं। उपनिषदों के रचयिताओं के अन्दर ऐतिहासिकता का बोध इतना पूर्ण था कि वे जानते थे कि यदि वे वस्तुओं के अन्दर क्रांति लाने का प्रयत्न करेंगे तो उनके विरोध का कोई फल न निकलेगा। इसलिए उन्होंने केवल भाव में परिवर्तन करने की माग की। उन्होंने नये ढंग से दृष्टान्तरूप से यज्ञों की लाक्षणिक व्याख्या की। कुछ वाक्यों में हमें अश्वमेधयज्ञ का ध्यान करने की आदेश दिया गया है। यह ध्यानपरक प्रयत्न हमारे लिए यज्ञ के अर्थों पर विचार करने में सहायक होता है और इस ध्यान का भी वही महत्व बताया गया है जो यज्ञ करने का है। दास (काण्ड) के फलकों के व्योरेवार वर्णन से एव समिधाओं के स्वरूप आदि से वे यह प्रदर्शित करते हैं कि वे यज्ञपरक धर्म के प्रति उदासीन नहीं हैं। विधियों को स्वीकार करते हुए भी वे उनमें सुधार करने का प्रयत्न करते हैं। वे कहते हैं कि जितने भी यज्ञ हैं वे सब मनुष्य की आत्मा के ज्ञान के लक्ष्य को लेकर किए जाते हैं। जीवन स्वयं एक यज्ञ है। “मनुष्य यज्ञस्वरूप है, उसके जीवन के पहले चौबीस वर्ष उसका प्रातःकालीन उदकदान है ... भूखे-प्यासे रहने एव सुखों से वर्जित रहने में ही उसका उत्सर्ग और सत्कार है। ... उसके खाने-पीने और आनन्द मनाने में उसका पवित्र उत्सव होता है और हसी में, भोज में और खुशियां मनाने में वह स्तुति के मन्त्र गाता है। आत्मनियन्त्रण, उदारता, ऋजुता, विनय, अहिंसा^१ और वाणी में सत्य, ये उसके दान हैं, और यज्ञ के अन्त में पवित्रता देनेवाला जो अवभृथ (यज्ञान्तस्नान) है, वह मृत्यु है।”^२ हमें बताया गया है कि किस प्रकार देवीय प्रकृति अपने को यज्ञ के लिए अर्पित करती है। इसके यज्ञ से ही हम जीते हैं। यज्ञ का तात्पर्य भोग नहीं, त्याग है। अपनी प्रत्येक क्रिया, प्रत्येक मनोभाव और प्रत्येक विचार ईश्वर को अर्पित करो। तुम्हारा जीवन यज्ञमय हो। कभी-कभी हमें बतलाया जाता है कि उच्चतर मार्ग में जाने के लिए यज्ञ सोपान (सीढ़ी) का काम देते हैं। मर्त्यलोक की आवश्यकताओं की पूर्ति किए बिना कोई व्यक्ति ऊपर के मार्ग में नहीं पहुँच सकता। अज्ञानियों के लिए यज्ञ आवश्यक हैं, यद्यपि केवल उनसे ही काम नहीं चल सकता। उनके द्वारा हमें पितरों के लोक में प्रवेश मिलता है, और एक अल्पकाल तक चन्द्रलोक में ठहरने के पश्चात् इस मर्त्यलोक में हमें फिर से जन्म प्राप्त होता है। क्रियाकलाप के विरोध

१ बृहदारण्यक उपनिषद्, १, १, २।

२. निर्दोषता।

३ छान्दोग्य उपनिषद्, अध्याय ३। तुलना कीजिए, ‘इसाइयाह’, ५८-६७, क्या यह वही अनशन नहीं है जिसे मैंने चुना है? दुश्चरित्रता के बन्धनों को ढीला करने के लिए, भारी बोझों को मिटाने के लिए और दलितों को स्वतन्त्र करने के लिए, और यह कि तू हर जुए को उतार फेंके? क्या यह अपनी रोटी भूख को देने के लिए नहीं है, और तू उन गरीबों को जिन्हें कोई पूछता नहीं, अपने घर लाता है, जब तू नगे को देखता है तो उसे वस्त्र पहना देता है, और तू अपने को निजी मानव-देह से छिपाता नहीं?” देखो प्लेटो—‘यूटाइफोन’, १४, ई; लाज् १०६, डी० जायेट का सरकारण।

म ध्यात्वाग्निं च पूजान स्थानं दद्यात् ।^१ एन अन्तर आने हैं जबकि मस्कारों भरा पुरोहिता का घम उन्हें इतिम प्रज्ञान होना है और तब वे अपने समस्त ध्यात्रोक्ति-पूरा उद्गारा का प्रकट करत हैं। व इस प्रकार निगमूनक गहने म ध्यान करत हैं कि पुरोहितों की गोमायात्रा उन जनों का गोमायात्रा का समान है जिनम स हरएक अपने भागवान की पूछ पकड़ हुए है और कहता है मान् ध्यामा नए। ध्यान ध्यामा मुरागान करो ध्यानि ध्यानि ।^२ इस प्रकार स आत्मा के कटार निजाकसाओं पर विह्वले मनुष्य की दुबल ध्यामा का बहुत कम सान्त्वना प्रज्ञान की उपनिषद् का निगमारा निमन्त्रण किया गया है।

उपनिषद् का दृष्टिकोण क्यों का पवित्रता का प्रति अनुकूल रहा है। धार्मिक काल के हेतुवाणी विचारका की भाति व के प्रामाण्य के प्रति उनका सा प्रकार का दृष्टि कोण है। व वना का उदयम एक धार्मिक सत्ता म स्वाकार करती है जब क कहती है 'ठाक उस प्रकार जिन प्रकार कि जब गीसो सफाया म भाग दी जाती है तब हुए क दान्त पारा धार बन जाते हैं इस महान सत्ता स प्रकट हुए भाग म श्रवण, मनुष्य सामान्य और अथवा तथा अगिरस के मूल उपाख्यान एतिहाम (एतिहाम), विज्ञान रहस्यमया समस्याए कबिताए कहावतें और नाना भाष्य—य सब उसीके नाम से उदभूत हैं।^३ ध्याना गया है कि धार्मिक ज्ञान सच्च आन्तरिक दबीय ज्ञान स बहुत हीन काटि का है और यह हम मुक्ति नहीं प्राप्त करा सकता। नारा ने कहा भावन में श्रवण का जानता हू मनुष्य और सामान्य की जानता हू इन सबके साथ मुझे मन्त्र और पवित्र श्रवणों का ही ज्ञान है मैं आत्मा का नहीं जानता।^४ मुन्कोपनिषद् म कहा है दानो प्रकार के ज्ञान का ऊंची और नीची काटि का ज्ञान का सम्पादन करना आवश्यक है। निम्न कोटि का ज्ञान वह है जो हम श्रवण सामान्य अथवा कमनाइ एवं ध्याकरण ध्यानि स प्राप्त होता है किन्तु उच्च कोटि का ज्ञान वह है जिसके द्वारा अविनाशर ब्रह्म को जाना जाता है।^५

६

उपनिषदों के विषय

उपनिषद् का केंद्रीय विषय ध्यानशास्त्र की मूलभूत समस्या है। उपनिषदों का लक्ष्य सत्य की खोज करना है। वस्तुमा और उनके गौण कारणों से भ्रमन्तीय ऐश प्रश्नों का जन्म देते हैं जो हम वेठावतर उपनिषद् के प्रारम्भ म मिलते हैं 'हम कहा स

१ और मा देखिए द्वाण्मोपनिषद् १ १ ।

२ वही १ १२ ४५ ।

बह्मसूक्त उपनिषद् २ ४ १० ।

४ देखे द्वाण्मोपनिषद् १ ३ १० बह्मसूक्त ३ ५ १ ४ ४ २१ ६ २ ।

कौपीकि अध्याय १ तैत्तिरीय २ ४ कट २ १३ ।

५ द्वाण्मोपनिषद् ३ २ ।

६ मुण्डक १ १ ४-५ मैत्रायण, ६ २१ ।

उत्पन्न हुए, हम किसमें निवास करते हैं और हम कहा जाएंगे ? हे ब्रह्मज्ञानियो ! हम यहा दुःख-सुख में किसके शासन में रहते हैं ? क्या काल, या प्रकृति या अभावजन्य अनिवार्यता, या सयोग, या तत्त्वों को कारण माना जाए, अथवा उसको जिसे पुरुष कहते हैं और जो परब्रह्म है ?” केनोपनिषद् में शिष्य पूछता है, “किसकी इच्छा से प्रेरित होकर मन अपने अभिलषित प्रयोजन की ओर आगे बढ़ता है ? किसकी आज्ञा से प्रथम प्राण बाहर आता है और किसकी इच्छा से हम यह वाणी बोलते हैं ? कौनसा देव आश्रय या कान को प्रेरणा देता है ?” विचारकों ने इन्द्रियानुभव को ऐसी सामग्री नहीं माना जिसकी व्याख्या न हो सके, जैसा कि सामान्य बुद्धि वाले व्यक्ति समझते हैं। उन्होंने सन्देह प्रकट किया क्या इन्द्रियों द्वारा गृहीत ज्ञान को अन्तिम और निश्चित माना जा सकता है ? क्या मन की वे शक्तियाँ जिनके द्वारा इन्द्रियानुभव होता है अपने-आपमें स्वतन्त्र सत्ता रखती हैं, या वे उनसे भी कहीं अधिक शक्तिशाली एक ऐसी सत्तारूपी कारण के कार्य हैं जो उनके पीछे विद्यमान है ? कैसे हम भौतिक पदार्थों को कार्यरूप में उत्पन्न और उसी रूप में जिसमें वे हैं, उन्हें उनके कारणों के समान ही यथार्थ मान लें ? इन सबके पीछे कोई परमसत्ता अवश्य होनी चाहिए, जो स्वयम्भू हो (जो अपनी सत्ता के लिए अन्य किसी पर आश्रित न हो), जिसके अन्दर ही मन को भी आश्रय मिलता हो। ज्ञान, मन, इन्द्रियाँ और उनके विषय सब परिमित और प्रतिबन्धयुक्त हैं। नैतिकता के क्षेत्र में हम देखते हैं कि हमें सीमित पदार्थ से सच्चा आनन्द नहीं मिल सकता। सासारिक सुख-भोग क्षण-भंगुर हैं, जो बुढ़ापे एवं मृत्यु से विनष्ट हो जाते हैं। केवल नित्य ही हमें स्थायी आनन्द प्रदान करा सकता है। धर्म के क्षेत्र में हम नित्यजीवन की प्राप्ति के लिए आग्रह करते हैं। इन सब कारणों से यहा यह बलात् विश्वास करना पड़ता है कि एक ऐसी सत्ता अवश्य है जिसे काल नहीं व्यापता, वह एक आध्यात्मिक सत्ता है, ऐसी सत्ता है जो दार्शनिकों की खोज का विषय है, हमारी इच्छाओं को पूर्ण करनेवाली एवं धर्म का प्राप्तव्य लक्ष्य है। उपनिषदों के रचयिता ऋषिगण हमें इस प्रधान यथार्थसत्ता की प्राप्ति के लिए मार्ग-प्रदर्शन करते हैं जो नित्यसत्, परमसत्य और विशुद्ध आनन्द है। प्रत्येक मानव-हृदय की प्रार्थना है।

“मुझे असत् से सत् की ओर ले चलो, अन्धकार से प्रकाश की ओर ले चलो, और मृत्यु से अमरत्व की ओर ले चलो।”^१

अब हम उपनिषदों के दार्शनिक तत्त्व की व्याख्या दो भागों, अध्यात्मविद्या और नीतिशास्त्र में विभक्त करके करेंगे। अध्यात्मविद्या के अन्दर हम परमसत्ता, जगत् का स्वरूप और सृष्टि की समस्या का प्रतिपादन करेंगे और नीतिशास्त्र में उनका व्यवित-सम्बन्धी विश्लेषण, व्यवित का अन्तिम लक्ष्य, उसका आदर्श, कर्म का मुक्ति के साथ सम्बन्ध एवं मुक्ति की उच्चतम धारणा तथा पुनर्जन्म के सिद्धान्त का प्रतिपादन करेंगे।

१. केनोपनिषद्, १.०.१।

२. अमृतो मा सद्गमय, तमनो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्मा अमृतं गमय।” बृहदारण्यक उपनिषद्, १ : ३, २७।

मयायता का स्वरूप

परमसत्य का स्वरूप क्या है इस प्रश्न को हल करने के लिए उपनिषद्कारों ने वह क्रिया की अनात्मदृष्टि के साथ अध्यात्मदृष्टि का जोड़ने का यत्न किया। वस्तुतः सत्य जिस उच्चतम विचार तक पहुँचें थे उनके अनुसार एकमात्र सत्ता मयाय थी (एक सत्) जो नानाविध सत्ताओं में अपने को व्यक्त करता है। उपनिषद् में कहा इसी निष्पत्ति का समर्थन किया गया है जहाँ इस समस्या के समाधान के लिए उन्होंने आत्मा के स्वरूप का दार्शनिक दृष्टिकोण से विश्लेषण किया है। आत्मा 'मय' की व्युत्पत्ति के विषय में ठीक ठीक हम नहीं जानते। ऋग्वेद के १० १९ ३ में इसका अर्थ प्राण अथवा जीवनाधार (आध्यात्मिक सत्त्व) बताया गया है। 'मय' 'मन' भाग बनकर इसका अर्थ आत्मा अथवा मय हो गया। वास्तविक मय अर्थात् आत्मा की सद्भाव कल्पना की कहीं भी स्पष्टता में पूरे 'मोरे' के साथ ग्राह्य नहीं की गई और न ही इस सम्बन्धित विषयों के विषयों को किसी एक स्थान पर संगत रूप में रखा गया है। गुह्य प्रजापति और उसके निष्पत्ति के मध्य सत्ता में जो छायाय उपनिषद् में प्राप्ता है 'हम मय या आत्मा की परिभाषा के विषय में एक प्रगतिशील विकास मिलता है जिसे चार श्रेणियों में विभक्त किया गया है (१) गौरीय आत्मा (२) आनुभविक आत्मा (३) सर्वाति गौरीय प्रच्छन्न आत्मा और (४) परम आत्मा। प्रश्न का रूप जिसकी विवेचना की गई है मनोवैज्ञानिक न होकर अधिकतर आध्यात्मिक है। मनुष्य की आत्मा एक उसकी केनैय सत्ता का स्वरूप क्या है? प्रजापति सवाद को प्रारम्भ करते हुए कुछ सामान्य लक्षणा का वर्णन करता है जोकि यथाय आत्मा के अन्दर पाए जा सकते हैं, आत्मा वह है जो पाप से मुक्त है बद्धावस्था से रहित है मरु एवं घात से रहित है भूख और व्यास से रहित है जो किसी वस्तु की इच्छा नहीं करती यद्यपि उसे इच्छा करनी चाहिए किसी वस्तु की कल्पना नहीं करती यद्यपि उसे कल्पना करनी चाहिए यह वह सत्ता है जिसको समझने का प्रयत्न करना चाहिए। 'मय एक कर्ता है जो सब परिवर्तनों के अन्दर सामान्य रूप से विद्यमान रहता है जागरित अवस्थाओं में स्वप्न में निद्रावस्था में मरु में पुनर्जन्म में और अन्तिम मुक्ति में भी एक समान विद्यमान रहनेवाला एक आवश्यक अवयव है।' यह एक 'गुह्य' एवं मरु सत्य है जिस कोई नष्ट नहीं कर सकता। मरु इसे छु नहीं सकती न कोई विचार इसे छिन्न भिन्न कर सकता है। स्थिरता तारतम्य एकता एवं निर्यक्त्यातीतता इसके विषय लक्षण हैं। यह अपने में पूर्ण एक लोक है। ऐसी कोई वास्तविक वस्तु नहीं जो इसकी प्रतिष्ठा बन सके। आधुनिक काल का समाक्ष इसमें आपत्ति करेगा कि यह सारी प्रक्रिया चक्र दोष से पूर्ण है। आत्मनिर्मिता एवं आत्मपूर्णता के लक्षणा का स्वतः सिद्ध मान लेने पर समाधान भी स्वयं सिद्ध हो जाता है। किन्तु जसा कि आपने उल्लेख इस दृष्टि से इस प्रक्रिया का अग्रतम से एक विशेष सत्य है। प्रजापति

इस विषय को स्पष्ट कर देता है कि मनुष्य की आत्मा यथार्थ में स्वयं कर्ता है एवं स्वतः-सिद्ध है और इसलिए वह साव्य पदार्थ नहीं हो सकती। यह पुरुष है जो द्रष्टा है, देखे जाने वाला पदार्थ नहीं है।^१ यह गुणों का सघात नहीं है, जिसे 'विषय' कह सके किन्तु वह स्वयं विषय है जो उन सब गुणों के परे किन्तु उनकी पृष्ठभूमि में निरीक्षण करनेवाला ग्रह है। यह यथार्थरूप में विषयी ज्ञाता है और इसलिए कभी ज्ञेय कोटि में नहीं आ सकता। आत्मा के बहुतसे घटक, जिनका सामान्यरूप से उपयोग होता है, विषय की कोटि में आ सकते हैं। यह दलील एक धारणा बना लेती है कि जो कुछ भी विषय की काटि में आ सकता है उसे अनात्म होना चाहिए। ऐसे प्रत्येक विषय को हमें अलग कर देना चाहिए जो हमारी यथार्थ आत्मा के लिए विजातीय एवं उससे भिन्न है। पहला उत्तर यह दिया गया कि यह देह जो उत्पन्न होती है, बढ़ती है, क्षीणता को प्राप्त होती है और नष्ट होती है, यही यथार्थ में आत्मा है। प्रजापति के अनुसार, आत्मा वह है जो तब दिखाई पड़ती है जब हम अन्य पुरुष की आँखों में देखते हैं, अथवा पानी भरे पात्र में या दर्पण में देखने पर जो दिखाई पड़ता है वही आत्मा है। यह सुझाव दिया गया है कि चित्र में तो केश और नाखून तक आ जाते हैं। इसलिए इस बात का निर्देश करने के लिए कि यह आत्मा नहीं है, प्रजापति ने इन्द्र से कहा कि तुम अपने को सजाओ, बढ़िया किस्म के वस्त्र धारण करो और फिर अपना प्रतिबिम्ब जल में अथवा दर्पण में निहारो। और इन्द्र ने अपने ही समान व्यक्ति को बढ़िया वस्त्रों से सजे हुए और साफ-सुथरे रूप में देखा। इसपर इन्द्र को सशय उत्पन्न हुआ। "यह छाया में अथवा जल में वर्तमान सजी-धजी आत्मा है जब शरीर सजा-धजा है, वह उत्तम वस्त्र पहने है जब शरीर भी उत्तम वस्त्र पहने है, वह भली प्रकार से साफ-सुथरी है जब शरीर भी साफ-सुथरा है, जब शरीर अन्धा होगा तो यह छायापुरुष भी अन्धा दिखाई देगा, यदि शरीर लगडा है तो यह भी लगडा दिखाई देगा, यदि शरीर अगविहीन है तो छायापुरुष भी अगविहीन दीखेगा और यदि वस्तुतः शरीर नष्ट हो जाएगा तो यह भी नष्ट हो जाएगा। इसलिए मैं इसमें सगति नहीं देखता।"^२ इन्द्र अपने गुरु प्रजापति के पास पहुँचता है और एक दीर्घ व्यवधान के बाद उसे बताया जाता है कि "वह जो स्वप्नो में सुखपूर्वक विचरण करती है वही आत्मा है।" शरीर यथार्थ में आत्मा नहीं है, क्योंकि शरीर सब प्रकार के दुःखों एवं अपूर्णताओं का लक्ष्य बनता है जोकि भौतिक घटनाएँ हैं। शरीर चैतन्य का साधन-मात्र है और चैतन्य शरीर से उत्पन्न पदार्थ नहीं है। और अब इन्द्र से कहा जाता है कि स्वप्न देखनेवाली विषयी आत्मा है। किन्तु अब उसके आगे एक और कठिनाई आती है। "यद्यपि यह तो ठीक है कि उस आत्मा में शारीरिक दोष के कारण दोष नहीं आता, न शरीर पर चोट लगने से चोट लगती है, न शरीर के लगडेपन से वह लगडी होती है, तो भी हो सकता है कि वे दोष उसका पीछा करके उसे स्वप्नो में चोट पहुँचा सकें। उसपर दुःख का असर तो होता है क्योंकि दुःख के कारण वह आसू बहाती है, इसलिए इसमें भी मैं सगति नहीं देखता।"^३ और मानसिक अनुभवों के स्थान पर प्रजापति ने स्वप्न की अवस्थाओं को ही इसलिए उदाहरण के

लिए चुना क्योंकि स्वप्न गरीर के ऊपर अधिक निर्भर नहीं करते और अपने विविष्ट स्वरूप के कारण महत्वपूर्ण हैं। यह कल्पना की जाती है कि आत्मा बिना रोक टोक स्वप्ना में विचरण करती है और मन भी स्वप्नावस्था में गरीर के घटनाक्रम से स्वतंत्र रूप में इनमत्त गति करता है। यह मत बराबर बल रहनेवाले और परिचयनशील मानसिक अनुभवों एवं आत्मा का एक समान स्तर पर ला देता है। यह अनुभव करनेवाली आत्मा है और इन्द्र न ठीक हा पन्चाना कि यह अनुभव करनेवाला जीवात्मा आनुभविक घटनाओं के अधीन है। यह विषयी नहीं ज्ञासनी क्योंकि यह प्रतिक्षण परिवर्तित होती रहती है। यद्यपि यह गरीर से स्वतंत्र है किन्तु स्वप्न की अवस्थाओं की स्वतंत्र सत्ता नहीं है और यथायद्युक्त यथा आत्मा का अवयव सबका स्वतंत्र विद्यमान होना चाहिए। जान और जन्म की मर्यादा के ऊपर निर्भर नहीं नित्य नहीं कहा जा सकता। स्थानों एवं भौतिक परिस्थितियों में बंधी हुई आत्मा एक कालत्रय प्राणी है। यह भौतिक जगत रूपी ससार में भ्रमण करनेवाली है। यह अपने लिए अपूर्ण सामग्री से एक अपूर्ण जगत का निर्माण करती है। यह न तो अविनाशक है और न ही इसे प्रतीति स्वतंत्रता प्राप्त है। हम एक ऐसे विषयी की आवश्यकता हैं जो सब प्रकार के अनुभवों का आधार और उनका धारण करनेवाला हो एक प्रतिपादक सत्ता जिसकी स्वप्नावस्था एवं जागरितावस्था के अनुभव केवल अपूर्ण अभिव्यक्ति मात्र है। केवल अवस्थाओं का प्रवाह स्वयं अपने का अपने आप धारण करने की क्षमता नहीं रख सकता और भौतिक अनुभव करनेवाली आत्मा स्वाधिकार से नित्य नहीं हो सकती। इन्द्र फिर एक बार प्रजापति के पास पहुँचता है और अपनी स्थिति को उसके प्रागे रखता है। एक लम्बे समय के पश्चात् उसे इस प्रकार शिक्षा दी जाती है 'जन्म मनुष्य नीच में आराम करता है और पूर्ण विश्राम लेता है तथा कोई स्वप्न नहीं देखता वही आत्मा है।' प्रजापति न इन्द्र को बर्णनाई को समझ लिया। आत्मा को अपने उन्नत पद से उतारकर अवस्थाओं की शृंखला का दर्जा मात्र नहीं बताया जा सकता था क्योंकि उससे एक स्थिर ग्रह की वास्तविकता की आवश्यकता ही पानी रहती और आत्मा को अपने आकस्मिक अनुभवों के अधीन बना देना पड़ता। इन्द्र को इस विषय की शिक्षा देना है कि अनुभवगम्य बाह्य पदार्थों को एक स्थिर विषयी की आवश्यकता है जिससे वे अनुभव प्राप्त कर सकें। प्रजापति का आग्रह यह बात स्पष्ट करना था कि जिस प्रकार एलिस के अभूत देश की कहानियों को छोड़कर अत्यन्त सब जगह मुह बनाकर बिना तो बिना बिल्ली की सत्ता के सम्भव नहीं हो सकता किन्तु बिल्ली के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह जरूर ही मुह बनाकर बिजानेवाली हो इसी प्रकार विषय की सत्ता के लिए विषयी का होना आवश्यक है किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि बिना विषय के विषयी भी शायद हो जाए। बिना आत्मा के कोई भी पाग कोई भी कला एवं कोई भी नैतिकता सम्भव नहीं है। आत्मा के साथ सम्बन्ध से रहित विषय असन्न रूप में हैं। विषयी की सत्ता में तो सब विषयों की सत्ता है, किन्तु विषयी स्वयं उन श्रेय विषयों की कोटि में नहीं है। इन्द्र को इस विषय का अनुभव

करने योग्य अवस्था में लाने के लिए कि वह समझ सके कि आत्मा ही सब अनुभवों का ज्ञाता है, प्रजापति ने अपकर्षणपद्धति का उपयोग किया, जिसमें कुछ अपनी प्रतिकूलताएं भी हैं। साधारणतः हमारा जीवन विषयों में उलझा रहता है। हम संसार में बहुत फसे हुए हैं। हमारी आत्मा मनोभावों, इच्छाओं और कल्पनाओं में इतनी खोई रहती है कि वह अपने को नहीं पहचान पाती कि वह यथार्थ में क्या है। केवल पदार्थनिष्ठ जीवन व्यतीत करने के कारण, प्राकृतिक वस्तुओं में ही अत्यधिक लीन रहने के कारण एव संसार के व्यवसायों में कर्मण्यता के साथ निरन्तर सलग्न रहने के कारण हम समस्त वस्तुओं के प्रथम तत्त्व, मनुष्य की आत्मा, के विषय में विचार करने के लिए एक क्षण भी नहीं देना चाहते। हम समझ लेते हैं कि ज्ञान अपने-आप हो गया। इसपर चिन्तन करने का और इसकी जटिलताओं एव गुटियों को सुनझाने का मतलब है मस्तिष्क पर दबाव डालना। यूरोपियन विचारधारा के इतिहास में ज्ञान की सम्भाव्यता का प्रश्न बहुत पीछे आकर उत्पन्न हुआ, किन्तु जब भी यह प्रश्न उठा तो उस बात का अनुभव किया गया कि जब तक आत्मा अपनी मानसिक क्रियाओं के साथ, काटके अनुसार, अनुभवों के ज्ञात लक्षण के ऐश्वर्य की स्थापना नहीं करती तब तक ज्ञान का होना असम्भव है। इसे ही प्लेटिनस ने 'साहचर्य' का नाम दिया। नितान्त प्राथमिक साक्षात्कार के लिए भी आत्मा की यथार्थ सत्ता आवश्यक है। प्रकट में जो इन्द्रियानुभव निष्क्रिय प्रतीत होते हैं, उनमें भी हम आत्मा की चेष्टा का अनुभव करते हैं। हर एक परिवर्तन एव हर एक अनुभव एक केन्द्रीय आत्मा की कल्पना करता है। स्वयं परिवर्तनों को भी एक सम्पूर्ण सत्ता के अन्तर्गत परिवर्तन माना जाता है, जिन्हें हम सत्य समझकर जानने का प्रयत्न करते हैं। प्रजापति इस स्थिति को स्पष्ट करके आगे रखना चाहता है कि आत्मा निरन्तर विद्यमान रहती है, उस समय भी जबकि जागरित या स्वप्न अवस्था के अनुभव कुछ समय के लिए स्थगित एव निष्क्रिय ब्यो न रहे। सुषुप्ति की अवस्था में हमारे सामने कोई अनुभूत पदार्थ नहीं होते, किन्तु इसी कारण हम यह नहीं कह सकते कि आत्मा भी विद्यमान नहीं है। प्रजापति इस बात को मानकर चलता है कि इन्द्र निद्रितावस्था में आत्मा की सत्ता स्वीकार करेगा, क्योंकि स्वप्नावस्था में भौतिक जगत् के साथ सामयिक विच्छेद एव क्रमभंग हो जाने पर भी चेतना निरन्तर बनी रहती है; अन्य किसी प्रकार से इसकी व्याख्या नहीं हो सकती, यदि चेतनस्वरूप आत्मा की निरन्तर सत्ता को स्वीकार न किया जाए। देवदत्त एक प्रगाढ़ निद्रा से उठने पर भी देवदत्त ही रहता है, क्योंकि जिस समय वह सोने गया था उस समय उसके इन्द्रियानुभवों में जो क्रम था, वह सोकर उठने के बाद के अनुभवों के रूप में सगत हो जाता है। उसके पूर्वानुभव वर्तमान विचारों के साथ परस्पर एक ही कडी में जुड़ जाते हैं, अन्य किसीके विचारों के साथ नहीं जुड़ते। अनुभवों का यह नैरन्तर्य हमें यह स्वीकार करने को विवश कर देता है कि चेतना के समस्त घटकों की पृष्ठभूमि में निरन्तर विद्यमान रहनेवाली एक स्थिर आत्मा है। बिना किसी विषय पर विचार करने के भी निद्रितावस्था में जो रहती है, वह आत्मा है। दर्पण केवल इसीलिए कि उसमें कुछ नहीं दिखाई देता, नष्ट नहीं हो जाता। प्रजापति यहां विषय के ऊपर विषयों के परम आधिपत्य को सिद्ध करना चाहता है, जो याज्ञवल्क्य के अनुसार तथ्य है, अर्थात् उस अवस्था

म भी जयति मय विषय या प्रमय पण्य विमुक्त हो जात है विषयी या प्रमाता आत्मा निजो प्रकाश से वनमान रहता है। ' जिस समय प्रकाश के पुन मूल एवं चरमा अस्त हो जाते हैं और अग्नि धुमा दी जाती है तब आत्मा स्वयं अपने आपमें प्रकाशमान रहता है। ' किन्तु इन्द्र प्रजापति के आगे ध्यान को अधिकतर मनोविज्ञान का पणित समझता है। वह यह समझता है कि समस्त दृष्टि अनुभवों से विरहित एवं अमूर्त स्वप्न आदि के अनुभव-वलाप से भी बिहीन यह विषय-विहीन आत्मा एक प्रकारकी निष्कल मिथ्याकल्पना-मात्र है। यदि आत्मा वह नहीं है जिस यह जानती है जिसको अनुभव करती है एवं जिसके ऊपर चिन्ता करती है यदि यह उससे सबका विमुक्त है और इस प्रकार अपने घटका ॥ पूष है तब क्या बच जाना है? कुछ नहीं ऐसा इन्द्र न कहा, प्रत्येक पण्य म पयक हो जाना पूष के समान है। ' नीलम बुद्ध एक वन के दृष्टान्त को लेते हैं और पूछा है कि यदि हम उससे सब पत्तों का भाइवर परे फेंक दें गाछों को काट डालें छान को भी निकाल देंगे या एक व्याज की प्रत्येक परत को उधड़ डालें तो क्या बचता है? कुछ नहीं। ब्रह्म निर्बोध करता है कि ऐसा यह या आत्मा जो अपने रागीभूत आत्मिक अनुभव के पूरक से पूष एवं परे भी विद्यमान रहने का नावा करता है एक निता त कोरी कल्पनामात्र एवं मिथ्या है और केवल एक विनाशाय दाव ही हुंगा जिस किसी भा प्रयोजन के लिए हम स्वीकार नहीं कर सकते। ' इस मत के आधार पर स्वप्नरहित प्रगाड निना मया मा बिलकुल विद्यमान नहीं रहती। ताक घोषणा करता है कि ऊपन की प्रत्येक अवस्था आत्मा के विचार का निमूला सिद्ध कर देती है। नाद में एक स्याधि अवस्था म मन तो विद्यमान रहना नहीं इसलिए काल अववाविचारों की परम्परा का भी कोई ग्रन्थ नहीं उठता। बिना विचार के भी मन की नियमानता को मानना एक प्रकार का प्रत्याख्यान है यह कुछ महा और निरमक कल्पना है। ' साक और वक्ते स भी शताभ्यां पूष इन्द्र एक अनुभववादी हा गया है ऐसा प्रतीत होता है। सोस ग्रन्थ करता है कि ' यदि नितात स्वप्नरहित प्रगाड निद्रावस्था म आत्मा विचार भी करती है अनुभव भी करती है किन्तु किसी पदार्थ की च्छा नहीं करता तो क्या आत्मा वास्तव म उस समय है और यदि विद्यमान है तो कने है? ' कितनी बार उत्तर दिया गया है कि यदि यह सम्भव हासकता तो आत्मा की सत्ता कुछ न होती। क्या न हम साहसपूर्वक स्वीकार कर कि जिनकी बार ऐसा होता है आत्मा नहीं होती। ' इन्द्र इस प्रकार की घोषणा करने का साहस रखता है। ' वस्तुतः यह गष्ट हो जाता है। यह एक महत्त्वपूर्ण गिना है जिसे भारतीय विचारधारा म बार बार भुला दिया गया है। वाल जीवन के निपथ का अर्थ है आत्म तर देवता का नाग। ऐसे व्यक्तिमों को जो समझते हैं कि हम विशुद्ध आत्मनिष्ठता के विचार द्वारा परम प्राप्त पण्य के उन्नत निखर तक पहुँचते हैं इन्द्र और प्रजापति के सवाद की ओर ध्यान देना चाहिए। इन्द्र के मत में देह द्वारा उत्पन्न

१ वहारण्यक उपनिषद् ४ २ ६। २ जैले एथिकल स्टडीज पृष्ठ ५२।

३ गणितरंम पृष्ठ दिवनिदी पृष्ठ ८६। ४ 'बकने का 'वस' छट १ पृष्ठ ३४।

५ मेगाफिलिम अमेजी अनुवाक छट २ पृष्ठ ३२७।

६ विनाशमेवापाता भवति। छान्दोग्य उपनिषद् ८ २१. १ २।

मर्यादाओं में स्वतन्त्र, काल एवं देश की सीमा से भी स्वतन्त्र और विषय की सत्ता से भी रहित होने की अवस्था एक प्रकार की सरल शून्यता-मात्र है। यह विषयविहीन अहं-डिकार्ट का यह अमूर्त चेतयिता (Cogito), काट के शब्दों में यह औपचारिक एकत्व, यह विषयरहित विषयी एक असम्भवरूप है जिसकी कल्पना पृष्ठभूमि में की जाती है और जिसका कोई सम्बन्ध आनुभविक चेतना के साथ नहीं है। दार्शनिक चिन्तन एवं मनो-वैज्ञानिक विश्लेषण दोनों ही हमें उक्त परिणाम की ओर ले जाते हैं। किन्तु प्रजापति आत्मा के उस अस्तित्व पर बल देने का प्रयत्न कर रहा था जिसपर इन्द्रियानुभव-सम्बन्धी परिवर्तनों का कोई असर नहीं पड़ता। वह इस आशय को स्पष्ट करने के लिए आतुर था कि यद्यपि आत्मा चेतनावस्थाओं से एकदम पृथक् नहीं है, वह चेतनावस्था-स्वरूप भी नहीं है। डाक्टर मैकटैगर्ट इस विषय को इस प्रकार प्रतिपादित करता है, “आत्मा के अन्दर क्या-क्या निहित है ?—वह प्रत्येक विषय जिसका उसे ज्ञान होता है। और आत्मा से बाह्य क्या है ?—उसी प्रकार, वह समस्त वस्तु-विषय जिसका ज्ञान उसे है। जो विषय उसके अतर्गत नहीं है, उसके विषय में वह क्या कह सकता है ? कुछ नहीं। और जिसके विषय में वह कुछ कह सकता है वह इसके लिए बाह्य नहीं है। यही एकमात्र निष्कर्ष है। और इस विरोधाभास को दूर करने का कोई भी प्रयत्न आत्मा को विलुप्त कर देता है, क्योंकि दोनों पक्ष अनिवार्य रूप से परस्परसम्बद्ध हैं। यदि हम इसे अन्य सब वस्तुओं से पृथक् करके एक विशिष्ट व्यक्तित्व देने का प्रयत्न करें तो वह सब विषयवस्तु जिसका इसे ज्ञान हो सकता है, नष्ट हो जाता है, और इसका वह व्यक्तित्व ही नष्ट हो जाता है जिसे सुरक्षित रखने के विचार से हमने प्रारम्भ किया था। किन्तु यदि दूसरी ओर हम इसके घटकों की रक्षा का प्रयत्न करें, बाह्य वस्तुओं का एकदम विचार न करके केवल इसके आन्तरिक रूप पर ही जोर दें तो चैतन्य विलुप्त हो जाता है, और चूँकि आत्मा के अतिरिक्त घटक कोई नहीं हैं, सिवा प्रमेय पदार्थों के जिनका ज्ञान प्राप्त करना ही उसका कार्य है, वे घटक भी नष्ट हो जाते हैं।” आत्मा के सर्वातिशायी स्वरूप की कल्पना में कहा दोष आता है, इसका दिग्दर्शन इन्द्र हमें कराता है। आत्मा को पूर्ण के जीवनरूप में प्रदर्शित करना चाहिए न कि मात्र अमूर्त रूप में। इसलिए आगे का क्रम यह है, जबकि इन्द्र प्रजापति के आगे अपनी कठिनाई की व्याख्या इन शब्दों में करता है, “इस तथ्य में कि स्वप्नरहित प्रगाढ निद्रा में विषयी स्त्रय की सत्ता का भी ज्ञान नहीं रखता और न ही किसी अन्य विद्यमान पदार्थ का ज्ञान रखता है, वह एक प्रकार से सर्वथा शून्यरूप हो गया। इसलिए मैं इसमें भी सगति नहीं देखता।” प्रजापति निर्देश करता है कि यह अभिज्ञा निरन्तर विद्यमान रहती है और परिवर्तनों के अन्दर भी समान रूप से रहती है। समस्त विश्व परमार्थ के विचार को आत्मसाक्षात्कार करने की एकमात्र प्रक्रिया है। “हे मघवन् ! यह शरीर मरणधर्मा है और सब कुछ नश्वर है। यह आत्मा का निवासस्थान मात्र है, जो आत्मा अमर है और शरीर से भिन्न है। आखों की पुतलियों में जो पुरुष दिखलाई देता है वह वही है किन्तु आख स्वयं में देखने का साधन-मात्र है। वह जो

१. ‘हेगलिश्वन कारमोलॉजी,’ विभाग २७।

२. = ११, १।

विचार करना है कि मैं इसे सूखू वह विचार करनेवाला आत्मा है परनाक ता गन्ध घाति या अनुभव करने का साधन मात्र है। 'आत्मा को एक प्रभूत भौतिक तत्त्व के रूप में न लिखाकर एक त्रियांगीत व्यापक चेतना के रूप में दर्शाया गया है, हृगत के शरीर में जिसकी अपनी स्वतन्त्र सत्ता है और अपने लिए भी वह सत् है। यह एक सरल अपने में पूर्ण और नानाविध भेद्युक्त भी है। यह दोनों हा है अथान् विषयी भी और विषय भी। विषय जिनका ज्ञान हम अनुभव करते हैं, इससे ऊपर आधारित हैं। यथाय धन त आत्मा यह आत्मा नहीं है जो मात्र सीमित नहीं है। यह सामित वस्तुधा की गणना के अन्तर् नहीं आती किन्तु तो भी उन मनुष्य आधार है। यह व्यापक आत्मा है जो सर्वात्म्या भा है और सर्वाति गयी भी है। समस्त विद्वत् ब्रह्माण्ड इसीसे अन्तर निवाम करता है और इसीसे अन्तर उच्छ्रवाम सता है। अन्तर्मा और मूल इसके वस्तु हैं अन्तरिक्ष की चारों ओर आकाश के समान हैं वायु इसका उच्छ्रवाम है। 'यह एक दैवीयमान प्रकाश है जो व्यक्ति के अन्तस्त्व में प्रज्वलित होता है एक व्यापक आकाश जिसमें सब प्राणी जन्म ग्रहण करते हैं। 'सद्विचरणा का प्राणमूर्तक तत्त्व, ऐसा विषयी, जिसमें समस्त सत्ता स्वरूप बन गतिमान है।' इसके बाहर कुछ नहीं है। यही निश्चितरूप से समस्त पदार्थों की चेतना को धारण किए हुए है। समस्त विषय में ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो हमारे अन्तर स्थित इस प्रसीम सत्ता में समाई हुई न हो। यह आत्मा जिसमें समग्र जगत परिवर्तित है एकमात्र यथाय सत्ता है जिसके अन्तर प्रकृति की सब घटनाएँ और अनुभवों के भी कुल इतिहास बनमान हैं। हमारी प्रभु आत्माएँ भी इसके अन्तर्गत हैं और यह उनका भी ऊपर है। यही विषयी है जो पदामानुभवों के समुच्चय से भी अधिक है और जो इसीकी प्रपूर्ण अभिव्यक्तिमात्र है। हमारी समस्त चेतनावस्थाएँ इसी के द्वीय प्रकाश के हस्तगत चक्कर काटती हैं। इसका विनाश होने से उनका भी विनाश हो जाएगा। विषयी के अभाव में अनुभवपुञ्ज भी नहीं रहगा देगा एवं सब सम्बन्धी सबन्धों की व्यवस्था भी न रहगी। इसीकी सत्ता के कारण स्मरण अन्तर्ध्यानि ज्ञान और नतिक्ता आदि सब सम्भव हो सकते हैं। उपनिषद्ओं का मत है कि यह विषयी एकमात्र 'यापक आधार है जो सब व्यवस्थितो में है। यह सब वस्तुधा में मूलरूप से है और सत्त्वित्व में व्यापक है। इसके समान दूसरा कोई इसके अतिरिक्त नहीं है और न कोई प्रत्येक विविक्त पद है। 'स्वास्त लेते समय इसे ही स्वास्त का, बोलने के समय इसको वाणी का हस्तने के काय में आत्म का सुनने में श्रोत का और विचार करते समय इसे मानस का नाम दिया जाता

१ म १२। पाने से पुनरा कीविष, वो अपने 'अमिषत नामक प्रथम दो आत्माओं के अन्तर में करता है—एक अमल और दूसरा मय। मय आत्मार्थ गोविन्द और राग निहित है। यह अनुभवतात्मक अन्तर्मा है जो विनश्वर चमत्कार का जो परिवर्तनों एवं मयु से पूर्ण है, समागम्य है। अमल आत्मा एक मौलिक तत्व है जो मनुष्यों एवं सत्त्व में एक गम्यमान व्याप्त है एक दैवीय स्वरूप है जो मनुष्य के व्यक्तित्व में आवृत्त है (अमिषत और पाने)। हमें अमल के हस्तगत एवम् में भी दान विभक्त मिलने दे जो विनश्वर एवं एवं शक्ति का विरोधी मिश्रित है।

२ सुष्टकोपनिषद् १ दा गम्य उपनिषद् ३ १३, ७।

३ छान्दोग्य १ ६१। ४ छान्दोग्य १ ११, ५। ५ कठ ३ १।

६ बृहदारण्यक ४ ३ २३ छान्दोग्य ८ १ ३।

है—ये सब संज्ञाएं इसीके भिन्न-भिन्न कार्यों के लिए दी जाती हैं।” इस प्रकार जिस आत्मा की व्याख्या की गई है वही यह स्थिर एव नित्य विषयी है जो जागरित एवं स्वप्न अवस्था में, मरण एव निद्रा की अवस्था में, वन्दन तथा मुक्ति की अवस्था में बराबर एकरस रहता है। यह बराबर हरकाल में विद्यमान है और समस्त विश्व का सर्वेक्षण करता है। यह व्यापक विषयी भी है और उसी समय व्यापक विषय भी है। यह देखता है और नहीं भी देखता है। जैसा कि उपनिषद् ने कहा है, “जब फिर वह देखता नहीं, तो भी वह देख रहा है यद्यपि वह नहीं देखना, क्योंकि उसके अविनश्वर होने के कारण, उस द्रष्टा के लिए देखने में कोई व्यवधान नहीं होता, किन्तु उसके अतिरिक्त उस जैसा दूसरा कोई नहीं, उससे भिन्न भी नहीं, जो उसे देखे।” यह आत्मा ही पूर्ण विश्व है। “मैं ही नि सन्देह यह सब विश्व ब्रह्माण्ड हूँ।”

यह विश्वरूपी व्यापक आत्मा अपने विशिष्ट स्वरूप के कारण दृष्टि का विषय नहीं है। शंकर ने इसे इस प्रकार वर्णन किया है, “साक्षीरूप आत्मा चेतना को प्रकाशित करता है, किन्तु स्वयं कभी चेतना का विषय नहीं बनता।” यह अनुभव की सामग्री नहीं है, प्रमेय नहीं है, यद्यपि सब प्रमेय पदार्थ इसीके लिए है। यह स्वयं विचार नहीं है किन्तु समस्त विचार इसके लिए है। यह स्वयं एक दृश्य वस्तु नहीं है, किन्तु समस्त दृष्टि-रूपी घटना का आधारतत्त्व है। काट के शब्दों में, ज्ञाता स्वयं इन्द्रियो द्वारा ज्ञेय भौतिक पदार्थों का हेतु होने के कारण प्रमाण का विषय नहीं बन सकता। काट कहता है, “किसी प्रमेय पदार्थ को जानने के लिए मुझे जिस ज्ञाता की पहले स्थापना करनी पड़ती है स्वयं उसे मैं प्रमेय पदार्थ के रूप में नहीं मान सकता।” समस्त अनुभवों का सम्पादन करनेवाला विषयी स्वयं कभी अनुभूति का विषय नहीं बन सकता। क्योंकि यदि यह भी अनुभूति का विषय हो तो प्रश्न उठता है कि इसका ज्ञान प्राप्त करनेवाला अन्य कौन होगा। ज्ञान सदा दो पक्षों के आधार पर क्रिया करता है। इसलिए यह आत्मा अव्याख्येय है, जिसकी परिभाषा नहीं हो सकती। अन्य कतिपय परमतत्त्वों की भांति इसे स्वयंसिद्ध स्वीकार करना होता है। यह अन्य सबकी व्याख्या है यद्यपि स्वयं यह अव्याख्येय ही रहता है। कोते की यह पुरानी समस्या कि विषयी लौटकर स्वयं अपने को ग्रहण नहीं कर सकता, नितान्त कल्पना ही नहीं है। “यह आत्मा जो यह भी नहीं, वह भी नहीं और न और ही कुछ है, अमूर्त एव अनुभववाती है क्योंकि यह पकड़ में नहीं आ सकती।” उपनिषदें देह अथवा मानसिक अवस्थाओं की शृंखलाओं अथवा बाह्य प्रत्यक्ष घटनाओं के अविच्छिन्नक्रमरूप अथवा चेतना के निरन्तर प्रवाह के साथ आत्मा के तादात्म्य का वर्णन करने से निषेध करती हैं। आत्मा ऐसा एक सम्बन्ध नहीं हो सकता जिसे सम्बन्धों की आधारभूमि की आवश्यकता हो, न ही वह घटकों का परस्परसम्बन्धरूप है, क्योंकि उसके लिए परस्पर सम्बन्ध करानेवाला एक स्वतन्त्र कर्ता चाहिए। हमें एक ऐसी व्यापक चेतना की यथार्थता को स्वीकार करने के लिए विवश होना पड़ता है जिसका चेतना के घटकों के साथ बराबर साहचर्य है और जो घटकों के अभाव में भी अपनी स्वतन्त्र

१. बृहदारण्यक, १. ४, ७, कौषातकि, अध्याय ३। २. बृहदारण्यक; ४. ३, २३।

३. “अहमेव ह्यहं सर्वोऽस्मि।”

४. बृहदारण्यक, ३. ७, ३; ४. ४, २२।

आगे चलकर बतलाती है कि उच्चतम अवस्था यह स्वप्नरहित निद्रा-स्था नहीं, किन्तु आत्मा की इससे भिन्न एक चौथी अवस्था है अर्थात् तुरीय अवस्था। वह विद्युद्भ्रान्तरिक चैतन्य की अवस्था है जिसमें बाह्य एव आम्भन्तर किसी भी प्रकार के पदार्थों का ज्ञान नहीं होता। प्रगाढ निद्रा में मानवीय आत्मा एक ऐसे देश में ब्रह्म के नग निवास करती है जो भौतिक इन्द्रियों के परिवर्तनात्मक जगत् में दूर ऊपर है। तुरीय अवस्था प्रगाढ निद्रा के निषेधात्मक रूप को निर्विकल्प एव भावात्मक रूप प्रदान करती है। “यह चौथी अवस्था वह नहीं है जो विषयी का ज्ञान रमती हो, न ऐसी है जो विषय का ज्ञान रमती हो, न ऐसी है जो दोनों से अभिज्ञ हो, और न ही विद्युद्भ्रान्त चेतना का स्वरूप है, न पूर्ण चेतना का विशिष्ट पुञ्ज है और न वही है जिसे निर्विड्य अवधारण कह सकें। यह अदृष्ट है, सर्वातिशायी है, अज्ञेय है, अनुमानातीत है, अचिन्त्य है, अव्याख्येय है, आत्मचेतना का मूल तत्त्व है, ससार का पूर्णत्व है, सदा शान्तिमय, सर्वथा आनन्दमय, एकमात्र इकाई, यह निमन्देह आत्मा है।”^१ ओंकार इसका उपलक्षण है जो ‘अ-उ-म्’ में मिलकर बना है, जो तीन अवस्थाओं—जागृति, स्वप्न और सुषुप्ति को उपलक्षित करते हैं। यह ऐकान्तिक आत्मा नहीं है, किन्तु सबके लिए सामान्य आधार है जिसपर उन सबकी सत्ता आश्रित है।^२ प्रगाढ निद्रा में कहा जा सकता है कि हम एक स्थायी एकत्व में पहुँच गये, जिसमें कुल भेद लुप्त हो जाते हैं और समस्त विश्व भी लुप्त हो जाता है। किन्तु इसे उन्नततम अवस्था नहीं समझा जा सकता, अतः उससे भी ऊँची निर्विकल्प एव भावात्मक एक अवस्था प्रस्तुत की गई है। भौतिक व्यक्ति के पास यदि अनात्म पहुँचता है तो उसका व्यक्तित्व भी लुप्त हो जाता है। इसलिए यह आशंका है कि प्रमेय विषयों के विलोप से आत्मा भी एक क्षीण अमूर्तरूप में परिवर्तित हो जाएगी, किन्तु परम व्यापक आत्मा के अन्दर समस्त प्रमेय पदार्थों की सत्ता का भी समावेश हो जाता है। वही तक हम सामाजिक पदार्थों का ज्ञान उपलब्ध करते हैं एव उनके प्रति लगाव रखते हैं, जहाँ तक कि वे हमारी आत्मा में प्रवेश पाते हैं—आत्मा, जो अपने अन्दर विश्व के सभी पदार्थों का ज्ञान-सम्पादन करके सुरक्षित रखती है और जिसके बाहर कुछ नहीं है। यह स्वयं अपरिवर्तित एव निरन्तर रहनेवाली सत्ता है, जो समस्त परिवर्तनों के अन्दर भी निरन्तर एकरस बनी रहती है। चित्तवृत्तियाँ आती हैं, गुजर जाती हैं और परिवर्तित होती हैं, किन्तु आत्मा सदा एकरस रहती है। इसका कोई आदि नहीं है, अन्त नहीं है, यद्यपि उन पदार्थों का जिनका इसे ज्ञान होता है, आदि भी है और अन्त भी है। “चेतना का विराम कभी नहीं अनुभव किया गया, न उसका कभी प्रत्यक्ष साक्षात् ही हुआ और यदि कभी हुआ भी तब साक्षी, अर्थात् जिसने अनुभव किया, स्वयं पृष्ठभूमि में विद्यमान रहा, जिसे उसी चेतना का निरन्तर स्थायी रूप सम्झना चाहिए।”^३ यह समस्त सत्ता की आधारभूमि है, जो उस सबका एकमात्र साक्षी है जिसका हम ज्ञान प्राप्त करते हैं एव सम्भावित आधार भी है, यद्यपि प्रमेय पदार्थों की प्रमाता के ऊपर की निर्भरता, जिसे बार-बार आग्रहपूर्वक दुहराया जाता है, विलकुल स्पष्ट

१ १०७।

२. “त्रिषु धामसु यत्तुल्य सामान्यम्” (गोडपादीय कारिका, १. २२)।

३. देखें देवी भागवत, ३. ३२, १५-१६।

नहीं है। आत्मा की तीनों अवस्थाएँ—प्रयति जागति स्वप्न सुषुप्ति—उस अवस्था के साथ मिश्रित होकर जो इन सबका ज्ञान प्राप्त करती है त्रयम् विश्व, तत्रैव प्राण एव तुरीय अवस्थाएँ कही जाती हैं।^१

इन तीनों अवस्थाओं—प्रयति जागति, स्वप्न एव सुषुप्ति—के विश्लेषण से यह निष्कर्ष निकलता है कि ये तीनों ही अवधारणायुक्त हैं यद्यपि अभावात्मक नहीं हैं। जो प्रारम्भ में असत है और धन में भी असत् है, मध्य में भी निश्चित रूप से असत् माना चाहिए।^२ इस सिद्धांत की दृष्टि से जागरितावस्था का अनुभव भी यथायुक्त नहीं है। यदि कहा जाए कि स्वप्नावस्था अवधारणायुक्त है क्योंकि वह हमारे 'अनुभव' के साथ मेल नहीं खाती तावथा ऐसीही जागरितावस्था के विषय में भी नहीं कहा जा सकता कि उक्त अनुभव भी स्वप्नावस्था के अनुभवों के साथ मेल नहीं खाते ? स्वप्न अपने क्षेत्र के अंदर तो एक दूसरे से मेल खाते हैं ठीक उसी की जागरितावस्था के अनुभव। सत्ता भी आत्मा की विनैय मनोवृत्तियों के सम्बन्ध से यथायुक्त मानते हैं। जागरितावस्था के मानदण्ड का प्रयोग स्वप्नावस्था के ऊपर करना और इस प्रकार उसे दूषित ठहराना युक्तियुक्त नहीं है। स्वप्नावस्था एव जागरितावस्था दोनों ही के अनुभव अवधारणायुक्त हैं यद्यपि भिन्न भिन्न श्रेणी के विचार हैं। प्रमाण निम्न की अवस्था इस प्रकार की अवस्था है जिसमें हम बाह्य यथायुक्त आन्तरिक किसी विषय का भी ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता। यह एक प्रकार का भ्रमपूर्ण पुंज है जो अंधकार में आवरण के नीचे छिपा है जिसकी तुलना ऐगल की रात्रि की कल्पना से की जा सकती है जिससे अंधार सब गाए एक समान बानी हैं। हम यहाँ उच्चतम काटि की अभावात्मक अवस्था मिलती है जहाँ कुछ नहीं है। किन्तु आत्मा इस कुछ के अभाव का नाम नहीं है। आत्मा अभावात्मक ज्ञान-स्वरूप है। यह न जागरित अवस्था है न स्वप्नावस्था है न सुषुप्ति है बल्कि चौथी तुरीयावस्था है जो ये तीनों की साथ ही एवं उनसे भी सर्वातिशायी है। यह निष्कामात्मक 'माया' जो यहाँ सी गई है संकेत करती है कि हम सीमित प्राणी इसके अस्तित्वात्मक स्वरूप को नहीं जान सकते। चौथी तुरीयावस्था की प्राप्ति तीनों का निषेध करके उत्तरी सम्भव नहीं है जितनी कि उन तीनों से ऊपर उठकर सम्भव है। हम परिमित शक्ति वाले प्राणियों के लिए उन आदर्श यथायुक्तता की व्याख्या करना असम्भव है यद्यपि उपनिषदें वस्तुपूर्वक प्रतिपादन करती हैं कि वह शून्य नहीं है। तो भी उच्चतम सत्ता के विषय में मिथ्या विचारों का निराकरण करने के लिए और इस सत्य की स्थापना के लिए कि यह अमृत की रूपना मात्र नहीं है वे अपर्याप्त धारणाएँ हमारे सामने प्रस्तुत करती हैं। यदि सब धुंधला जाए तो हम इसमें विषय में कुछ नहीं कह सकते। फिर भा विवेचना के प्रयोजन से हम बौद्धिक धारणाओं का प्रयोग करने के लिए विवश होते हैं यद्यपि उनकी प्रामाणिकता सीमित है।

आत्मा की समस्या उपनिषदों में विवेचित बहुत महत्त्वपूर्ण समस्याओं में से एक है। यही समस्या आगे चलकर भगवद्गीता में एवं वेदान्तसूत्रों में अध्यात्मविद्या के नाम

१ बौद्धदर्शन का चार चरित्र—काम, रूप, अरूप और लोकोत्तर—का विषय उक्त चारों अवस्थाओं से अनुकूलता रखता है।

२ गौणार्थीय कारिका १. ६।

से पाई जाती है। आत्मा के स्वरूप का विश्लेषण उपनिषदों की विरासत है, जो कि परिवर्ती भारतीय विचारधारा को उत्तराधिकार में प्राप्त हुई है। इससे अनेक मिथ्या कल्पनाओं की उत्पत्ति हुई। आत्मा के स्वरूप के विषय में बुद्ध और शंकर, कपिल और पतञ्जलि आदि विविध विद्वानों के परस्पर-विरोधी सिद्धान्तों का मूल उपनिषदों में मिल सकता है। उपनिषदों का आशय यह कभी भी नहीं था कि गम्भीरतर आत्मा को एकमात्र शून्य का रूप दे दिया जाए। यह अपने-आपमें पूर्णतम यथार्थसत्ता है, पूर्णतम चेतना है, और मात्र एक निपेधात्मक निश्चेष्ट नहीं है जिसपर किसी वेचैनी का प्रभाव न पड़ सके अथवा जो किसी दोष से आवृत न हो सके। तर्कसम्मत विचारधारा में एक निपेधात्मक गति रहती है जहाँ यह सीमित के निपेध से उठती है, किन्तु आगे बढ़ने के लिए यह केवल एक पड़ाव की ही भाँति है। निपेधात्मक प्रक्रिया द्वारा आत्मा को यह जान लेना आवश्यक होता है कि इसकी सीमितता अथवा आत्मपूर्णता ही प्रधान तत्त्व नहीं है। अस्त्यात्मक विधि के मार्ग से यह अपने आत्म को सबके जीवन एवं सत्ता में जान सकती है। सब पदार्थ इसी सत्यस्वरूप आत्मा के अन्दर अवस्थित हैं। कुछ बौद्ध विचारक आत्मा का निरूपण केवल अभावात्मक या शून्य के रूप में करते हैं और इस धारणा के आधार पर वे आध्यात्मिक ज्ञानी की दृष्टि से इसे भावरूप या अमूर्तरूप बताते हैं। हम इस आत्मा को चेतनता के क्षेत्र के किसी भी कोने में नहीं ढूँढ़ सकते और इसलिए वहाँ न मिलने पर हम तुरन्त इस परिणाम पर पहुँच जाते हैं कि यह कुछ नहीं, अर्थात् शून्य है। सांख्यकार ने इसे एक सरल एवं विशुद्ध रूप में माना है यद्यपि यह निष्क्रिय, प्राणशक्तिरूप एक तत्त्व है, जो प्रकटरूप में सरल होने पर भी अपना एक विशिष्ट स्वरूप रखता है और इसीलिए हम सांख्य के मत में आत्माओं का बाहुल्य पाते हैं। कई वेदान्तियों का मत है कि यथार्थ आत्मा अथवा ब्रह्म विशुद्ध है, निश्चेष्ट है, शान्तिमय है और विकाररहित है, और वे कहते हैं कि आत्मा केवल एक ही है। उसके निष्क्रिय पक्ष पर बल देने के कारण उसके शून्यरूप ही जाने का भय उनके मत में अवश्य है। इसी प्रकार कुछ ऐसे बौद्ध सम्प्रदाय भी हैं जो आत्मा को केवल बुद्धि का रूप देकर उसे क्षुद्ररूप बना देते हैं, और उनके मत से यह बुद्धिरूप आत्मा किसी न किसी प्रकार बिना किसी घटक की सहायता के भी विचार कर सकती है।

८

ब्रह्म

अब हम विषयपक्ष की ओर से यथार्थ परमसत्ता की व्याख्या प्रारम्भ करते हैं, जिसे 'ब्रह्म' नाम से पुकारा गया है।^१ हमने देखा कि ऋग्वेद के समय में अद्वैत का भाव आ गया था।

१ इस प्रश्न का उत्तर कि कितने प्रकार 'ब्रह्म' शब्द उपनिषत्प्रतिपाद्य परमसत्ता का चोत्कृष्ट आ, भिन्न-भिन्न विद्वानों ने भिन्न-भिन्न प्रकार से दिया है। दौग का मत है कि ब्रह्म का अर्थ है प्रार्थना, जो 'बृह्' धातु में निकला है, जिसका अर्थ है बढ़ना या उत्पन्न होना। यह वह सत्ता है जो बढ़ती है या उत्पन्न होती है। पवित्र प्रार्थनाएँ उत्पत्ति का कारण हैं और इसीसे आगे चलकर इसका उपयोग

तत्त्व है।^१ प्रकृति में जीवन का रहस्य सन्निहित नहीं है यद्यपि बिना प्रकृति के जीवन-धारण नहीं हो सकता। जीवन के अन्दर ऐसी कोई शक्ति है जो इसे जड़तत्त्वों को आत्ममात् करके उनके रूप को परिवर्तन करने योग्य बनाती है। यही शक्ति वह मौलिक तत्त्व है जो मानव के अन्दर दानस्पतिक पदार्थ को रक्त, अस्थि और मासपेशी के रूप में परिवर्तित करने में सहायता करती है। यही तत्त्व है जो विश्व को आच्छादित किए हुए है और जो मानव को अन्य समस्त जगत् के साथ सम्बद्ध किए है।^२ पुत्र को निश्चय है कि जीवन प्रकृति से पृथक् प्रकार की व्यवस्था में आता है यद्यपि प्राण देह का सारभूत तत्त्व है।^३ किन्तु प्राण को समस्या का समाधान मानने पर भी वह असन्तुष्ट ही रहता है, क्योंकि प्राणी-जगत् में जो चेतनात्मक घटना हमारे सम्मुख आती है उसकी व्याख्या जीवनतत्त्व से नहीं हो सकती। मानस अथवा प्रत्यक्ष ज्ञानात्मक चेतना एक ऐसा पदार्थ है जो जीवन एवं प्रकृति से विलकुल विलक्षणस्वरूप है और जो समस्त प्राणधारक प्रक्रिया का मूर्धन्य प्रतीत होता है। इसलिए पुत्र मानने लगता है कि मानस ही ब्रह्म है। किन्तु यह भी पर्याप्त नहीं है, क्योंकि ऐसी बौद्धिक घटनाएँ हैं जिनकी व्याख्या केवल प्रत्यक्ष ज्ञान से नहीं हो सकती। विज्ञान अथवा बुद्धि ब्रह्म है।^४ बौद्धदर्शन के कतिपय सम्प्रदाय इसी मत को स्वीकार करते हैं। अब पुत्र अनुभव करता है कि बौद्धिक आत्मचेतना अपूर्ण है, क्योंकि वह असंगति एवं अपूर्णता के अधीन है। उपनिषदों का लक्ष्य यह प्रदर्शित करने में है कि बुद्धि के स्तर पर द्वैत एवं बाह्यता के तत्त्व विद्यमान रहते हैं, भले ही हम कितना ही उनसे ऊपर उठने की कोशिश क्यों न करें। ज्ञान और नैतिक जीवन में परस्पर विपरीत-विषय-सम्बन्ध है। केवल बुद्धि से ऊँचा अवश्य कोई तत्त्व होना चाहिए, जहाँ कि सत्ता को ज्ञान की परिभाषा में नियन्त्रित न किया गया हो। सत्ता के एकत्व की मांग है कि हम बौद्धिक स्तर से ऊपर उठें। विचार का सम्बन्ध, जैसा कि साधारणतः समझा जाता है, उन पदार्थों से है जो दूरस्थित हैं और विचार की प्रक्रिया से पृथग्रूप है। इसकी पहुँच बाहर की और उस विषय तक है, जो इससे पृथक् है एवं विरुद्ध स्वभाव का है। यथार्थसत्ता विचार से भिन्न है और उस तक उच्चतम अव्यवहित सान्निध्य की तुरीयावस्था में पहुँचा जा सकता है और वह अवस्था ऐसी है जो विचार एवं तदन्तर्हित भेदों से कहीं ऊपर है और जहाँ व्यक्ति प्रधान यथार्थसत्ता के साथ एकात्मरूप हो जाता है। आनन्द उच्चतम परिणाम है जिसमें ज्ञाता, ज्ञेय एवं ज्ञान एकाकार हो जाते हैं। यहाँ आकर दार्शनिक खोज समाप्त हो जाती है, इससे यह लक्षित होता है कि आनन्द से ऊँची और कोई सत्ता नहीं, वही परमसत्ता है। यह आनन्द एक प्रकार का क्रियाशील सुखात्मक अनुभव अथवा क्षमता का अबाध उपयोग है। यह शून्य में विलोप होना नहीं, किन्तु प्राणी का पूर्णता को प्राप्त करना है।^५ “भेद करके देखनेवाले ज्ञानी अपने अधिक उत्कृष्ट ज्ञान के बल पर आत्मा का

१. प्राण का अर्थ है श्वास। देखिए, ऋग्वेद, १. ६६, १. ३ : ५, २१, १० : ५६, ६।

२. देखिए, प्रश्नोपनिषद्, प्रश्न ७।

३. बुद्धशारण्यक उपनिषद्, १. ३, ६०, देखिए, छान्दोग्य उपनिषद्, ६. २, ४।

४. देखिए, ऐतरेयोपनिषद्, ३. ३; तैत्तिरीय उपनिषद्, ३. ५।

५. देखिए, मुण्डक उपनिषद्।

साक्षात् करते हैं जो केवल ज्ञान द एव अमरता के रूप में प्रकाशमान है।^१ सच पूछा जाए तो हम वस्तुतः ज्ञान-दरूप उच्चतम यथायसत्ता का वर्णन करने में अपने को असमर्थ पाते हैं। यह प्रश्न भी कि यह अमृत है या मृतरूप है तकसंगत नहीं है। बौद्धिक आवश्यकताएँ हम प्रेरित करती हैं कि हम कुछ न कुछ वर्णन अवश्य करें। उसे केवल भावात्मक रूप में मानने की अपेक्षा मृतरूप में समझना अधिक यथाय है। प्रत्येक उच्चतर तत्त्व निम्नतर तत्त्व की अपेक्षा अधिक ठोस और समवेतरूप होता है। और इसलिए ज्ञान द जो ब्रह्म है अथवा सब तत्त्वों की अपेक्षा सबसे अधिक समवेततत्त्व है। इसीसे सब वस्तुएँ विकसित होती हैं। समस्त वस्तुसमूह का धारण भी इसीसे होता है और इसीके अंदर सब कुछ विलीन हो जाता है। भिन्न भिन्न भाग क्षनिज-जगत जनस्पति जीवन जीवज तु जगत एव मनुष्य समाज उन परमोत्कृष्ट सत्ता के साथ किसी अमृत-रूप या यांत्रिक विधि से सम्बद्ध नहीं हैं। वे सब उसके अंदर एकीभूत हैं और उसीके द्वारा अपनी सत्ता रखते हैं जो उन सबके अंदर व्याप्त है। सब भाग इस विश्व ब्रह्माण्ड की इसी याचक आत्मा के अंश हैं और अपने अपने विशेष कार्यों के सम्पादन के लिए विशिष्ट विशिष्ट रूप लिए हुए हैं। ये सब भाग स्वतंत्र सत्ता वाले अवयव न होकर उस एक के ही ऊपर अपनी सत्ता के लिए निर्भर करते हैं। अथवा वह अन्त किसके ऊपर आधित है? क्या अपनी महानता के ऊपर अथवा महानता के ऊपर भी नहीं? हर एक वस्तु इस ऊपर आधित है, यह किसी अन्य वस्तु का आधित नहीं है। अनेक स्थला पर (उपनिषद् में) अवयवों का सम्पूर्ण के साथ अगाधीभाव से सम्बन्ध का भी वर्णन किया गया है। जमे सब आदरे एक धुरे के साथ जुड़े होने हैं और पहिय के बाह्य घेरे के भी अंदर हैं इसी प्रकार सब प्राणी सब देवता समस्त लोक और सब अवयव भी उसी आत्मा में निहित हैं।^२ यह वह पुरातन वक्ष है जिसकी जड़ ऊपर की आर है और जिसकी शाखाएँ नीचे की ओर जाती हैं। यह प्रकाश का पुज उज्ज्वल ब्रह्म है जो अमर है सब लोक उसीके अंदर निहित हैं और उसके बाहर कुछ नहीं है।^३

हमने ज्ञान-दरूप में परमसत्ता की व्याख्या की है और इस प्रकार इस वर्णन का खण्डन हो जाता है कि परमसत्ता अभ्याख्य है। सर्वांग सम्पूर्ण सत्ता को जानने के सब रचनात्मक प्रबंध अंत में सामा यस्मात् से एक समवेतपूण के ही परिणाम तक पहुँचते हैं। किन्तु यदि हम धारणात सत्ता का सम वम आख्यात के साथ करने का प्रयत्न करें जिसका समर्थन उपनिषदों भी करती हैं तब हम कहना पड़ेगा कि वर्तमान सदम में ज्ञान द अतिम सत्ता नहीं है बल्कि यह ज्ञान तो केवल मनुष्य के चिंतन की उच्चतम उपलब्धि है। यह परम अथवा नित्य सत्ता नहीं है जो सदा अपनी निजो विशिष्टता में रहती है। ताकि मस्तिष्क के दृष्टिकोण से पूणसत्ता ही यथाय है और ससार की विविधता इसीके अंतर्गत समाती है। सहृतरूप ज्ञान-द प्रामाणिक सत्ता है अथवा यथायता है जिसकी अभिव्यक्ति विचार-शक्ति के अंदर होती है और इसीकी रामानुज ने उच्चतम ब्रह्म के रूप में स्वीकार किया है। विशुद्ध ब्रह्म जो सब गुणों से

१ मुण्डक २. ८।

२ बृहदारण्यक, २. ४, १५।

३ कठोपनिषद्, २. ६. १ और भी देखिए तैत्तिरीय उपनिषद् १. १० अथवागीता, १५. १।

मुक्त है, निरुपाधिक सत्ता है, अथवा निर्गुण ब्रह्म है, जिसे शकर ने स्वीकार किया है। प्रथम प्रकार का ब्रह्म, अर्थात् रामानुजाचार्य का ब्रह्म, एक मुव्यवस्थित पूर्णसत्ता है और दूसरा, अर्थात् शङ्कर का प्रतिपादित ब्रह्म, एक अव्याख्येय यथार्थसत्ता है। फिर भी शङ्कर के मत से भी दूसरे प्रकार का ब्रह्म अपने को प्रथम प्रकार के रूप में दर्शाता है। और अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञात सत्ता ज्ञान से परिपूर्ण है।^१

इस प्रकार के मतभेद के परिणामस्वरूप ही आनन्द की व्याख्या के विषय में बहुत अधिक वादविवाद उपनिषदों में पाया जाता है। शकर तो स्पष्टरूप से कहते हैं कि आनन्दमय अपनी माया के संयोग से प्रकट करता है कि यह एक घटनात्मक कार्य है। यदि यह आत्मा से भिन्न न होता तो इसके विषय में तर्क ही न सकता। यदि यह विद्युद्ध ब्रह्म है तो इसे आकृति देना एवं इसके साथ सिर, अग आदि का जोड़ना, जैसा कि तैत्तिरीय उपनिषद् करती है, असंभव होगा। यदि आनन्द ही ब्रह्म है तब ब्रह्म का अलग वर्णन करना, एक पृच्छ की तरह, निरर्थक है।^२ इसलिए शकर इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि “आनन्दमय आत्मा एक कार्य है, किन्तु निर्विकल्प आत्मा कार्य नहीं है।” दूसरी ओर रामानुज का तर्क है कि यह आनन्द ही ब्रह्म है। माया का संयोग केवल प्राचुर्य अथवा पूर्णता का संकेत करता है। यद्यपि प्रकृति एवं जीवन आदि के विषय में यह स्पष्ट-रूप से कहा जाता है कि अन्दर कोई और है, जैसे ‘अन्योऽन्तर आत्मा’, आनन्द के विषय में इस प्रकार की अन्तर्निविष्ट किसी अन्य सत्ता का कथन नहीं किया जाता। अग आदि का साथ में वर्णन करना कल्पना के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। पुच्छयुक्त ब्रह्म का मतलब यह न समझा जाना चाहिए कि यह आनन्द एवं ब्रह्म के अन्दर किसी प्रकार के अन्तर की ओर संकेत करता है। दोनों का सम्बन्ध परस्पर अगागीभावरूप भी हो सकता है,^३ जो आरोपक उपयोग में कभी-कभी सार्थक होता है। आनन्दमय के वर्णन के साथ-साथ ही उपनिषदों में ‘सोऽकामयत्’ कहा है, अर्थात् उस (पुल्लिंग) ने इच्छा की, और यह पुल्लिंगवाचक प्रयोग केवल आनन्दमय के लिए ही हो सकता है न कि ‘पुच्छं ब्रह्म’ के लिए, जो नपुंसक-

१ उपनिषदों का यह निश्चित सिद्धान्त है कि परमसत्ता अव्याख्येय, अथवा अनिर्वचनीय है यद्यपि वे इसके विषय में बौद्धिक विवेचन उपस्थित करती हैं, जो नितान्त सत्य नहीं है। यदि कोई बौद्धिक विवेचन कभी सत्य समझा जा सकता है तो यह वह है जिसकी रामानुज ने स्थापना की है। उपनिषदों के वास्तविक भाव को लेकर शकर वा कहना है कि तर्क द्वारा जहाँ तक हम ऊँचे से ऊँचा जा सकते हैं, अर्थात् रामानुज द्वारा प्रतिपादित, उससे भी ऊँचे दर्जे की सत्ता कोई है। शकर के दर्शन की विवेचना करते समय हम इस विषय का प्रतिपादन करेंगे कि वे किस प्रकार उच्चतम सत्ता के विषय में प्रतिपादन की गई समस्त धारणाओं की अपूर्णता की स्थापना करते हैं। उनका तर्क है कि हम परमसत्ता के विषय में यह नहीं कह सकते कि वह मान्य है अथवा अनन्त है, अथवा दोनों ही है या दोनों में से एक भी नहीं। यही बात सब प्रकार के अन्य सम्बन्धों—जैसे पूर्ण का अंश के साथ, पदार्थ का उसके गुण के साथ, कारण का कार्य के साथ—के विषय में भी है। विचार की सीमाओं का एक विवेकपूर्ण निरूपण, जैसा कि हमें शकर के ग्रन्थों में मिलता है, क्यों संभव हो सका इसका कारण ढूँढ़ने से प्रतीत होगा कि उपनिषदों के और शकर के बीच बौद्धदर्शन की जो परम्परा आ गई उसके कारण यह स्थिति संभव हो सकी।

२ ब्रह्म पुच्छ प्रतिष्ठा।

३. समुदायसमुदायीभाव।

निग है। सुख के अध्याय सब रूपों जस प्रिय भाग्य भाग्य का समावेश भाग्य के भाग्य हो जाना है और इस प्रकार उपनिषद् अपने अन्तिम विश्वामस्यान को पहुँच जाता है जस यह भाग्य का प्राप्त कर जाता है। उसी उपनिषद् में हम जितन ही स्थल ऐसे मिलते हैं जस पर कि भाग्य का पयायका स प्रतिमसना वं लिए प्रयुक्त हुआ है।

यह प्रत्यक्ष है कि सारा भाग्य विद्या इस सन्देह के कारण उठा है कि हम तक स प्राप्त हुई उच्चतम सत्ता का भाग्य मानें अथवा नितात परममता को भाग्य मानें। उपनिषद् ने जिसी भी स्थान पर विभक्त गोमा का स्पष्ट चिह्न नहीं दिया है जहां कि रामानुज के समवेतपूणस्वरूप ब्रह्म एव गकर के सरन एव निर्याधिक ब्रह्म के जो भाग्य का प्राप्तम्य है मध्य में स्पष्ट भेद किया जा सके। यदि हम दोनों को बिलकुल पयक कर दें ता यह हमारे लिए फिर समझवहा जाएगा कि हम उस भस्ति समय जगत के मही भेदपरक सूयावन का स्वीकार कर सकें। उपनिषद् का सकेत है कि ईश्वर और ब्रह्म पयावन एव ही हैं। धर्यन सूय दानिक दष्टि स यदि हम विवचन करें और भाग्य का सकुचिन धर्यो में पूरी सावधानी के साथ प्रयोग करें ता हम दखेंगे कि जव नम में मैं हूँ एसा कहन है तो उस समय परममता स थोडा-भा ही ह्रास हाता है ता केवन काना में हा भा सवता है।^१ इस भाग्यसमाय गूय की लेकर ही गकर विगुद्ध सत्ता का जो मवका भापारगून विचार और सरय है दगाशाल और कारण से भावद्ध जगत का उत्पत्ति का कारण बना हातता है। उपनिषदों परोक्षरूप स स्वीकार करनी हैं कि जदा ही हम विगुद्ध ब्रह्म का विचार करते हैं हम गूय की भक्त तत्त्व और भापार स्वीकार कर नन हैं। वेननस्वरूप ईश्वर जो भागे चलकर सुधमवस्थित पूणसत्ता के रूप में विकसिन हाता है अधिक स अधिक भस मे सत है और गून से गून भग में भमन। उनमें विपयत्व का भाव सवने गून है और बाह्यता के साथ उनका सम्पक है। वही एक जगत की सत्तामो के रूप में अभिपयत्र होता है और मही कारण है कि हम सामारिक पयाधों में निहित भस्तिरत्व के भग को उस परमसत्ता से उनको पृथक करने वाली दूरी को मापकर निविचत करन में समय होत हैं। प्रत्येक निम्न धनी उच्चतम सत्ता का ह्रासमाय है यद्यपि वरावर विलमान पयाधों में ऊच हैं ऊचे से लेकर नीचे स नाचे तक हम ब्रह्म की भी अभिपयत्रि पात हैं एव देग काल और कारण भाव के जगणों का भी साव-भाय पात हैं। निम्न स्तर के पदाय जिगुद्ध ब्रह्म से उच्चतर स्तर के पयाधों की अपना अधिकारवर्ती हैं यहा तक कि उपनिषद् का भाग्यमय रामानुज का समवेत ब्रह्म और गकर का ईश्वर सव उन विगुद्ध परमसत्ता के निकटतम हैं। इससे और अधिक सामीप्य विचार में नहीं आ सकता। सर्वोपरि ब्रह्म अथवा भाग्य विज्ञान के स्तर पर अथवा भाग्यमय के स्तर पर अस्तित्व ईश्वर बन जाता है जो स्वेच्छा स मर्यादासम्पन है। ईश्वर अथवा आत्मा एकत्व की आधारभस्ति है और प्रकृति अथवा अनाम द्वत अथवा बहुत्व रूपी तत्त्व बन जाता है।^२

१ उपाख्यक १ ५ १ ।

२ अगिर नेछाय उगिर १ ५ के गानुतो पर किया गया साकरभाष्य एव रामानुजभाष्य १ १ ६ ।

९

ब्रह्म और आत्मा

विषयी और विषय, ब्रह्म और आत्मा, विश्वीय एवं आत्मिक दोनों ही तत्त्व एकात्मक माने गए हैं, ब्रह्म ही आत्मा है।^१ “वह ब्रह्म जो पुरुष के अन्दर है और वह जो सूर्य में है, दोनों एक है।”^२ ईश्वर के सर्वातिशायित्व का भाव, जो ऋग्वेद में है यहा पर आकर सर्वान्तर्यामी के भाव में परिणत हो गया है। अनन्त सान्त से परे नहीं, वल्कि सान्त के अन्तर्गत है। उपनिषदों की शिक्षा विषयीपरक रहने से यह परिवर्तन हुआ। विषयी एवं विषय के मध्य तादात्म्य का अनुभव भारत देश में उस समय हुआ जबकि अभी प्लेटो का जन्म भी नहीं हुआ था। प्लूटार्क इसके सम्बन्ध में इस प्रकार कहता है, “यदि हम इस विचार को नाना आलंकारिक आकृतियों से, उन्नततर वर्ग के पदार्थों से, जो बहुत अधिक वेदान्तसूत्रों में पाए जाते हैं, पृथक् करके अपना ध्यान इसके ऊपर केवल इसकी दार्शनिक विशुद्धता को ही लक्ष्य करके स्थिर करें, अर्थात् ईश्वर एवं आत्मा के, ब्रह्म और आत्मा के तादात्म्य पर ध्यान दें, तो पता लगेगा कि इसकी यथार्थता उपनिषदों से भी दूर, उनके काल और जिस देश में उनका निर्माण हुआ उससे भी दूर है; प्रत्युत कहना होगा कि समस्त मनुष्य-जाति के लिए इसका अमूल्य महत्त्व है। भविष्य को देखने में तो हम असमर्थ हैं, हम नहीं जानते कि अभी क्या-क्या और गवेषणाएँ एवं दैवीय ज्ञान मानवीय आत्मा के विषय में जिज्ञासुओं की वैचर्या के कारण सामने आएँ किन्तु हम एक बात निश्चय एवं विश्वास के साथ कह सकते हैं कि भविष्य का दर्शन भले ही कोई नया एवं असाधारण मार्ग ढूँढ़ निकाले, यह दार्शनिक तत्त्व स्थावरूप से अखण्डित रहेगा और इससे किसी प्रकार का अतिक्रम संभव न हो सकेगा। यदि कभी इस महान समस्या का कोई और व्यापक समाधान निकल भी आया—जोकि ज्यों-ज्यों आगे ज्ञान की वृद्धि होगी और कितने ही पदार्थ दार्शनिकों के सामने आएँ—तो उसकी कुजीवही मिलेगी जहाँ प्रकृति के रहस्य खुल सकते हैं, अर्थात् अपनी आत्मा के अन्तर्गत के अन्दर ही, बाहर नहीं। इसी अन्तर्गत के अन्दर सबसे पहले उपनिषदों के विचारकों ने, जिन्हें अनन्त समय तक प्रतिष्ठा की दृष्टि से देखा जाएगा, इस तत्त्व को ढूँढ़ निकाला था जबकि उन्होंने पहचाना कि हमारी आत्मा, हमारे अन्तर्गत में विद्यमान सत्ता ब्रह्म के रूप में है और वही व्यापक भौतिक प्रकृति एवं उसकी समस्त घटनाओं के अन्दर सत्तात्मक रूप से व्याप्त है।”^३ विषयी एवं विषय का यह तादात्म्य केवल एक अस्पष्ट कल्पना ही नहीं है, किन्तु समस्त विषयगत विचार, अनुभव और इच्छाएँ आवश्यक रूप से इसकी ओर संकेत करते हैं। यदि मानवीय आत्मा स्वयं अचिन्त्य, अपराजेय एवं प्रेमपात्र बनने के अयोग्य होती तो यह प्रकृति पर विचार न कर सकती, उसपर विजय न पा सकती और न उससे प्रेम ही कर

१ तैत्तिरीय उपनिषद्, १. ५।

२ २. ८, और भी देखिए, ३. १०; छान्दोग्य, ३. १३, ७; ३. १४, २, ४, बृहदारण्यक, ५. ५, २, मुण्डक, २. १, १०।

३ ‘फिलामफी ऑफ द उपनिषद्स’, पृष्ठ ३६-४०।

सब ती। प्रकृति एक विषयी (प्रमाता) के लिए विषय (प्रमेय पदार्थ) है विलकुल बुद्धिगम्य, स्वयं युक्तिगम्य जो वगैरे ममाने एवं प्रेम करने योग्य है। इसका अस्तित्व मनुष्य के लिए है। न तत्रगण उसके चरणों में जलत हुए प्रतीयरूप हैं और रात्रि का प्रदीपकार उसे सोरिया दस्तर मुनान के लिए है। प्रकृति हम जीवन के आध्यात्मिक तत्त्व का आश्रय देने का पुकारती है और इस सम्बन्ध में आत्मा की सब आवश्यकताओं की पूर्ति करती है। प्रकृति का निर्माण, गति सम्पन्न एवं संचालन विश्वात्मा के द्वारा होता है। जब से चित्तन प्रारम्भ हुआ, विषयी एवं विषय की यह एकाता के प्रीति सत्ता का अस्तित्व तथा जो सबसे व्याप्त और सबको अपने अन्दर समाविष्ट किए हुए है भक्त लोगो का सिद्धांत रहा है। धार्मिक रहस्यवादी और गम्भीरतम पवित्रता वाला भक्त लोग सब इस महान वाक्य अर्थात् वही तू है— तत्त्वमसि की यथावृत्ति के साक्षी हैं। हम इस भवे ही न समझ सकें कि तुम्हारी यह अज्ञानता हम इसका प्रतिवाद करने का अधिकार नहीं देती।

ब्रह्म के विषय में बनाई गई भिन्न भिन्न धारणाएं आत्मा सम्बन्धी विचारों से अनुकूलता रखती हैं और इसी प्रकार ठीक इसके विपरीत भी हैं। जागति स्वप्न सुषुप्ति और आत्मा की समाधि अवस्था का विचार परवर्ती वेदात्मिका में स्पष्ट करके अलग अलग रूप में दिखाया गया है और वह ब्रह्म-सम्बन्धी विविध कल्पनाओं के अनुकूल बैठता है। उच्चतम ब्रह्म जो आनन्द है ठीक आत्मा का स्वरूप है जिसकी अभिव्यक्ति बीबी अवस्था अर्थात् तुरीय अवस्था में होती है। उस अवस्था में विषयी और विषय एक ही है। द्रष्टा अर्थात् देखनेवाला और दृश्यमान पदार्थ एक सम्पूर्ण ब्रह्म में समवेत होकर एकाकार हो जाते हैं। जब हम आत्मा का स्वयंचेतनस्वरूप व्यक्ति के साथ सादात्म्य-वर्णन करते हैं तो ब्रह्म को हम एक स्वयंचेतनस्वरूप ईश्वर के रूप में देखते हैं जिसके अन्दर एक विजातीय गति है। चूँकि स्वयंचेतन व्यक्ति केवल एक भावात्मक वस्तु रह जाएगा जो घटक अर्थात् विषय है जिसका कारण ही उसकी अपनी पक्ष सत्ता है इसी प्रकार ईश्वर का भी एक विजातीय अवयव की भाव-युक्तता है। ईश्वर का विचार धार्मिक चेतना के लिए सबसे ऊँचा विषय है। जब आत्मा को मनुष्य की मानसिक एवं प्राणभूत गति-रूप माना गया तो ब्रह्म का स्वरूप हिरण्यगर्भ का रह गया अर्थात् विश्वात्मा का जिसकी स्थिति ईश्वर और मानव के मध्य की समझी जानी चाहिए। इस हिरण्यगर्भ का सम्बन्ध विश्व के साथ ठीक उसी रूप में है जिस रूप में कि मानवीय आत्मा का मानवीय देह के साथ है अर्थात् विश्वरूप शरीर में विलगमान शरीरी हिरण्यगर्भ है। हम यहाँ पर श्रुति का प्रभाव दिखाई देता है। ससार में चेतनता एवं इच्छा की कल्पना की जाती है। मानस वरावर शरीर के साथ साथ रहता है। मानस की विस्तृत अवस्थाओं का सादृश्य शरीर की विस्तृततर अवस्थाओं के साथ है। इस ससार का भी जिसके अन्दर हम रहते हैं इसी प्रकार का एक सहचारी मानस है और इस विश्वरूपी शरीर का मानस यही हिरण्यगर्भ है। विश्वात्मा के इस भाव को उपनिषदों में भिन्न भिन्न नामों एवं आह्वानों में वर्णन किया गया है। इसे कायब्रह्म कहा गया है जो कारणब्रह्म ईश्वर से भिन्न प्रकृति का है। यह कायब्रह्म उत्पन्न सब पदार्थों का समुच्चय है सात पदार्थ जिसके अन्तर्भाव

हैं। सब कार्यों का चेतनामय समुच्चय ब्रह्मा अथवा हिरण्यगर्भ है। यह ब्रह्म से सर्वथा भिन्न नहीं है। ब्रह्म विशुद्ध है, व्यक्तिरूप है, नितान्त आत्मस्वरूप है और एक एव अद्वितीय है, अथवा उस जैसी दूसरी कोई सत्ता नहीं है। एक समय में उसे कर्ता अर्थात् ईश्वर के रूप में देखा जाता है और अन्य समय में कार्यरूप में, अर्थात् हिरण्यगर्भ के रूप में। यहाँ तक कि यह हिरण्यगर्भ ब्रह्मा भी ब्रह्म के ही अन्दर से आता है।^१ “वही ब्रह्मा का उद्गम-स्थान है।” समस्त विषयात्मक ब्रह्माण्ड इसी प्रमाता विषयी द्वारा धारण किया जाता है। जबकि व्यक्तिरूप विषयी विलुप्त हो जाते हैं वह उस समय भी, अर्थात् प्रलयकाल में भी, नई सृष्टि के विषय में सकल्प करनेवाला विद्यमान रहता है। जब हम आत्मा का अपने शरीर के साथ तादात्म्य करते हैं, ब्रह्म विश्वमय अर्थात् विराटरूप होता है। विराट् ही सब कुछ है, अर्थात् समस्त विश्व की एकत्र सारवस्तु देवीय शरीर के रूप में है। यह वस्तुओं का समुच्चय अर्थात् समस्त सत्पदार्थों का एकत्रीकृत पुञ्ज है। “यह वह है—समस्त उत्पन्न पदार्थों का आम्यन्तर आत्मा, अग्नि जिसका सिर है, सूर्य और चन्द्रमा जिसकी आखें हैं, चारों दिशाएँ जिसके कान हैं, वेद जिसकी वाणी है और उन वेदों का प्रादुर्भाव भी उसीसे हुआ है, वायु जिसका श्वसित है, समस्त विश्व ब्रह्माण्ड जिसका हृदय है और जिसके चरणों से पृथ्वी का प्रादुर्भाव हुआ।”^२ विराट् का शरीर भौतिक पदार्थों की सहति से बना है। वह अभिव्यक्तरूप ईश्वर है जिसकी इन्द्रियाँ सब दिशाएँ हैं, जिसका शरीर पाँच तत्त्व हैं और जिसकी चेतना ‘मैं ही सब कुछ हूँ’ इस भावना से दीप्तिमान होती है। विराट् के विकास से पूर्व सूत्रात्मा का भी विकास अवश्य हुआ होगा जोकि विश्वप्रज्ञा अथवा हिरण्यगर्भ है और जिसका वाहन सूक्ष्म शरीरों की सहति है। हिरण्यगर्भ के पीछे विराट् अपने रूप में प्रकट होता है। विराट् के रूप में हिरण्यगर्भ प्रत्यक्ष होता है। जब तक कार्य का विकास होता है, यह सूत्रात्मा सूक्ष्म शरीर से सम्पृक्त चेतना-स्वरूप होता है। उसकी उपस्थिति केवल प्रारम्भिक कारण में विज्ञान एवं क्रिया की सभाव्यता के रूप में है। व्यापक आत्मा की ससार के मूर्तरूप भौतिक पदार्थों में अभिव्यक्ति की सज्ञा विराट् है और विश्व ब्रह्माण्ड की सूक्ष्म प्रकृति (सामग्री) की उसी प्रकार की अभिव्यक्ति की सज्ञा ब्रह्मा है। सूत्रात्मा हिरण्यगर्भ है। सर्वोपरि आत्मा, जो कारण-कार्यभाव से परे है वह ब्रह्मा है, किन्तु जब यह अनात्म से पृथक् रूप में आत्मप्रज्ञ हो जाता है, हम इसे ही ईश्वर सज्ञा से पुकारते हैं।^३ निम्नतालिका हमें इस योजना का संकेत देती है :

विषयी (आत्मा)

विषय (ब्रह्म)

१ शरीरी आत्मा (विश्व)

१ ब्रह्माण्ड, व्यवस्थित विश्व
(विराट् अथवा वैश्वानर)

२ तैजस आत्मा

२. विश्व की आत्मा (हिरण्यगर्भ)

३ प्रज्ञारूप आत्मा

३. आत्मप्रज्ञ (ईश्वर)

४. तुरीयावस्था-स्थित आत्मा

४ आनन्द (ब्रह्म)

१. मुण्डक, ३ : १३, १ ।

२. मुण्डक, ४ : ४, ११ ।

३. सुषुप्ति अवस्था में विषयी आत्मा और विषय जगत् दोनों ही उपस्थित तो रहते हैं, किन्तु दमन किए हुए अप्रकाशित रूप में रहते हैं, यद्यपि सर्वथा विलुप्त नहीं होते ।

यदि एक तात्त्विक व्यवस्था का आश्रय लिया जा सके तब हम कह सकते हैं कि उपनिषदों का ब्रह्म आध्यात्मिक भाव (धर्म) नहीं है अनिश्चित सत्ता भी नहीं है न हा मोन की दूयता है। यह अत्यन्त पूर्ण और सबसे अधिक यथावसत्ता है। यह एक जीवित ऊर्जस्वी एव सन्निध्य आत्मा है जो यथावसत्ता की अनन्त और नानाविध आकृतियों का उत्पन्न एवं धारणकर्ता है। विभिन्नताएँ मायास्वरूप में विन्युस्त हो जाने के स्थान में उच्चतम सत्ता में परिवर्तित हो जाती हैं। ओम् सत्तात्मक और जिसका प्रायः ब्रह्म के स्वरूप की व्याख्या करने के लिए प्रयोग किया जाता है अपना मूलरूप अभिव्यक्त करता है।^१ यह सर्वोपरि आत्मा का उपलक्षण है सबसे ऊँचे (प्रकृष्ट) का प्रतीक है।^२ ओम् ठोस मूर्तता एवं पूर्णता का प्रतीक है। परमार्थ साहित्य में यह सर्वोपरि आत्मा के तीन मुख्य लक्षणों को व्यक्त करता है जिन्हें ब्रह्मा विष्णु और महेश नाम से मूलरूप दिया गया है। ये विश्व का स्रष्टा ब्रह्मा है 'उ' रक्षण विष्णु का उपलक्षण है और म' शिव अर्थात् संहारकता है।^३ ईग उपनिषद् हम ब्रह्म की उपासना दोषा प्रकार की अर्थात् अभिव्यक्त और अर्थात् अवस्थाओं में करने का आशय देती है।^४ उपनिषदें जिस एकेश्वरवाद का प्रतिपादन करती हैं वह केवल आवात्मक रूप नहीं है। उसमें पृथक्त्व है किन्तु तादात्म्य भी है। ब्रह्म अनन्त है, इन अर्थों में नहीं कि सात पन्ना उससे बाहर हैं किन्तु इन अर्थों में है कि यह समस्त सात पन्नाओं की आधारभूति है। यह नित्य है इन अर्थों में नहीं कि यह एक ऐसी वस्तु है जो पीछे और सब काल से पर है—मानो दो भिन्न अवस्थाएँ हो एक कालबाधी और दूसरी नित्य जिसमें से एक दूसरी स उत्पन्न है परन्तु इन अर्थों में नित्य है कि वह उन समस्त पन्नाओं में जिन्हें काल व्यापक कहा जाय वहही कालातीत (अकालपुरष) है। परमसत्ता न तो अनन्त है और न ही सात है आत्मा अथवा उसका साक्षात्कार एक जीवन अथवा इसकी नानाविध अभिव्यक्तियाँ हैं किन्तु वह यथावसत्ता है जिसके अंतर्गत आत्मा है और जो आत्मा से भी ऊपर सर्वातिगामी है आत्मा भी है इसका साक्षात्कार भी है जीवन और उसकी अभिव्यक्ति भी है। यह एक ऐसा आध्यात्मिक वस्तु है जो प्रसफुटित होता है फैलता फैलता है और अपने आपका अनगिनत सीमित क्षेत्रों में विभक्त करता है। ब्रह्म '०' का अर्थ है विकास, और यह जीवन गति एवं उत्पत्ति का सातक है किन्तु मरु निश्चेष्टता अथवा स्थिरता का सातक विलक्षण नहीं। परमावसत्ता की सत्त चित और आनन्दरूप अर्थात् स्थिति चेतना एवं परमसुख के रूप में वर्णन किया जाता है। ज्ञान सामर्थ्य और श्रिया उसका स्वरूप में हैं। यह स्वयम्भू है।^५ तत्तिरीय उपनिषद् कहती है कि ब्रह्म सच्चिदस्वरूप और अनन्त है। यह एक आवात्मक यथावसत्ता है वह पूर्ण है यह भी पूर्ण है (पूर्णमद पूर्णमिदम्)।^६ अब

१ आम् नित्यमणा का उपलक्षण मात्र है उन्नी प्रकार जैसे कि एक मूर्ति (वस्तु) का उपलक्षण है— प्रतिमेव विष्णो (तत्तिरीय उपनिषद् पर शांकर भाष्य १. ६)

२ मनु २. ८२ और मा' त्तिरीय उपनिषद् १. ७ वद उपनिषद् १. २ १५-१६।

३ दण्डि द्वा'न्य उपनि १. ३ ६-७ व' त्तिरीय उपनि २. ३ १ और म' २, ४-५।

४ उभय सद् अज्ञात् दोनों को साथ साथ।

५ स्वयम्भू ईशा ७।

६ बृहदारण्यक, ५. १. १।

यह प्रत्यक्ष है कि परमसत्ता विचार नहीं है, अथवा गत्यात्मक शक्ति नहीं है, अथवा एक-दम अनासक्त बाह्य वस्तु भी नहीं है, किन्तु सारभूत तत्त्व एव स्थिति का, आदर्श एव यथार्थ का, ज्ञान, प्रेम और सौन्दर्य का एक जीवित समष्टिरूप ऐक्य है। किन्तु जैसा कि हमने पहले भी कहा है, इसका वर्णन हम 'नेति नेति' के रूप में ही कर सकते हैं, यद्यपि स्वयं भी यह एक अभावात्मक अनिर्दिष्ट तत्त्व नहीं है।

१०

प्रज्ञा और अन्तर्दृष्टि

बुद्धि का लक्ष्य उस ऐक्यरूप वस्तु की खोज करना है जिसमें विषयी एव विषय दोनों एकसाथ समाविष्ट हों। तर्क एव व्यावहारिक जीवन दोनों का ही क्रियात्मक सिद्धान्त है कि इस प्रकार की एक ऐक्यरूप वस्तु है। उसके घटकों का पता लगाना दार्शनिक प्रयास का उद्देश्य है। किन्तु बुद्धि के अपने अन्दर उस पूर्ण को ग्रहण करने की योग्यता के अभाव के कारण यह प्रयास असफल रहकर हमें निराशा की ओर अग्रसर करता है। बुद्धि नाना प्रकार के प्रतीकों एव रूढ सिद्धान्तों, सम्प्रदायों और रूढिगत परम्पराओं के कारण परमसत्ता को ग्रहण करने के लिए अपने-आपमें अपर्याप्त है, "जिस तक न पहुँचकर वाणी और मन दोनों वापस लौट आते हैं (यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह)"^१। "दृष्टि वहाँ नहीं पहुँच सकती, न वाणी और न मन ही पहुँच पाते हैं। हम नहीं जानते। हम यह भी नहीं समझते कि कैसे कोई इसके विषय में शिक्षा दे सकता है।"^२ परमसत्ता को इस प्रकार के प्रमेय पदार्थ के रूप में भी नहीं उपस्थित किया जा सकता कि बुद्धि उसे ग्रहण कर सके। "वह उसे कैसे जाने जिसकी शक्ति से वह सबको जानता है? हे प्रिय! वह अपने-आपको, जो ज्ञाता है, कैसे जान सके।"^३ विषयी का विषय के रूप में ज्ञान करना असम्भव है। यह "देखा नहीं जाता किन्तु देखनेवाला है, सुना नहीं जाता किन्तु सुननेवाला है, प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष ज्ञान करनेवाला है, अज्ञात है किन्तु जाननेवाला है।"^४ आत्मा का अभाव केवल इसीलिए कि वह प्रमेय नहीं बन सकता, नहीं कहा जा सकता। यद्यपि मानव की बौद्धिक योग्यता इसे प्रत्यक्षरूप से नहीं जान सकती तो भी उन सबकी सत्ता ही न होती यदि आत्मा की सत्ता न होती।^५ "वह जिसका चिन्तन मानव के मन द्वारा नहीं हो सकता किन्तु जिसकी प्रेरणा से ही मन के अन्दर चिन्तन करने की शक्ति आती है केवल उसीको ब्रह्म करके जानो।"^६ बुद्धि चूक देश, काल, कारण और शक्ति आदि के विभागों की सीमा के अन्दर रहकर कार्य करती है,

१. तैत्तिरीय, २. ४।

२. केन, २. ३, मुण्डक, २. १; देखिए कठ, १. ३, १०।

३. बृहदारण्यक, २. ४, १३, और भी देखिए ३. ४, २।

४. बृहदारण्यक ३. ७, २३, देखिए ३. ८, ११।

५. दण्डि, बृहदारण्यक, ३. ८, ११, २. ४, १४; ४. ५, १५।

६. केनोपनिषद्।

इसलिए हम, गतिरूप एव अस्तित्वाभास में साकार ज्ञान देने हैं। या तो हम प्राणि-कारण की कल्पना करके चलें, और उस अस्तित्वा में कारणकायभाव व्यापक सिद्धांत नहीं रह सकता अथवा हमें व्यापक सौन्दर्य वहाँ ठहरने की जगह नहीं मिलेगी। इस जटिल समस्या का समाधान केवल बुद्धि द्वारा नहीं हो सकता। जहाँ परम की जानने के प्रश्न उठेंगे, बुद्धि अपने का वह साधनहीन और कोरा पाएगी यह उसे स्वीकार करना ही होगा। देवता इन्द्र के अन्दर हैं, इन्द्र पिता ईश्वर के अन्दर है और पिता ईश्वर ब्रह्मा में है किन्तु ब्रह्मा किसके अन्दर है? भवयानत्रय उत्तर देते हैं भव प्रागे अधिक प्रश्न मत कीजिए। 'हमारे बौद्धिक विभाग केवल इन्द्रियगम्य भौतिक जगत की 'याम्या दे' काल और कारणों से आरम्भ प्राकृतियों के रूप में कर सकते हैं किन्तु यथापसत्ता इन सबसे परे है। दे' की यह अपने अन्दर धारण करती है किन्तु स्वयं दे' की सीमा में बद्ध नहीं काल की अपने अन्दर धारण करते हुए भी स्वयं काल की सीमा में बद्ध नहीं यह काल से ऊपर है। प्रकृति की कारण काय के नियम से बद्ध व्यवस्था को अपने अन्दर धारण करती अवश्य है किन्तु यह स्वयं काय-कारण नियम से अधीन नहीं है। स्वयं सत्स्वरूप ब्रह्म काल दे' एव कारण से सबथा स्वतन्त्र है। उपनिषद् में इसकी काल से स्वतन्त्रता का प्रतिपादन कुछ असंस्कृत ढंग से किया गया है। ब्रह्म को सर्वोपरि सत्-व्यापक, अनन्त रूप में महान और अनन्त रूप में लघु कहा गया है। 'हे मार्गों वह जो अतर्कित से ऊपर है और वह जो पृथ्वी के भी नीचे है वह जिस मनुष्य भूत वर्तमान और भविष्य कहते हैं, उस सबकी रचना अन्दर और बाहर दे' के अन्तर्गत है। किन्तु फिर इस दे' की रचना भीतर और बाहर किसके अन्दर हुई? हे मार्गों! सत्य के अन्दर इस अविनाशी के अन्दर सब दे' अन्दर और बाहर गुंथा हुआ है। 'ब्रह्म का वर्णन किया गया है कि वह काल की भर्मा से स्वतन्त्र है अर्थात् वह नित्य है जिसका न आदि है न अन्त है अथवा एक तात्कालिक अवधि है जिसे एक नियमित काल-व्यवधान की आवश्यकता नहीं है। वह भूत और भविष्य के विचार से मुक्त है।' और सबका प्रभु है। जितने धरणों में काल लोटता रहता है। 'कारण-सम्बन्धी सम्बन्धों से सबथा स्वतन्त्रता पर बल देते समय ब्रह्म का एक अचल सत्ता के रूप में निरूपण किया गया है जो प्रादुर्भाव होने के समस्त नियमों से पूरा स्वतन्त्र है क्योंकि कारणकायभाव का 'व्यापक नियम वही लागू होता है। ब्रह्म की कारणकायभावामक सम्बन्धों से स्वतन्त्रता होने की इस प्रकार की स्थापना से ब्रह्म की नितात स्वयंसत्ता के भाव एव उसकी अपरिवर्तनीय सहिष्णुता का समर्थन होता है और इससे अनेक प्रकार की मिथ्या धारणाएँ उत्पन्न होती हैं। ससार में जितने भी परिवर्तन होते हैं कारणकायभाव के नियम की ही वजह से होते हैं। किन्तु ब्रह्म इस नियम के अधीन नहीं है। ब्रह्म के अन्दर कोई परिवर्तन नहीं होता यद्यपि कुछ परिवर्तन उसके अन्तर्गत हैं। दूसरा कोई उससे बाहर नहीं है और न ही उससे भिन्न प्रकृति है। ब्रह्म के

१ इन्द्रायक ३ ६ १।

२ इन्द्रायक ३ ८ ७ और भी देखें ४ २ ४ ज्ञानेय ३ १४ १ और = २४, ७।

३ कठ उपनिषद् २ १४।

४ इन्द्रायक ४ ४ १५।

५ ४ ५, १६, १७।

अन्दर सब प्रकार के द्वैतभाव को मिटा देना है। ममस्त देजगत मामोप्य, कालजनित पूर्वा-पर-क्रम एव सम्बन्धों की परस्पर-निर्भरता उसके आश्रित है। इन गम्भीर दार्शनिक सश्लेषण की प्राप्ति हमें नहीं हो सकती, जब तक कि हम बुद्धि के क्षेत्र में ही अटके रहते हैं। उपनिषदों का कभी-कभी दावा है कि विचार के द्वारा हमें उम परमसत्ता का अपूर्ण एव आंशिक चित्र ही मिलता है, अन्य समयों में वे यहां तक दावा करती हैं कि विचार के द्वारा व्यवस्थित ढंग में हम यथार्थमत्ता तक पहुंच ही नहीं सकते। क्योंकि विचार (बुद्धि) सम्बन्धों के ऊपर आश्रित है और इसलिए वह सम्बन्धविहीन परमसत्ता को ग्रहण नहीं कर सकता। किन्तु इस पृथ्वी पर ऐसा एक भी पदार्थ नहीं है जो देश एव काल में अवस्थित होकर उम परमसत्ता को अभिव्यक्त न करता हो। कोई भी ज्ञान नितान्त अमत्य नहीं है, यद्यपि नितान्त मत्य भी कोई ज्ञान नहीं है। एक मुख्यवस्थित सपूर्ण सत्ता का भाव सत्य के अत्यधिक निकट है यद्यपि यह भी पूर्णरूप में सत्य नहीं है क्योंकि इसका स्वरूप सापेक्ष जो है। यह परमसत्ता का सबसे उच्च स्वरूप है जहां तक मानवीय मस्तिष्क की पहुंच हो सकती है। केवल समझ लेने के भाव से भी बुद्धि, जिसे कि काल, देश एव कारण रूपी परिमित विभागों की सहायता से कार्य करना पड़ता है, अपर्याप्त है। तर्क भी असफल रहता है, यद्यपि यह हमें समझने की कोटि में आगे प्रवर्धित ले जाता है। यह हमें यथार्थ-मत्ता को प्राप्त नहीं करा सकता, जो विचारमात्र नहीं किन्तु आत्मस्वरूप है। परमसत्ता न मत्य है और न मिथ्या है। हमारे अगने निष्कर्ष उम परमसत्ता के विषय में सत्य अथवा मिथ्या हो सकते हैं क्योंकि वे विचार और परमसत्ता के मध्य विद्यमान द्वैत का संकेत करते हैं। यदि हम उस परमसत्ता तक पहुंचना चाहते हैं जहां मनुष्य का अस्तित्व और दैवीय सत्ता मिलकर एकाकार हो जाते हैं तो उसके लिए हमें विचार से दूर जाना होगा, विरोधी मतों के परस्पर संघर्ष से भी दूर, और ऐसे सत्याभासों से भी दूर जो हमारे सामने उपस्थित होते हैं जब हम अमूर्त एव केवल भावात्मक विचार के सीमित विभागों द्वारा अपना कार्य सम्पादन करते हैं। केवल उसी अवस्था में जबकि विचार पूर्णता को प्राप्त होता है, हम अन्तर्दृष्टि द्वारा परमसत्ता की झलक को ग्रहण कर सकते हैं। सत्सार-भर के सब ब्रह्मसाक्षात्कारवादियों ने इस सत्य के ऊपर बल दिया है। पास्कल ने ईश्वर की अज्ञेयता का विस्तार से निरूपण किया है। और बोस्युएट हमें आशा दिलाते हुए कहता है कि पथविच्युतियों में भी हमें निराश न होना चाहिए, प्रत्युत विध्वाम के साथ उन सबको एक प्रकार की स्वर्ण-शृङ्खलाओं के समान समझना चाहिए जो मरणधर्मा मनुष्य की दृष्टि से परे ईश्वर के राजमहामन पर जाकर मिल जाती हैं।

उपनिषदों के अनुसार एक उच्चतर शक्ति है जो हमें इस केन्द्रीय आध्यात्मिक सत्ता को ग्रहण करने योग्य बनाती है। आत्मिक विषयों का विवेचन आध्यात्मिक दृष्टि से ही होना चाहिए। योग की प्रक्रिया एक क्रियात्मक अनुशासन है जो इसकी प्राप्ति के मार्ग की ओर निर्देश करती है। मनुष्य के अन्दर दैवीय अन्तर्दृष्टि की योग्यता है, जिसे यौगिक अन्तर्दृष्टि कहते हैं, जिसके द्वारा वह बुद्धिगत भेदों से ऊपर उठकर तर्क की पहली को बुझा लेता है। विशिष्ट आत्माएँ विचार के उच्च शिखर तक पहुंचकर आभ्यन्तर निरीक्षण द्वारा परमार्थसत्ता को पा लेती हैं। इस आध्यात्मिक सिद्धि के द्वारा "अवध-"

गोचर नहीं था वह श्रवणगोचर हो जाता है जो अग्रयण था वह प्रयण हो जाता है और जो अग्रान्न था वह पानवाणि म आ जाता है। 'जिग क्षण हम नक स उपर उत्तर धामिक जावन व्यतीत करना प्रारम्भ करते हैं बुद्धि का सब समस्याएँ स्वयं अपने समाधान प्राप्त म कर लेती हैं। स्मीलिए उपनिषद् हम आत्मा दती है कि हम बुद्धि एवं आत्मचिन्ता सम्बन्धी अपने गव को एक धार रखकर एक निगुन समान नवान एवं निरुपाधिक दृष्टिकोण से सब को प्राप्त करना चाहिए। ब्राह्मण को विद्या का छोड़कर एक बच की भाँति गुड चित्त बन जाना चाहिए। 'बिना पन्न एक छात्र बच का रूप धारण किए कोई मनुष्य ईश्वर के साथ म प्रवेश नहीं पा सकता। निरालस और गुडचना वह म के साथ का प्राप्त कर लेते हैं जिन्हें स्वयंश्रुति बुद्धि मिल नहीं कर सकती। बहुत गंगा (वाग्जान) के पीछे नहीं पड़ना चाहिए क्योंकि उम्भ व्यय म वाणी को श्रम करना पड़ता है।'

अध्ययन से आत्मा की प्राप्ति नहीं होती मघा से भी नहीं और पुनर्जा के बहुत अधिक ज्ञान स भानही। 'म योगी लोग आभ्यन्तर यानि के प्रकार के क्षणा म प्राप्त करते हैं। यह अध्यवहिन ज्ञान अथवा निरन्तर तात्कालिक अनुभूति है। योगी योगी म अनुभव म आत्मा अपने का सर्वोपरि रक्षा म सानिध्य म उपस्थित पानी है। यह अभिज्ञता चिन्तन और परममत्ता के मुख म मग्न हो जाती है। उन ममाप पहुँच कर यह अपने अस्तित्व का भी भूत होती है। म उचा आरंभ नहीं है और स्ववर्ण एकीके अंदर ही बिट है। म एक किसी पाप का डर नहीं होता किसी अन्याय का भय नहीं होता अतितु यह दुष्पद म ई वर का आशीर्वाद प्राप्त करती है। 'म प्रकार की आत्मा रिमक भलक हम एक प्रकार की वाग्जान एवं दुःख स मु क करके गति प्रदान करती है। आत्मा अपने हम उच्चपदारोपण म उसके साथ जिसका वह प्रदर्श कर रही है अपनी एकारमता का अनुभव करती है। 'सात्त्विक कहता है, 'श्रर क दर्शन म जो द्रष्टा है वह तक नहीं है किन्तु तक से बड़ा एक एक के रूप का अकारण है जिसकी धारणा तक को भी पट्ट म करनी पड़ती है और वह उस दर्शन का विषय है। वह जो उमरुमय अपने आपको देखता है जब वह देखता है अपने को एक सरल प्राणी के रूप म रखा और भी रूप म अपने साथ भी मग्न हो गया और अपने म कटुम्भ करेगा कि मैं भी तद्रूप हो गया हूँ। यदि धरतुत स्वभावे का द्रष्टा और य के मध्य विवेचन करना सम्भव हो के और हृदयपूर्वक यह निश्चित रूप स न कहा जा के कि दोनों एक ही हैं तो हम यह भी न कहना चाहिए कि वह देखता है कि वह जिस देखा बटो हो जाएगा। 'ह' वर स मृत् त है और उसके साथ एकाकार है जिस प्रकार दो समवेदिक दृष्ट होत हैं। जब व एक दूसरे के अंदर

१ दान्तेय ६ १३ और आ दास्य उद्धारयक २ ४ ५।

२ मुण्डक ३ १ ८।

३ उद्धारयक ३ ५ १। उद्गमन म अपने म अन्तर को उद्गमन म १५ ६ ६ ५ २ ५ २ मूलर 'सत्ता कटवाद इस प्रकार कर। है अ दर्शन का समुचित क 'र एक आद्वय का दर्शन शक्ति का आशय लेना चाहिए। 'रवा आधार का दर्शन म दर्शन पर दर्शन इस दर्शन के अध्ययन पर है। 'तत्माद् आद्वय' पाश्चिंत्य निर्वचनान्तेन तिष्ठति।

४ उद्धारयक ४ ४ २१।

५ कठोपनिषद् २ २८।

समाविष्ट होते हैं तो एक है और अलग किए जाने पर ही वे दो भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हैं।^१ मानवीय मानस की सब महत्त्वाकांक्षाएँ, इसकी बौद्धिक भाग्य, इसकी मनोभाव-सम्बन्धी आकांक्षाएँ एवं सकलरूप आदर्श ये सब वहाँ चरितार्थ हो जाते हैं। मनुष्य के पुरुषार्थ का यह सर्वोपरि लक्ष्य है, अर्थात् वैयक्तिक जीवन की समाप्ति। “यह उसकी परमगति है, यह उसकी परमसम्पत्ति है, यह उसका परमलोक है, और यह उसका परम-आनन्द है।”^२ एक स्तर पर यह प्रत्यक्ष अनुभव के ही समान है, किन्तु अन्य प्रत्यक्षज्ञान से इसका इतना भेद है कि यह विषयगत प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है जिसकी यथार्थता को अन्य लोग परख सकें। अनुमानजन्य ज्ञान की भाँति इसे अन्यो को नहीं दिया जा सकता। इसकी औपचारिकरूप से व्याख्या करना असम्भव है। यौगिक अन्तर्दृष्टि मूकरूप अव्यक्त है (जिसे वाणी द्वारा प्रकाशित नहीं किया जा सकता)। जिस प्रकार एक जन्मान्व को हम इन्द्रधनुष की सुन्दरता नहीं समझा सकते, न ही सूर्यास्त, का सौन्दर्य समझ सकते हैं, ठीक उसी प्रकार एक ऐसे लौकिक व्यक्ति को जिसे योगसमाधि का अनुभव नहीं है, योगी के साक्षात्कार की व्याख्या करके नहीं समझाया जा सकता। यौगिक अनुभव का अन्तिम सन्देश यह है कि “ईश्वर ने यह मेरे मस्तिष्क में डाला और मैं इसे तुम्हारे मस्तिष्क में नहीं डाल सकता।” केवल इसी कारण कि इस अनुभव को दूसरे को नहीं दिया जा सकता, इसका प्रामाण्य ज्ञान के अन्यान्य प्रकारों से न्यून नहीं हो जाता। हम इस अनुभव का वर्णन केवल रूपक अलंकारों द्वारा ही कर सकते हैं, क्योंकि वह हमें चौंधिया देनेवाला एवं मूक बना देनेवाला है। इस अनिर्वचनीय का पूरा-पूरा विवरण नहीं दिया जा सकता। राजा वाष्कलि ने जब बाह्य से कहा कि वह ब्रह्म के स्वरूप की व्याख्या करे तो वह मौन रहा। जब राजा ने अपने निवेदन को फिर दोहराया तो उस महात्मा ने उत्तर दिया, “मैं तुम्हें इसे बतलाता हूँ किन्तु तुम इसे समझते नहीं, ‘शान्तोऽयमात्मा’ यह आत्मा शान्ति का स्वरूप है, निश्चल।”^३ बुद्धि द्वारा प्रस्तुत किसी भी परिभाषा के लिए हम उत्तर में केवल यही कहेंगे कि यह ठीक नहीं है, यह उपयुक्त नहीं है।^४ नकारात्मक परिभाषाएँ प्रकट करती हैं कि किस प्रकार सकारात्मक गुण, जो हमें ज्ञात है, उच्चतम सत्ता के विषय में अपर्याप्त ठहरते हैं। “उसको मापना कठिन है जिसका गौरव वस्तुतः महान है।”^५ ब्रह्म के साथ परस्पर-विरोधी गुणों का प्रयोग यह प्रकट करता है कि जब तक हम बुद्धि से सम्बन्धित तर्कशास्त्र का प्रयोग करते हैं, हम नकारात्मक भावों का प्रयोग करने के लिए विवश होते हैं यद्यपि ब्रह्म का साक्षात् जब अन्तर्दृष्टि द्वारा होता है तो कितने ही सकारात्मक लक्षण अभिव्यक्त होते हैं। “यह सूक्ष्म से भी सूक्ष्मतर है, महत् से भी महत्तर है।”^६ “यह गति

१ इंग्रे : ‘प्लाटिनस’, खण्ड २ - पृष्ठ १४०।

२. “एषास्य परमा गतिः, एषास्य परमा सम्पत्, एषोऽस्य परमो लोकः, एषोऽस्य परम आनन्दः।” (बृहदारण्यक, ४. ३. ३२)।

३. शांकर भाष्य, ३ - २, १७।

४. देखें बृहदारण्यक, ३. ६, २६, ४. ७, ४. ४, २७, ४. ५, १५, ७. ३, ६, कठ, ३ : १५; प्रश्न. ४ : १०; छान्दोग्य, ७. २४, १; मुण्डक, १ : १, ७; २ : १, २; ३ : १, ७-८।

५. यजुर्वेद।

६. श्वेताश्वतर, ३. २०, केन १. ३।

करता है यह गति नही भी करता यह दूर भी है और गन्ता भी है, यह इन सबक से अनिविच्छिन्न है और स्वयं सत्य वास्तव भी है। 'अनन्य प्रतीति होनेवाली ये परिभाषाएँ विचार वा किन्ना समझ्यमानता की लक्षण बताती हैं।

प्रत्येक प्रकार का आनुभविक ज्ञान में परममत्ता का मन्त्र मिलता है क्योंकि ज्ञान का प्रथम भौतिक स्वरूप उस परममत्ता का ऊपर आश्रित है यद्यपि कोई भी पदार्थ पूर्णरूप में उगता अभिव्यक्ति नहीं करता। इस प्रकार वे लोग जो समझते हैं कि वे परमात्मा का ज्ञान जानते उसे जानते हैं यद्यपि अपूर्णरूप में और वे लोग जो समझते हैं कि वे परममत्ता का जानते हैं उसे जानते ही नहीं जानते। यह एक प्रकार का आधा ज्ञान और आधा अज्ञान है। वह उपनिषद् में कहा है 'वह उन लोगों के लिए अज्ञात है जो जानते हैं और उन के लिए ज्ञान है जो नहीं जानते।' उपनिषद् का अभिप्राय यह नहीं है कि बुद्धि एक अनुसंधान प्रयत्नक है। बुद्धि द्वारा प्राप्त यथार्थसत्ता का विवरण प्रमाण नहीं है। बुद्धि वही अवस्था होती है जहाँ यह उक्त सत्ता को उसके पूर्णरूप में प्रत्यक्ष करने का प्रयत्न करती है। अथ प्रत्येक स्थान पर उस सफलता प्राप्त होती है। बुद्धि जिन वस्तु की अवधारणा करता है वह मिथ्या नहीं है यद्यपि वह परमरूप से यथार्थ गत नहीं है। कारण और कार्य में पदार्थ और उसके गुण में पाप और पुण्य में सत्य एवं भ्रान्ति में विषय और विषय में आत्म्याभास प्रतीत होते हैं वे मनुष्य की परस्पर सम्बद्ध परिभाषाओं का पृथक् पृथक् करके दखन की प्रवृत्ति के कारण हैं। किन्तु की आत्म एवं अनात्म सम्बन्धों जिन समस्या काट के सत्याभास ह्यूपम का घटनाओं का नियमावली बाध विराजित करने के अन्तर्गत विस्तार—इन सबका समाधान हो जा सकता है यदि हम उस दान को स्वीकार कर लें कि परस्पर विरोधी अवयव परस्पर एक दूसरे का पूर्ण अंग हैं जिन सबका आधार एक ही सामान्य सत्त्व है। बुद्धि का निषेध की आवश्यकता नहीं किन्तु उमकी अनुभूति की आवश्यकता है। अन्तरदृष्टि के ऊपर जिस दान पद्धति का आधार है जरूरी नहीं कि वह तब तक बुद्धि का विपरीत ही हो। जहाँ बुद्धि का प्रयोग सम्भव नहीं है उस अवधारण्य स्थान में अन्तरदृष्टि प्रकाश डाल सकती है। योगिक अन्तरदृष्टि से प्राप्त निष्कर्षों को तात्त्विक विश्लेषण के अधीन करने की आवश्यकता है। और कबन कभी प्रक्रिया ऐसी है कि परस्पर संशोधन एवं पूर्ति के द्वारा प्रत्येक ध्येय आत्मिक एवं मनुष्यिक जीवन बिना सकता है। यदि अन्तरदृष्टि की मन्त्रयन्त्रा नहीं जाय तो बुद्धि द्वारा प्राप्त किए गए निष्कर्ष नीरस निस्सार अधूरे एवं आशंकित ही रहेंगे दूसरी ओर नैतिक अन्तरदृष्टि का निष्कर्ष विचारशून्य सूक्ष्म अवधारणा बन एवं अस्पष्ट प्रतीत होवे जब तक कि वह बुद्धि का समर्थन प्राप्त न हो। बुद्धि के आशंकित की प्राप्ति अन्तरदृष्टि के अनुभव द्वारा होती है क्योंकि सर्वोपरि परब्रह्म के अन्दर समस्त विरोधी विषयों का समावेश हो जाता है। केवल वैज्ञानिक ज्ञान और अन्तरदृष्टि के अनुभव का साहचर्य से ही हमारे यथार्थ अन्तर्ज्ञान को बौद्ध हो सकती है। अर्थात् तक हम इस क्षण में सहायता नहीं कर सकते। यदि हम बुद्धि द्वारा दी गई अन्तिम

व्यवस्था से ही सन्तोष करे तो उस अवस्था में बहुत्व एवं व्यक्तियों के रवानन्द्य को ही दर्शनशास्त्र का अन्तिम निर्णय समझना होगा। प्रतिद्वन्द्विता एवं सघर्ष विश्व का अन्तिम लक्ष्य होगा। अमूर्त भावात्मक बुद्धि हमें मिथ्या दर्शन एवं अनुचित नैतिक मान्यताओं की ओर ले जाएगी। इस प्रकार के ज्ञान में तन्त्र आवृत्त रहेगा।^१ एकदम विन्नन में न जाने की स्थिति सम्भवतः इस प्रकार के बुद्धिवाद में अधिक उत्तम है। “वे सब जो उग्र वस्तु की उपामना करते हैं जो अविद्या हैं, प्रगाढ अन्धकार में प्रविष्ट होते हैं; और वे जो विद्या की उपामना करते हैं वे उससे भी प्रगाढतर अन्धकार में प्रवृत्त होते हैं।” बुद्धि द्वारा प्राप्त विधिधृता का ज्ञान, जिसके साथ आत्मदर्शन नहीं है, मिथ्या विश्वास अथवा अज्ञान से भी अधिक बुरा है। जीवन एवं तर्क की अमगतियों एवं अन्तर्विरोधों को उन्मूलन द्वारा वर्णित ब्रह्मा के अन्दर समवेत करना ही होगा।

जो मुझे एकदम नहीं गिनते उनकी गणना भ्रान्तिपूर्ण है;
जब मेरा ध्यान करते हैं तो उनकी उड़ान सम्भव हो सकती है
क्योंकि मैं ही पक्ष हूँ जिनके सहारे वे उड़ सकते हैं,
मुशयकर्ता भी मैं हूँ और सशय भी मैं ही हूँ।

वह एक ही एकमात्र नित्य आत्मा है जो इस संसार की नानाविध सम्पत्ति को उसके सब मनोवेगों, असंगत विरोधाभासों, भक्तिपूर्ण भावों, सत्यों एवं अमगतियों के रहते हुए भी अभिव्यक्त करता है, अपने अन्दर ग्रहण करता है, एकीभूत करता है, और उसका सुखोपभोग भी करता है। दुर्बलात्मा व्यक्ति इस सर्वात्मरूप यथार्थसत्ता से अनभिज्ञ होने के कारण बौद्धिक, सौन्दर्य-सम्बन्धी एवं नैतिक सघर्ष में क्लान्त एवं निरगम हो जाते हैं। किन्तु उन्हें इस सत्य से उत्साहवर्धक प्रेरणा लेनी चाहिए कि सामजस्य का सुखानुभव परस्पर-विरोधी अवयवों के सघर्ष के अन्दर से ही उत्पन्न होता है। प्रतीयमान अन्तर्विरोध आत्मिक जीवन से सम्बद्ध है। वही एकमात्र सत्ता जीवन और विचारधारा के समस्त विरोधों में अपने अस्तित्व को अभिव्यक्त करती है, जो ह्यूम की जटिल समस्याएँ, काट की समस्याएँ एवं प्रत्यक्षवाद के अन्तर्द्वन्द्व और मिथ्या-परिकल्पना की रूढ़ियाँ हैं।

तर्क की अपेक्षा अन्तर्दृष्टि पर, एवं विज्ञान की अपेक्षा आनन्द पर अधिक बल देने के कारण उपनिषदें अद्वैतवाद की समर्थक प्रतीत होती हैं, जिसका वर्णन हम अपनी प्रस्तावना में कर आए हैं। जब तक हम तर्कसंगत विचारों को लेकर यथार्थसत्ता के ऊपरी पृष्ठ पर ही स्पर्श करते रहेंगे, हम आत्मा की गहराई में नहीं पहुँच सकेंगे। आनन्द के अन्दर मनुष्य को यथार्थसत्ता का सबसे अधिक और अगाधतम स्वरूप उपलब्ध होता है। मानवीय अनुभव द्वारा जिस गहराई का अभी तक अनुसन्धान नहीं हो सका, अर्थात् आनन्दमय, उसीके अन्दर यथार्थसत्ता की मामूली निविष्ट है। तर्कपद्धतियाँ जीवन रूपी प्रचुर मूल्यवान् खान की गहराई में नीचे उतरने की उपेक्षा करती हैं। जो कुछ विज्ञान का विषय हो गया वह अयथार्थ है यद्यपि इसका भूकाव व्यापक एवं पदार्थनिष्ठ होने की ओर

१ “मेनया पिद्धित” (अर्थात्, जो बुद्धि के आवरण से प्रत्यक्ष नहीं होता), तैत्तिरीय उपनिषद्।

२. बुद्धिद्वारायक उपनिषद्, ४ ४-१०, देखें ईशोपनिषद्, अध्याय ६।

है। आर यथाय म आत्मनिष्ठ व है जो किसी प्रकार की धारणा एवं विभाग व रूप में नहीं परिणत हो गया है। ज्ञान द्वारा हम त्रिम सुन्दरस्थित पूर्ण तत्त्व पहुँचते हैं उसमें प्रज्ञा व माय अभिन्नता पर मात्र सगुण पक्का हो जाती है। अन्तरदृष्टि भी उमा अभिप्रता (मायु-२) का ज्ञान है। हम अभिन्नता व ज्ञान का प्राप्ति के लिए प्रयत्न करने में हम पहले ऊपर ऊपर में हम नानाविध भोगों में विभक्त करने हैं और फिर उनका मिना कर एवं विषय पद्धति द्वारा अभिन्नता तक पहुँचते हैं। किन्तु त्रिम यथायता को हमने एवं बार भिन्न भिन्न भागों में विभक्त कर लिया उस फिर सगुण तक द्वारा एकरूप को नहीं प्राप्त कराया जा सकता। जसा कि हम अनेक बार कह चुके हैं तब का एक बार का ही प्रयोग असम्भव गता का पद्धति विषय में परिणत कर देने के लिए पर्याप्त है।

११

सृष्टि रचना

ऊपर लिए गए चारों प्रश्नों के स्वरूप सम्बन्धी विवरण में यह स्पष्ट है कि उपनिषद् ज्ञानिकवादी एवं जब (प्राणवृत्ति) वादियों के विकास के सिद्धांत से सन्तुष्ट नहीं हैं। भौतिक प्रकृति तब तक जागृत एवं चेतना के रूप में विकसित नहीं हो सकती जब तक कि तद्विषयक सामर्थ्य उनके अपने स्वरूप के अन्तर्निहित न हो। बाह्य वातावरण के किन्तु भी प्रयापन क्या न हो व भूतों के सघातमात्र प्रकृति के अन्दर से जीवन को उत्पन्न करना संभव नहीं। ज्ञान व विकास का अन्तिम परिणाम नहीं हो सकता जब तक कि प्रारम्भ में ज्ञान की विद्यमानता स्वीकार नहीं जाए। परिणामी किसी न किसी अवस्था में चाहे वह अप्रकाशित अवस्था में ही क्यों न हो बराबर उपस्थित रहता है। ससार का प्रत्येक पक्ष अपने अपने उपादान एवं अन्तिमरूप के सभ्यता को धारण किए रहता है। एक पक्ष के अन्तर्गत कुछ उपलक्षित होता है वह उनके पिता के कारण है और जो कुछ पिता के अन्तर्गत है वह पुत्र के अन्तर्गत भी प्रकट होता है। ^१ ससार की प्रत्येक वस्तु केवल व्यक्तिगत रूप में मनुष्य जीवों के तत्त्वरूप से स्वयं यथायसत्ता का स्वरूप है। विकास से तात्पर्य वस्तुओं की अन्तर्गत क्षमताओं की अभिवृद्धि है जो बाह्य वृत्तियों के हट जाने से प्रकट हो जाता है। दार्शनिक दृष्टिकोण से हम सामाजिक उदाहरणों में विकास की भिन्न भिन्न शक्तियों का जन्म करने हैं। दार्शनिक का लक्ष्य उनके अन्तर्गत एकरूप का दर्शना है। ससार का गणनावस्था का आधार वही एक आधार है। निरालं यह निरालं ज्ञान का आकाश में न जाता तो कौन जागृत धारण कर सकता था या स्थान ले सकता था? ^२ सूर्य ठीक समय पर उगता है नक्षत्रगण अपनी कक्षा में घूमते हैं और सब पक्ष अपने अपनी व्यवस्था में स्थित हैं और अपने कर्तव्यों में मूर्च्छित नहीं होने उगी निरालं आत्मा की सत्ता के कारण जो कभी ऊपता नहीं न कभी साता है जो मरना सा हीर से विद्यमान है। सब पदार्थ उनकी ज्योति से ज्योतिष्मान हैं उमाकी ज्योति से यह सब विश्व प्रकाशित है। ^३

१ शतरेय ब्राह्मण २ १८, १।

२ सैत्तिरीय उपनिषद् ब्रह्मा २।

३ सुण्डक २ २, १।

आनन्द ही हमारा का आदि एव अन्त है, कार्य भी है कारण भी है, विश्व का मूल है और लक्ष्यस्थान भी है।^१ निमित्त कारण और अन्तिम कारण दोनों एक हैं। प्रकृति, जिसमें विकास की प्रक्रिया का प्रारम्भ होता है, एक स्वतन्त्र नत्ता नहीं है। उसने अपने अन्दर उत्त्वनर आनन्द को छिपा रखा है। क्रमिक उत्पत्ति में सम्भाव्य कारण से वास्तविक कारण की ओर सक्रमण होता है। प्रकृति के अन्दर जीवन की अपेक्षा स्थितिशक्ति अधिक है, अस्तित्व के क्रमवद्ध नमूनों के अन्दर नवने पीछे आनेवाले अधिकतर विकसित और आकृतिरूप हैं, जबकि पहले वाले अधिकतर कार्यधम किन्तु आकृतिविहीन होते हैं। अरस्तू के जब्दों में पूर्वतर प्रकृति है और पीछे की आकृति है। प्रकृति निष्क्रिय तत्त्व है जिसको गति ने निविष्ट करने की अथवा ज्ञान के नाश संपृक्त होने की आवश्यकता होती है। तर्कशास्त्र के वर्णन के अनुसार ईश्वर प्रकृति का निरीक्षक है, जो इसमें गति देता है। यह ईश्वर प्रज्ञान है, अर्थात् अनादिकाल से क्रियाशील आत्मचेतनबुद्धिरूप है।^२ परिवर्तन के समस्त नामाज्य की जिम्मेदारी उसीके ऊपर है। उपनिषदों में पूर्व से विद्यमान प्रकृति को बनाकर उसमें न सृष्टि की रचना करनेवाले एक सर्वशक्तिमान कारीगर को स्वीकार करने में मकोच अनुभव करती हैं। यदि प्रकृति ईश्वर से बाह्य है, भले ही हम उस प्रकृति को केवल स्थितिशक्ति के रूप में ही स्वीकार करें, तो हम द्वैतवाद से नहीं बच सकते, क्योंकि ईश्वर प्रकृति के विरोधी स्वभाव वाला रहेगा। इस प्रकार का द्वैतभाव अरस्तू के दर्शनशास्त्र का एक विविष्ट लक्षण है, जिसमें उन्होंने एक सर्वप्रथम गति देनेवाले को एव सर्वप्रथम प्रकृति को स्वीकार किया है। उपनिषदों के अनुसार आकृति एव प्रकृति दोनों सतत क्रियाशील चेतना और निष्क्रिय अचेतना एक ही अद्वितीय यथार्थसत्ता के स्वरूप हैं। प्रकृति स्वयं एक देवता है।^३ इसकी प्रथम आकृतियाँ अर्थात् अग्नि, जल और भूमि भी दैवीय समझी जाती हैं, क्योंकि उन सबमें एक आत्मा के द्वारा ही चैतन्य आता है। सास्य-प्रतिपादित द्वैतवाद उपनिषदों को रुचिकर नहीं है। सर्वातिशायी यथार्थसत्ता आधार अथवा व्याख्या है उस सर्व की जो आत्मा एव प्रकृति के मध्य चलता है।^४ यह समझा जाता है कि सारे ससार में एक ही सामान्य प्रयोजन काम करता है, और परिवर्तन की आधारभूमि भी एक समान है। उपनिषदों में अनेक अद्भुत और मिथ्या कल्पनाओं के द्वारा सृष्टिरचना का वर्णन करते हुए ससार के एकत्वरूपक सत्य निदान्त का प्रतिपादन करती हैं। ब्रह्म ही इस सृष्टि की एकमात्र व सम्पूर्ण व्याख्या है अर्थात् वही इस सृष्टि का उपादान एव कारण भी है। ससारके विभिन्न सत्त्व उस एक ही विकास-रूप रज्जु में गाड़ों के समान हैं, जिसका प्रकृति से प्रारम्भ होकर आनन्द में अन्त होता है।

“उसने अपने को अपने-आप में बनाया।”^५ “वह सृष्टि की रचना करता है और फिर उसमें प्रविष्ट होता है।”^६ एक देहधारी ईश्वर प्रजापति ने अकेले रहते-रहते ऊव-

१. मूल और तूल, ऐतरेय आरण्यक, २. १, ८, १।

२. ऐतरेय आरण्यक, १. ३, ३, ६।

३. छान्दोग्य उपनिषद्, ६. ८, ४-६।

४. प्रश्नोपनिषद्, १ : ३।

५. तैत्तिरीय उपनिषद्, और भी देखें, बृहदारण्यक, २. १, २०, मुण्डक, १ : १, ७, २. १, १।

६. बृहदारण्यक, ४. ७।

कर प्रत्येक पदार्थ को जो विद्यमान है अपन अन्दर से प्रादुर्भूत किया अथवा या कहना चाहिए कि उमन अपन का दो भाग म विभक्त किया पुरुष और स्त्री के रूप में ।^१ कहा- कहा शरीरधारी अथवा उत्पन्न मत्ता को इस रूप में दर्शाया गया है कि वह स्वयं एक भौतिक आधार से उद्भूत हुए । दूसरे अवसर पर पदार्थों के मौलिक तत्त्व का दर्शाया गया है कि वही अपन को सृष्टि के रूप में अभिव्यक्त करती है ।^२ आत्मा पदार्थों के अन्दर ठीक उसी प्रकार व्याप्त हो जाता है जम कि नमक पानी में घोला जाकर मारे पानी को प्राप्त कर लेता है । आत्मा से पदार्थ ठीक उसी प्रकार प्रादुर्भूत होते हैं कि जमकि प्रज्वलित अग्नि से चिनगारिया निकलती है अथवा जम मकड़ी के अन्दर से उनके द्वारा बुन गए जाने के साथ निकलते हैं अथवा जस वायुरी में ध्वनि निकलती है ।^३ जहा किसी वस्तु का प्रादभाव होन पर भी उमस उनके उद्भवम्यान पर कोई प्रभाव नहीं पता मने सिद्धांत को भी प्रस्तुत किया गया है । सूय से प्रकाश निकलता है फिर भी उमस सूय में कोई परिवर्तन नहा आता । यह उम परवर्ती मत्ता की युक्तायुक्त व्याख्या प्रतीत होती है जिसके अनुसार एक व्यक्ति केवल ब्रह्म का आभास अथवा अभिव्यक्ति ही है । मकड़ी द्वारा जाना बुने जान माना द्वारा बच्चे को जम देन और बाघ-यन्त्रा द्वारा स्वरा के निव-नने के सदृष्टान्त यह बतलाने के लिए हैं कि किस प्रकार कारण और फल का परस्पर सम्बन्ध अत्यंत घनिष्ठ है । ब्रह्म और जगत में परस्पर सात्त्विक का ही सम्बन्ध है जाम सब प्रतीक एवं मूल सम्पदा में प्राप्त होता है । बाह्य जगत कुछ भिन्न नहा है जाकि आत्मा के साथ-साथ भिन्नरूप में विद्यमान है । जता का परम आधार अर्थात् ब्रह्म और अन्य गम्य स्थिति अर्थात् जगत—परस्पर भिन्न नहीं हैं । इनका जगत का भाव बिना किसी अवशिष्टा के उम एकमात्र मत्ता ब्रह्म के अन्दर हा मन्त्रिबिष्ट मान उन में, स्वतंत्र विद्युत् हो जा सकता है । उपनिषद् का सिद्धान्त म विषय में निश्चित है कि ब्रह्म ही एकमात्र समस्त जगम उमन के जीवन का प्रादुर्भाव-स्थान है और वही एकमात्र सूरज है जो ममस्त बाह्य को एकमात्र एकत्व में आवद्ध किए हुए है । बाह्य एवं एकत्व की समस्या की याच्य करते समय उपनिषद् उपमाओं और प्रतीकों का ही आश्रय लेता है किन्तु का निश्चित उत्तर नहीं देता । ब्रह्म के ज्ञान के अभाव में अत्रिगम्य उमन का ब्रह्म के साथ किस प्रकार सम्बन्ध है म बारे में कोई एक सिद्धान्त स्थिर नहा कर सकत । ज्ञान परस्पर समन्वद्ध नहा हो सकत क्याकि जो कुछ भी विद्यमान है व म एक ही मत्ता है तो भी हम म नहा जानत कि जितन मूर्तरूप में वह एक है । प्रथम पहलू के विषय में कहा जाता है कि ब्रह्म हा जगत का निमित्त एवं उपादान कारण है जबकि दूसरे पहलू के विषय में यही कहा गया है कि हम हमके बारे में कुछ भी नहीं जानत । यह माथा

१ सूक्तारथक १ २ १४ । हमें चन दसा के 'यम और स्त्री' के सिद्धान्त में भी मम मरग सिद्धान्त मिलता है । अग्नि सृष्टि के पूर्व विस्तृत का भाव वही ले परस्पर विरोध के अन्तर्गत प्रमाण एवं मद्भवन मर दुष्ठा । दम सब प्राणियों में पुनर्वर्तन और दिन रात शक्ति है । इसका अनुना विपरीत उ के मजक साथ भी के लिए ।

२ भाग्य ३ ३६ ।

३ धर्मार्थ ७ २१ २ ६ २ १ वाररथक ४ ५ मुद्राभोजन २ ।

है, अथवा रहस्यमय है, अथवा अनिर्वचनीय, जैसा कि शंकर ने इसे कहा है। हम यह भी नहीं पूछ सकते कि किस प्रकार सम्बन्धविहीन ब्रह्म इस जगत् के साथ सम्बद्ध है। कल्पना की जाती है कि सम्बन्धों से जकड़ा हुआ जगत् किसी प्रकार भी ब्रह्म के स्वरूप को परिवर्तित नहीं कर सकता। दृश्यमान जगत् का विनाश किसी प्रकार का भी ह्रास ब्रह्म के अन्दर नहीं ला सकता। ब्रह्म सम्बन्धों पर आश्रित इस दृश्यमान जगत् से पृथक् भी रह सकता है और रहता भी है (जैसे कि प्रलयकाल में)। ब्रह्म की सत्ता के लिए जगत् कोई अनिवार्य घटक नहीं है। यदि ब्रह्म व जगत् दोनों को अपने अस्तित्व के लिए एक-दूसरे पर निर्भर माना जाएगा तो उससे ब्रह्ममेहीनता का आधान हो जाएगा और वह भी जगत् के समान काल एव प्रयोजन के अधीन होने के कारण जगत् के स्तर पर आ जाएगा। परमब्रह्म के जगत् के साथ सम्बन्ध की व्याख्या करने में असामर्थ्य प्रकट करने का अर्थ यह न लगाया जाना चाहिए कि परिमित शक्ति वाले मानव ने जो यह धारणा बनाई है कि इस भौतिक जगत् ने ब्रह्म के ऊपर एक प्रकार का परदा हम लोगों के लिए डाल रखा है जिससे हमें ब्रह्म का दर्शन नहीं होता—उस धारणा का इससे प्रत्याख्यान हो जाता है, क्योंकि यह धोपणा की जा चुकी है कि देश, काल और कारण से जकड़ा हुआ दृश्यमान जगत् ब्रह्म के अन्दर अपना अस्तित्व स्थिर रखता है। सम्बन्धों से जकड़े हुए इस जगत् में परमब्रह्म इतनी दूर तक उपस्थित है कि हम वाह्य जगत् और उसके मध्य के व्यवधान की दूरी को माप सकते हैं एव उन पदार्थों की श्रेणियों का मूल्यांकन भी कर सकते हैं। ब्रह्म जगत् के अन्दर है यद्यपि जगत्स्वरूप नहीं है। उपनिषदें इस प्रश्न का उत्तर सीधी तरह से नहीं देती। नानाविध विवरणों का समन्वय करने का जो एकमात्र उपाय है वह यही है कि हम ब्रह्म की परम स्वात्मपूर्णता को स्वीकार करें। ब्रह्म की परिपूर्णता उपलक्षित करती है कि समस्त लोक-अवस्थाएँ, एव पक्ष और भूत-काल, वर्तमानकाल एव भविष्यत्काल की सब अभिव्यक्तियाँ इस ब्रह्म के अन्दर इस प्रकार से यथार्थरूप में देखी जा सकती हैं कि बिना ब्रह्म के उनकी सत्ता कुछ नहीं है, यद्यपि वह स्वयं अन्य सब विद्यमान पदार्थों से स्वतन्त्र अपना अस्तित्व रखता है। यदि सही-मही जो दार्शनिक स्थिति है, अर्थात् ब्रह्म व जगत् के मध्य ठीक-ठीक क्या सम्बन्ध है, इसे हम नहीं जानते, और उसके अनुसार न चलकर हम उसके स्वरूप का वर्णन करने लगे तो यह कहना अधिक सत्य होगा कि जगत् सर्वोपरि परमब्रह्म का स्वयमयादित रूप है, अपेक्षा इसके कि हम जगत् को उसकी रचना करके मानें। क्योंकि परमब्रह्म द्वारा सृष्टि की रचना मानने का उपलक्षित अर्थ होगा कि परमब्रह्म जगत् की रचना के इतिहास में एक समय और एक स्थिति पर अकेला था। परमब्रह्म को जगद्रूपी कार्य का कालक्रम से पूर्ववर्ती कारण मानना ठीक नहीं है। जगत् का परमब्रह्म की अभिव्यक्ति के रूप में वर्णन करना अधिक उत्तम है। वस्तुतः कई स्थलों पर उपनिषदों ने स्पष्टरूप में कहा है कि यह जगत् परमब्रह्म का एक प्रकार से विकास है। प्रकृति स्वयस्कृति की एक प्रणाली अथवा अपने-आप विकसित होनेवाला स्वतन्त्र गामन है, क्योंकि यह ब्रह्म की शक्ति का संचार है। इस विकास के अन्दर पहला पड़ाव इन दो अवयवों—अर्थात् स्वयंचेतन ब्रह्म और भौतिक प्रकृति की निष्क्रिय कार्यक्षमता—के उदय होने में निष्पन्न होता है। ब्रह्म की आत्मनिर्भरता परमसत्य है और हम यह नहीं कह सकते कि ससार इसके साथ किस रूप

म सम्बन्धित है। यदि हम किसी न किमी समाधान अथवा व्याख्या के लिए आग्रह ही करें तो सबसे अधिक सन्तानात्मक व्याख्या जो हो सकती है यह है कि हम परममत्ता को एक प्रकार का भेद्यमपन्न एकता के रूप में ग्रहण कर सकते हैं। एक पूर्ण सक्रिय आत्मा के रूप में स्वीकार कर लें। इस प्रकार हम आत्मा एक अनात्मतक पहुँचते हैं जो एक दूसरे के ऊपर क्रिया प्रतिक्रिया करते हुए समस्त विश्व का विकास करते हैं।^१ निजाभिन्न्यक्ति को परमपदार्थ सत्ता का मार्गत्व है। क्रियाशीलता जीवन का नियम है। गति मत्ता के अन्तर निहित है। शक्तिरूप माया उस सत्ता के अन्तर समाहित कारण के रूप में अनात्मकाल में व्यक्तमान है।

उपनिषद् में वही भी ऐसा सुभाव नहीं पाया जाता कि यह समस्त परिवर्तना में युक्त मत्तार एक निराधार धर्मनाम है केवल अनात्मक प्रज्ञानमान है अथवा एक आत्मना का पुत्र है। उपनिषदों के कर्ताविद् और कविहृदय रचयिता बराबर उस प्राकृतिक जगत् के अन्तर जीवनयापन करते रहें और उहाँ इस जगत् से दूर भागने का कभी विचार नहीं किया। उपनिषदों की शिक्षा में वही भी यह नहीं है कि जीवन एक भयानक स्वप्न है और जगत् एक निजनामक भ्रम है। इसका विरोधी उनकी दृष्टि में इस सामान्य पूर्ण जगत् में जीवन को धड़कन और स्फुरण के अतिरिक्त ताल और तब के साथ सुन्दर जीवन के चिह्न वर्तमान हैं। यह जगत् ईश्वर का अपना ही अभिव्यक्त रूप है। यह सब

१ स्वर्गोप बाबू भास्करनाथ ने अपने 'प्रणवशब्द' नामक अनूद्धित ग्रन्थ में 'वागावधन-रचित कथाया जाता' उपनिषद् एक मन्त्रात्मक वाक्य 'मद् एतत्' में यह नहीं की उल्लेख प्रेमी का दार्शनिक पारदर्शक है। यह अथवा आत्मा स्वयं प्रकट ईश्वर है। एतत् प्रकृति अर्थात् अनात्म, को बना गया। इन दोनों के मध्य के सम्बन्ध को न अथवा निरूपण से कहा है। 'आत्मा अनात्म नहीं है। आत्मा शब्द में अ आत्मा का प्रतीक है 'उ अनात्म का और न होने के निषेध का प्रतीक है कि न तो ही एकता में मिलकर ओम्' में मिल गए हैं जो पृथक् हैं। अनात्म को अ के निरपेक्ष अन्तर्गत विचार के रूप में बना गया है। मे आत्मा अपने अनात्म स्वरूप में पृथक् होने के लिए स्वाकार करता है (नैसा दशनशब्द में कहा है भोग्यपदार्थ स्वयम्)। एतत् अनात्मिक द्वायामान है जबकि अन्तर्गत अनात्म है। यह दार्शनिक मुक्ति पथ है। किन्तु हमें व ईश्वर रखता आत्मा कि जिस वस्तु का निरपेक्ष किया गया है व एतत् (अनात्म) जो अह (अनात्म) की द्वायामान है नहीं है व कि एतत् एतत् (अनात्म) है ना अह में स्वयं भिन्न है। उन अनेक पदार्थों का ना अनात्म में अन्तर्गत और भिन्न है, निषेध है। अन्तर्गत अनात्मता के कारण ही यदि इस परिभाषा का प्रयोग युक्तियुक्त समझा जा सके हुए होगा। भारत में विचारधारा में यह प्रतीक 'ओम्' कई प्रकार के विषयों को 'यका' करता है। हर प्रकार के वस्तु का प्रतीक ओम् है यथा सत् अन्तर् और आन्तर्गत अनात्म अन्तर्गत और सृष्टि प्रकृत, अनात्म और परमात्मा सब रजस और तमस भूत वर्तमान एवं अभिन्न अन्तर्गत अनात्म अन्तर्गत और शिव का विचार एक ही संश्लेष र सत्ता न विविध पदार्थों पर बन देता है यिनमें अन्तर्गत तानों शक्तियाँ शक्ति हैं। परमेश्वर अपनी स्वयं द्वायामान के अन्तर्गत सृष्टि को रचना करता है अनात्म दार्शनिक भाषा में एक निरपेक्ष अन्तर्गत करता है। इस विषय में स्थिर करनेवाले ईश्वर का ही अन्तर्गत है। व ईश्वर दम्पत्य है, हमने विषय में भिन्नत्व करता है हमको धारण करता है और अपने सन्तान प्रकृति वाला होने में उससे सुम्पना करता है। व परमात्मा विष्णु है। वह फिर इस अपने सन्तान परम में आपस में लेता है क्योंकि वह स्वयं अविच्छिन्न है उस अन्तर्गत में वह शिव है। ये लोग तिनकी कल्पना में ये दोनों भिन्न भिन्न हैं तीन ईश्वरों प्रतिनिधियों का कल्पना करते हैं, तिनके तीन भिन्न भिन्न प्रकार के काव्य हैं।

दृश्यमान भिन्न-भिन्न आकृतियाँ उसने अपनी प्रसन्नता से निर्माण की हैं।^१ किन्तु एक प्रचलित मत ऐसा भी है जिसके अनुसार उपनिषदों के सिद्धान्त की अमूर्त एवं भावात्मक अद्वैतवाद के साथ समानता वर्णन की जाती है जो उस जगत् के सम्पूर्ण जीवन को मात्र एक खाली स्वप्न समझता है। किन्तु यदि हम अपने दैनिक जीवन के अनुभव को लेकर चने और उनका विवेचन करें तो हमें दो ही अवयव अन्त में जाकर मिलते हैं अर्थात् आत्मचेतन ईश्वर एवं अनिर्धारित प्रकृति। बौद्धिक दृष्टि से तो हमें उन दोनों के एक होने का निश्चय है। हमारी कठिनाई केवल उन दोनों के सामंजस्य दिखलाने में है, विषयी और विषय एक ओर, और उपनिषदों में स्पष्टरूप से जिसका व्याख्यान किया गया है वह ब्रह्म दूसरी ओर। यथार्थमत्ता एक ही है तो भी हमें दो मत्ताएँ प्रकट रूप में मिलती हैं। इसी द्वैत के कारण जगत् में कुल भिन्नता है। हमारे सामने एक खाली दीवार है। यदि दर्शनशास्त्र नाहमी और नेकनियत है तो उसे कहना पड़ेगा कि इन दोनों के बीच का सम्बन्ध अनिर्वचनीय है। एक ही मत्ता न मानूँ मैं कैसे दो में विभक्त हो जाती हूँ। उपस्थित परिस्थितियों में यही मत तर्कसम्मत प्रतीत होता है। “सीमावद्ध केन्द्रों के अन्दर परमसत्ता की अर्न्तहित रूप में विद्यमानता और सीमित केन्द्रों की परमसत्ता के अन्दर विद्यमानता—इसे मैंने मदा ही अव्याप्य समझा है—इसको समझना हमारी बुद्धि से परे है।”^२ उक्त दोनों के मध्य सम्बन्ध को उपनिषदों ने अनिर्वचनीय माना है और परवर्ती वेदान्त इसको माया के नाम से पुकारता है।

मन्तोपप्रद व्याख्या न कर सकने में कठिनाई इसलिए है कि मानवीय मानस अपूर्ण है और उसके प्रयोग में आनेवाले साधन—अर्थात् भेदक वर्ग—देश, काल और कारण अपर्याप्त भी हैं और परस्पर-विरोधी भी हैं। इस जगत् के वे पक्ष जो उन्हें मालूम हैं, आगिक हैं और यथार्थस्वरूप में सत्य नहीं हैं। उन्हें एक प्रकार से अलौकिक सत्ता की छाया कहा जा सकता है, किन्तु उस वास्तविक सत्ता के किसी प्रयोजन के वे नहीं हैं। हमारे अपने सीमित अनुभवों में जो भी पदार्थ आते हैं वे कहीं न कहीं जाकर भग्न हो जाते हैं और अमगत प्रतीत होते हैं। जब सब सीमित अनुभव मर्यादित और अपूर्ण हैं, उनकी अपूर्णता की भिन्न-भिन्न श्रेणियाँ हैं, तो उन सबको एक ही स्तर पर रख देना उचित न होगा, न उन सबको एक समान यथार्थ अथवा असत्य ही मानना उचित होगा। माया का सिद्धान्त सीमित पदार्थों के सामान्य स्वरूप को एक अमूर्त भावात्मक रूप में अभिव्यक्त करता है जिसमें परमसत्ता से यह कुछ ही न्यून बैठता है।

जहाँ एक ओर मानवीय अपूर्णता के कारण उत्पन्न हुई बौद्धिक नम्रता से उपनिषदों के विचारों को विवश होकर सर्वोपरि यथार्थमत्ता के विषय में ‘नेति नेति’-परक ही कथन करना पड़ा, वहाँ दूसरी ओर उपनिषदों के आदर्शों का मिथ्या अनुकरण करनेवाले अत्यन्त अभिमान एवं साहसिकता के साथ घोषणा करते हैं कि हम एक अत्यन्त

१ “आनन्दरूपम् अमृतं यद्विमाति।”

२ ब्रैडल ‘माइंट’ सख्या ७४, पृष्ठ १५४। तुलना कीजिए, ग्रीन - “इस पुराने प्रश्न का कि ईश्वर ने जगत् को क्यों बनाया, कभी उत्तर न मिला और न मिलेगा। जगत् की क्या आवश्यकता है यह हम नहीं जानते हम इतना ही जानते हैं कि जगत् है।” (प्रोलोगोमिना टु एथिक्स, विभाग, १००)।

अन्य कतिपय उपनिषदों के अनुकूल व्याख्याकार भी दृढ़तापूर्वक कहते हैं कि उपनिषदों में माया के सिद्धान्त को मसार की भ्रान्तिपूर्णता के अर्थ में स्वीकार करती है। आइए, हम यह देखें कि उनका इस प्रकार का कथन कहा तक मूल्य रखता है। ड्यूसन, जिन्होंने यूरोप में वेदान्त के सिद्धान्त का प्रचार करने में बहुत अधिक प्रयत्न किया है, निर्देश करता है कि सृष्टि-रचना के विषय में चार भिन्न प्रकार के सिद्धान्त उपनिषदों में आते हैं। वे हैं (१) प्रकृति अनादिकाल से ईश्वर के अस्तित्व से स्वतन्त्र रूप में विद्यमान है, ईश्वर केवल उसको आकार देता है किन्तु उसकी रचना नहीं करता, (२) ईश्वर असत् से विश्व की रचना करता है, और विश्व ईश्वर से स्वतन्त्र है यद्यपि यह विश्व उसकी रचना है, (३) ईश्वर अपने को ही परिचित करके सृष्टि की उससे रचना करता है, और, (४) ईश्वर ही एकमात्र यथार्थसत्ता है और सृष्टि कुछ नहीं है। उसके अनुसार, अन्तिम मत ही उपनिषदों का मौलिक मत है। देव और काल से बद्ध ससार एक आभास-मात्र है, एक भ्रान्ति है, ईश्वर की छाया-मात्र है। ईश्वर को जानने के लिए हमें इस भासमान जगत् का निषेध करना होगा। ड्यूसन का ही अपना यह विश्वास कि प्रत्येक सत्यकर्म का सार-तत्त्व ममार की वास्तविकता से निषेध करना है, उक्त मत की ओर झुकाव का कारण है। उक्त परिणाम पर स्वतन्त्र रूप से पहुँचकर वह अपने सिद्धान्त का समर्थन प्राचीन भारत के दर्शनशास्त्रों—उपनिषद् और सांख्य—में से, प्राचीन ग्रीस के परमेनिड्स और प्लेटो में से, एवं अर्वाचीन जर्मनी के काट और शोपनहावर में से खोज निकालने के लिए उत्सुक है। अपने सिद्धान्त की पुष्टि के प्रति आतुरता की लहर में आकर वह सत्यो की ओर भी बिलकुल ध्यान नहीं देता। वह स्वीकार करता है कि उपनिषदों का सर्वोपरि मुख्य सिद्धान्त सर्वेश्वरवाद-विषयक है जबकि मौलिक सिद्धान्त है माया, भ्रान्ति की कल्पना। सत्य के दबाव में आकर ही उसे यह स्वीकार करने के लिए विवश होना पड़ा है कि सर्वेश्वरवाद 'सर्वोपरि' सिद्धान्त है। और यह कि भ्रान्ति का विचार आधारभूत है, उसके वास्तविकता के अध्ययन का परिणाम है। इन दोनों के बीच, अर्थात् सर्वेश्वरवाद के तथ्य एवं अव्ययन के परिणामस्वरूप भ्रान्तिमत्ता के मध्य, समन्वय होना ही चाहिए। ड्यूसन यह कहकर अपना प्रयोजन इस प्रकार से साध लेता है कि यह साधारण स्थिति के मानव के लिए

शब्द 'नेम' (नाम) और 'फॉर्म' (आकृति) से प्रकट होता है। वह अस्तु की 'आकृति' और 'प्रकृति' के अनुकूल है। और दोनों एकसाथ मिलकर ससार के व्यक्तियों के चेतक हैं। बौद्धमत में रूप से तात्पर्य मूर्त शरीर से है और नाम से तात्पर्य सूक्ष्म मानस से है। उपनिषदों में नाम और आकृति के विकास का तात्पर्य एकमात्र ब्रह्म को व्यक्तित्व प्रदान करना है। व्यक्तित्व सृष्टि-रचना का सिद्धान्त-तत्त्व है और यह विश्व-रचना की प्रक्रिया का मुख्य स्वरूप है। वस्तु और मानव अन्तिम रूप में परमात्मा के अस्तित्व के केवल प्रकार मात्र हैं। वे अपने-आपमें यथार्थ नहीं हैं। इस प्रकार केवल ब्रह्म ही यथार्थ है। उनका पृथक्त्व केवल कृत्रिम है। उपनिषदों में मोक्ष का स्वरूप नामरूपात्मक पृथक्त्व के भाव का नष्ट हो जाना है। मुँटकोपनिषद् में कहा है - "वह जिसने उच्चतम ज्ञान प्राप्त कर लिया है, विश्वात्मा के साथ मेलित हो जाता है और नामरूप में रहित होकर नदियों के समान, जैसे वे विश्राम लेने के लिए समुद्र में समा जाती हैं, वही भी विश्वात्मा में विलीन हो जाता है।" आगे चलकर कहा गया है कि वारण कार्य की ओर अधिक यथार्थ है। परमात्मा ही अमृत जगत् का जड़ जगत् का कारण है। जैसे सोने के आभूषणों का आधार सोना है, इसी प्रकार ब्रह्म सारे जगत् का आधार अथवा सान्नाय सत्ता है।

उनके घोर विरोध एवं इन्द्रियानुभव की मांग को शान्त करने के लिए एक प्रकार की रियायत है। क्योंकि मूलभूत विचार—जिसे कम से कम सिद्धान्त के रूप में ही हर एक स्थिति में यदा तदा कि निम्नतर स्थिति में भी दत्ता के साथ स्वीकार किया गया है और जो प्रकृति की स्वतन्त्र सत्ता को स्थिर रखता है—केवल आत्मा की ही एकमात्र यथायमता में विश्वास है इमार्थ केवल इस धारणा के साथ और इसके बावजूद जगत का यथायमता की आनुभाविक चेतना के लिए वह यूनाविक छूट प्रदान की गई है जिसका कभी भी पूणत त्याग नहीं किया जा सकता।^१ आति विषयक कल्पना के समय में सबसे पहला तर्क यह है कि उपनिषद् मात्र ब्रह्म की ही यथायमता पर बल देता है। इसका तात्पर्य यह है कि ससार असत्य है। आत्मा ही एकमात्र यथायमता है इसमें हम महमन है। यदि हम उस ज्ञान से तो सब कुछ जाना जाता है। यह धारणा कि इत प्रथवा बहुत ही नहीं प्रयात उस सत्ता में बाह्य परिवर्तन कोई नहीं होता स्वीकार करने योग्य है। किन्तु कौद भी परिवर्तन उसके अन्दर या बाहर ही नहीं होता ही नहीं और इत एव बाहुल्य भी नहीं है इस प्रकार की एक अपवातरहित स्थापना सम्भव नहीं हो सकती। ड्यूमन कहता है कि प्रकृति जो बहुत एव परिवर्तन के रूप में हमारे सामने प्रकट होती है केवल आति है।^२ उनमें हा वन के साथ प्रजर तक करता है कि 'उपनिषद् की आत्मा की एकमात्र यथायमता का प्रतिपादन करनेवाली जिज्ञासा का स्वाभाविक एवं तत्कालीन परिणाम भी यही निकलना है कि समस्त दृश्यमान जगत जो मद्रूप में हमारे समक्ष भासित हो रहा है केवल आतिमात्र है।^३ इन तर्कों में अनन्त (असीम) का मिथ्या प्रयोग किया गया है। जो सीमाबद्ध नहीं है उस अनन्त के समान सम्भव किया गया है और जो नित्य है उसे अभीनित्य के समान मान लिया गया है। जब नित्यमत्ता का कालातीत अमृतभाव के रूप में माना गया तो सामाजिक जीवन जो कालबद्ध है, स्वयं ही अवास्तविक हो जाता है। देश और काल में बाध ससार के साथ परमाय और नियमन का विरोध स्वयं ही अन्तिम रूप से एव दायित्व हो जाता है। परन्तु उपनिषद् कहीं भी यह नहीं कहती कि अनन्त में मात बाहर है। जहाँ कहीं भी व वनपूर्वक कहती है कि ब्रह्म ही एकमात्र यथायमता है व वन सावधानी के साथ यह भी बयन करता है कि गमर का आधारभूत भी ब्रह्म में है और इसी दृष्टि से व (सगार) भी उमा ब्रह्म का अंग है। सीमित पञ्च अनन्त ब्रह्म के अन्दर है यह आत्मा ही समस्त विषय है। यह प्राण है। यह वाणी है। यह मानस है। विषय में सब कुछ यही है। ब्रह्म नीच ग नीच दर्जे की घृण में भी है और एकलु रज्जुबिका में भी है। यथायमता की रवीश्रुति के अन्तर्गत उन गमकी भी स्वीकृति आ जाती है जो उमा उपर आधारित हैं। ब्रह्म को एक

१. विनायक आर्य उपनिषद् पृष्ठ १६१-१६२।

२. पञ्चमोपनिषद् २३७।

३. शिवदत्त शर्मा ६०।

४. द्वा शेष, २ ४ २६।

५. मुण्डकोपनिषद् २ २, १२, १३, १४, १५, १६, १७, १८, १९, २०, २१, २२, २३, २४, २५, २६, २७, २८, २९, ३०, ३१, ३२, ३३, ३४, ३५, ३६, ३७, ३८, ३९, ४०, ४१, ४२, ४३, ४४, ४५, ४६, ४७, ४८, ४९, ५०, ५१, ५२, ५३, ५४, ५५, ५६, ५७, ५८, ५९, ६०, ६१, ६२, ६३, ६४, ६५, ६६, ६७, ६८, ६९, ७०, ७१, ७२, ७३, ७४, ७५, ७६, ७७, ७८, ७९, ८०, ८१, ८२, ८३, ८४, ८५, ८६, ८७, ८८, ८९, ९०, ९१, ९२, ९३, ९४, ९५, ९६, ९७, ९८, ९९, १००।

११. १२. १३. १४. १५. १६. १७. १८. १९. २०. २१. २२. २३. २४. २५. २६. २७. २८. २९. ३०. ३१. ३२. ३३. ३४. ३५. ३६. ३७. ३८. ३९. ४०. ४१. ४२. ४३. ४४. ४५. ४६. ४७. ४८. ४९. ५०. ५१. ५२. ५३. ५४. ५५. ५६. ५७. ५८. ५९. ६०. ६१. ६२. ६३. ६४. ६५. ६६. ६७. ६८. ६९. ७०. ७१. ७२. ७३. ७४. ७५. ७६. ७७. ७८. ७९. ८०. ८१. ८२. ८३. ८४. ८५. ८६. ८७. ८८. ८९. ९०. ९१. ९२. ९३. ९४. ९५. ९६. ९७. ९८. ९९. १००।

मात्र यथार्थ सत् मान लेने से उन सब पदार्थों की सापेक्ष सत्ता की भी स्वीकृति जो उसके अन्तर्गत है या उसके उपर आश्रित है, स्वतः ही निष्कर्षरूप में आ जाती है।

ड्यूसन बलपूर्वक कहता है कि “उन अग्रो से जो घोषणा करते हैं कि आत्मा के ज्ञान से ही सबका ज्ञान हो जाता है, बहुत्व के विचार का स्वतः खण्डन हो जाता है।” हम इस विवादग्रस्त विषय से सहमत नहीं हो सकते। यदि आत्मा विश्व की आत्मा है और अपने अन्दर समस्त विचारशील प्राणियों एवं प्रमेय पदार्थों को भी समवेत किए हुए है, तब स्वभावतः यह परिणाम निकलता है कि यदि उसका ज्ञान हो जाए तो अन्य सब कुछ स्वतः ही जाना जा सकता है। जो सत्यज्ञान हमें मोक्ष का मार्ग दिखाता है, अन्तर्वासिनी सत्ता का साक्षात् करने में भी सहायक होता है। ऐसा कोई सुभाव नहीं है कि आत्मा और यह ससार एक-दूसरे से पृथक् है। उस अवस्था में, इन्द्र ने शका उपस्थित करते हुए जो कुछ प्रजापति से कहा था, वह ठीक ही हो जाएगा और आत्मा जो प्रत्येक नियमित और प्रत्यक्ष होनेवाले पदार्थ को अपने से बाह्य रखती है, स्वयं केवल एक कोरी अमूर्तरूप भावात्मक सत्तामात्र रह जाएगी। यदि हम भेदों को दृष्टि से ओभल कर देते हैं तो हम परमार्थसत्ता को एकमात्र असत् के रूप में पहुँचा देते हैं। इस प्रकार सापेक्ष जगत् की सापेक्षता का निषेध करके हम परमार्थसत्ता की समस्या को कुछ भी नहीं सवारते। नित्यरूप ब्रह्म इन्द्रियगम्य भौतिक जगत् को एकदम असत् और शून्यात्मक कहकर सर्वथा छोड़ नहीं सकता। मानव के धार्मिक एवं नैतिक, दार्शनिक एवं सौन्दर्यशास्त्र के क्षेत्र में उपलब्ध ऊँचे से ऊँचे अनुभव का यह उचित आग्रह है कि इन्द्रियगम्य भौतिक जगत् की वास्तविकता को नित्यसत्ता के अन्दर, सान्त की वास्तविकता को अनन्त के अन्तर्गत विद्यमान, एवं ईश्वर से उत्पन्न मानव की यथार्थता को हम स्वीकार करें। आकस्मिक घटना एवं व्यक्ति का निषेध करने का तात्पर्य होगा कि हम आवश्यक एवं व्यापक को मिथ्या समझते हैं। उन अनेक वाक्यों के विषय में जो ससार को ब्रह्म में आधारित घोषित करते हैं, ड्यूसन यों कहकर समाधान कर देता है कि यह भौतिक चेतना के साथ एक प्रकार की रियायत है। यदि उपनिषदों के मत में ससार अन्तिमात्र होता तो उपनिषदें कभी भी गम्भीरतापूर्वक ससार के सापेक्षता-विषयक सिद्धान्तों का प्रतिपादन न करती। ड्यूसन ने एक अव्यवहार्य व्याख्या को अपनाया है और एक ऐसी स्थापना का, जो मौलिक रूप से दोषपूर्ण है, समर्थन करने के लिए मनमाने तर्कोंवाली युक्तियों का उपयोग किया है। ड्यूसन ने स्वयं भी माया के सिद्धान्त का प्रतिपादन करने का श्रेय महान जर्मन दार्शनिक काट को देने का प्रयत्न करने के प्रसंग में स्वीकार किया है कि उपनिषदों के विचारको ने उक्त सिद्धांत की परिकल्पना नहीं की थी, या कि संभवतः वे इसमें सुस्पष्ट नहीं थे। क्योंकि वह लिखता है कि “अभी तक और सदा ही एकमात्र ब्रह्म और उसकी बहुगुणित अभिव्यक्तियों के अन्दर बहुत बड़ा भेद है, और न तो प्राचीन विचारक और न बाद के पूर्व का कोई विचारक इस भाव तक पहुँच सका कि देश और काल में जितना भी अभिव्यक्त प्रपञ्च है वह मात्र आत्मजात अथवा दिव्यीगत घटना एवं इतिभास है।” ड्यूसन का यह सुभाव तो वस्तुतः

१ पञ्चास्तिकायसम्यसार, १०३। ड्यूसन काट के सिद्धान्त की व्याख्या उपनिषदों के अनुसार और उपनिषदों की व्याख्या काट के मत के अनुसार करना असंभव होता है।

या कि दोनों

ठीक ही है कि उपनिषद् न मसार की विषयीनिष्ठता के मन का कभी भी स्वीकार नहीं किया। मण्डिरचना मन्त्रधी भिन्न भिन्न कल्पनाएँ केवल यह प्रदर्शित करने के लिए प्रस्तुत की गई हैं कि ब्रह्म और जगत् के मध्य अनिवार्य निभरता है। हम स्वीकार करते हैं कि ऐसे भी वास्तव हैं जो प्रतिपादन करते हैं कि यह नामरूपात्मक चित्र विचित्र जगत् एक ही परममत्ता के अन्दर म विकसित हुआ है। इनसे यही ध्वनित होता है कि सब वस्तुओं का मौलिक सारतत्त्व एक ही यथावसत्ता है और यदि हम नामरूपात्मक जगत् में हाँ खोजें तो उस बात का भय है कि हम उस अनन्तलभ निहित सारतत्त्व की प्राप्ति न हो सकेंगी जो अनन्त सब भेदों का मूल कारण है। हम कह सकते हैं कि यह नामरूपात्मक जगत् ही, उस अभरणधमा सारतत्त्व को हमसे छिपाकर रखता है।^१ उस अद्भुत सत्ता को जो सब तत्त्व वस्तुओं के चारा और व्याप्त है हम परदे के पीछे से भावना होता है। देव और वात से आवृद्ध पञ्च वस्तुओं के सारतत्त्व को आवृत रखते हैं। यह जीवन का दार्शनिक रूप इसका अविनाशी सत्य नहीं है। वास्तविक सत्ता इन सब वस्तुओं से ऊपर है। वह अपने आपका उस दृश्यमान जगत् के द्वारा अभिव्यक्त करती है। किन्तु यह अभिव्यक्ति साथ साथ गायन भी है। अभिव्यक्ति जितनी ही अधिक स्पष्टतया अभिन होती है यथाय सत्ता उतनी ही अधिक गुप्त होती जाती है। परमात्मा अपना गायन करता है और अपने आपका प्रकट भी करता है केवल अपने चहरे पर आवरण कर लेता है। वस्तुओं का प्रतिनिधि आत्म त्रिधा के भास्व के विपरीत है। यह विश्व जहाँ एक ओर उसकी महिमा को अभिव्यक्त करता है वहाँ दूसरी ओर उसके परम एवं विशुद्ध स्वरूप का गायन भी करता है। साथ यह अद्भुत सारतत्त्व एक परमसत्ता है जो घटनाओं से विरहित और मर्यादाओं से निराल्प इस रचनात्मक सृष्टि के बहुगुण्य एवं बाहुल्य के

का हुआ अनन्त निराकार में समान। काट कोचि ता है कि उनका प्रत्यक्ष को बने के विषयविज्ञान वाच्य समान न समझ लिया जाय ठीक ठीक तरह जैसे शकर कोचि ता है कि उनका प्रत्यक्ष को और ब्रह्मज्ञान के विषयविज्ञानवाच्य का एक समान न समझ लिया जाय। सत्य शब्द शरत् समान अनुमान न माना है कि काट के द्वारा प्रत्यक्ष का निराकरण एक मूल्य भरा पक्ष का विचार था और नकार भूल था। काट के पाठक अनुमान न मत में सम्मेलन हा सज्जेने यह सत्य शब्द है। काट का यह प्रसिद्धात्म शब्द भी जिसमें आचार सत्य भी उस नियम के प्रत्यक्षकरण को अमरता का आधार बताया गया है जो हमारे अन्दर निहित है—एक ऐसा परिणाम जिस कबल सन्निवृत्ति की अनन्त प्रक्रिया का हा प्राप्ति किया जा सकता है—इस साधारण अर्थों में अमरता के विषय में तो नहीं कि दु पुनरुत्पत्ति के विषय में बताया है। (३४ ३५)।

१ वक्तव्य एक ३६ । अमर सत्य आ अनुमान । सत्य शब्द का अर्थ अनेक कारणों से उचित है। यथागत ब्रह्म के विषय में बहुत कुछ भय हुआ है। सत्य का अर्थ दृश्य सत्य । जो विप्रमान है । परित्यक्त शब्द उन निरीक्षण समार इस अर्थ में गत है। सत्य से तात्पर्य उन यथाव सत्ता से भी है जो समस्त परिवर्तनों में अपरिवर्तित अमर अथवा अमूर्तरूप में एक समान विद्यमान रहती है। सत्ता के अर्थ को सत्य और दूसरे को सत्य का ता है। सत्य कि सत्य विद्यमान सत्य के विपरीत उक्त है । केवल कभी अपर अथवा अनन्त भाव से कहा गया है (उत्तर २ ६) । साधारण तौर से निरवस्था अथवा अज्ञान का सत्य और परिवर्तनशील समार के अमरता का अर्थ है। (उत्तर १, ६

कारण आवृत रहती है। इस विश्व के पदार्थ, जिनमें सान्त जीवात्मा भी सम्मिलित है, अपने को कल्पितरूप में पृथक् एव स्वतन्त्र अस्तित्ववान् अनुभव करते हैं और आत्म-सत्ता को अक्षुण्ण बनाए रखने में निरत रहते प्रतीत होते हैं। वे भूल जाते हैं कि वे सब एक तत्समान शक्ति से उत्पन्न हुए हैं और उसीसे उनका धारण भी होता है। यह विश्वास माया अथवा भ्रांति के कारण है। "वृक्ष की प्रत्येक क्षुद्र पत्ती में भी यह समझ लेने की चेतना विद्यमान हो सकती है कि वह एक सर्वथा भिन्न सत्ता है जो सूर्य के प्रकाश एव वायु में अपने को बनाए हुए है और जब शीतकाल आता है तो वह मुरझाकर गिर पड़ती है और वही इसका अन्त है। वह सम्भवतः यह नहीं समझ सकती कि उसे निरन्तर वृक्ष के तने से निकलनेवाले रस से सहारा मिलता है और अपनी ओर से वह भी वृक्ष को आहार पहुँचा रही है और यह कि उसकी आत्मा समस्त वृक्ष की भी आत्मा है। यदि वही पत्ती वस्तुतः अपने को समझ सकने की योग्यता रखती तो वह अनुभव करती कि उसकी आत्मा अधिक गहराई में और घनिष्ठता के साथ पूरे वृक्ष के जीवन के सग एकात्मभाव से सम्बद्ध है।" ऊपर की चेतना की लहरों के नीचे अन्तःस्थल में जीवन की अगाध सामान्य गहराई में वह स्रोत है जहाँ से सब प्रकार की अन्यान्य सत्ताओं का विकास हुआ है। यदि हम पदार्थों को पृथक् एव स्वतन्त्र सत्ताधारी मान लें तो हम एक ऐसा परदा खड़ा कर लेते हैं जो हमारी दृष्टि से सत्य को दूर हटा देता है। सीमित पदार्थों की स्वतन्त्र सत्ता के रूप में मिथ्या कल्पना उस दिव्य प्रकाश को हमारी दृष्टि से तिरोहित कर देती है। जब हम गौण कारणों की तह में पैठकर समस्त पदार्थों के सारतत्त्व को ग्रहण करने का प्रयत्न करते हैं तो सब आवरण फट जाते हैं और हमें स्पष्ट हो जाता है कि उन सबकी पृष्ठभूमि में जो तत्त्व है वह वही है जो समानरूप से हम सबके अन्दर विद्यमान है। छान्दोग्य उपनिषद् में पिता व पुत्र के परस्पर सवाद में (६ १०, और आगे) गौण कारणों की पृष्ठभूमि में जाकर यह जानने की आवश्यकता का प्रतिपादन किया गया है कि सब पदार्थों में ऐक्य है।

"वहाँ से मेरे लिए न्यग्रोध वृक्ष का एक फल लाकर दो।" "यह लीजिए, भगवन्, यह है।" "इसे फोड़ो।" "लीजिए भगवन्, यह फूट गया।" "तुम्हें इसमें क्या दिखाई देता है?" "ये बीज हैं जो अत्यन्त सूक्ष्म हैं।" "इनमें किसी एक को फोड़ो।" "लीजिए भगवन्, यह फूट गया।" "तुम्हें इसमें क्या दिखाई देता है?" "कुछ नहीं भगवन्।"

पिता ने कहा, "हे मेरे पुत्र, वह सूक्ष्म तत्त्व जो तुम्हें उसमें प्रत्यक्ष नहीं होता वस्तुतः उसी तत्त्व से इस महान न्यग्रोध वृक्ष की सत्ता है। हे मेरे पुत्र! विश्वास करो इस मत्स्य पर कि यह एक सूक्ष्म तत्त्व ही है और इसीके अंदर सब कुछ वर्तमान है और अपनी आत्मा को धारण करना है। यही सत्य है। यही आत्मा है। और तू, हे श्वेतकेतु, तू यही है।"

आगे चलकर पिता पुत्र के सम्मुख कुछ और प्राकृतिक पदार्थों को क्रमशः उपस्थित करता है और बलपूर्वक कहता है कि वह जीवन की दार्शनिक एकता को ग्रहण करे एव

मानव-जीवन के विषय जीवन के साथ तारतम्य को भी समझन का प्रयत्न करे। हम आसानी से साथ उस परमाथसत्ता की कल्पना नहीं कर सकने जो नानाविध भौतिक पदार्थों के कारण तिराहित रहती है। हम समार भइतन अधिक निष्ठ रहते हैं सामारिक अनुभवा में इतने अधिक डूब रहते हैं और अपने हा प्रति नतन अधिक लीन रहते हैं कि उस सत्ता की यथायता का ग्रहण नहीं कर सकते। हम ऊपर के घरातल पर ही रह जाते हैं आह्निया स चिपटे रहते हैं और आभास मात्र दृश्यमान पदार्थों की पूजा करते हैं।

डयसन यह कथन करते समय उपनिषदा के दार्शनिक भौतिक सत्य को दृष्टि में धिक्कुल ओभन कर रहा है कि उपनिषद् के दार्शनिक विचार के अनुसार समस्त विश्व सब वस्त्रों घन सम्पत्ति एवं ज्ञान अतः अवश्यमय गूँथ में परिणत होकर विलुप्त हो जाएगा क्योंकि वे हैं ही गूँथरूप।^१ अथ कथना के आधार पर यह भी आवश्यक हो जाता है कि उन सब उपनिषद्वाक्या का भी कोई न कोई उचित समाधान किया जाए जो विश्व के आधारस्वरूप ब्रह्म और व्यक्तिरूप आत्मा के भौतिक तत्त्व को एकात्मक करते हैं। डयसन भाग चलकर उसका भी व्यवस्थापन या करता है ब्रह्मवाद में ब्रह्म को एक भौतिक तत्त्व की आह्वितिक दकर (उपनिषदा में) अपनी अनुकूलता (समवायरूपक) के भाव का यहाँ भी प्रवर्णित किया है।^२ उपनिषद् हमारे अंदर अत्यंत अग्निरूप में अग्नित्त आत्मा का हमसे बाहर अवस्थित अतः तत्त्व में महान आत्मा के सापेक्षतात्म्य-वर्णन करती हुई एक विशेष प्रकार का सुख अनुभव करती है।^३ जब हम कष्ट में होते हैं हम ईश्वर को वीक्ष में डालने की आवश्यकता नहीं है बल्कि दुःख मानव स्वभाव के साथ अनुकूलन करने की आवश्यकता है।

आध्यात्मिक ज्ञान आत्मा के अतिरिक्त और किसी भी यथायसत्ता का प्रतिपादन करता है और वह आत्मा चेतनस्वरूप है। उसके विरुद्ध भौतिक मत हम यह बताता है कि बहुगुणविशिष्ट एक समार ब्रह्मरूप से अवस्थित है। न तो परस्पर विरोधी स्थापनाओं के परस्पर भिन्न होने से अथ मिथ्यात्व की उत्पत्ति हुई कि विषय यथाय है और फिर भी आत्मा एकमात्र यथायसत्ता रहता है क्योंकि आत्मा ही विश्व है। यह समझना आसान नहीं है कि दोना स्थापनाएँ परस्पर विरोधी कस हैं और परिणाम भविष्य प्रकार में नतन मध्यकोर्ष सम वाप नहीं हो सकता। जब यह कहा जाता है कि ब्रह्म के बाहर कोई अन्य यथायसत्ता नहीं है उसका तात्पर्य यह होता है कि आत्मा ही विश्व की आत्मा अथवा चेतनारूप है अथवा सब कुछ जिसके अन्दर सम्मिलित है। अभी प्रकार जब यह कथन किया जाता है कि एक बहुगुण विशिष्ट विश्व हमसे बाहर अवस्थित है तो हमें स तापय वगैरे भौतिक (भामारिक) व्यक्तिता से है जो मन एवं शरीर से भर्थादित है जो अपना स्वभाव आवासस्थान एवं भौतिक आकार प्रकार रखते हैं। निश्चय ही ऐसे प्राणियों के लिए समार दार्शनिक है। जिस आत्मा की हम खोज है वह ज्ञान का विषय नहीं है अपितु समस्त ज्ञान का आधार है। यह भौतिक एवं आध्यात्मिक दोना प्रकार के जगत के लिए एक समान धृक्धारणा है। विश्वरूपीय प्राणी अथवा जीव जो अमोक्षान्तरिक अहं है आह्वितिक जगत के अहं हैं।^४

जगत् मे वे बाह्यरूप से अन्य प्राणियों के ऊपर क्रिया करते हैं और प्रतिकाररूप में उनके ऊपर क्रिया की जाती है। किन्तु तर्क्यास्त्र की दृष्टि में सम्बद्ध पदार्थों से युक्त जगत् की सत्ता के लिए आत्मा की सत्ता एक आवश्यक घात है। समस्त सत्ता आत्मा की सत्ता के लिए ही है। जगत् हम मनोवैज्ञानिक आत्माओं के लिए परे और दूर है। यह विश्व की आत्मा में विद्यमान है। परिणाम यह निकला कि विश्व हमारे लिए यथार्थ में सत् है क्योंकि हम अभी पूर्णता तक पहुँची हुई आत्माएँ नहीं हैं। आत्मा ही एकमात्र यथार्थसत्ता है और यह अपने अन्दर विश्व को भी समाविष्ट किए हुए है। इसके अतिरिक्त और कोई भी स्थापना तर्कमगत न होगी। भौतिक (अनुभवात्मक) आत्माओं के रूप में हम जगत् के समीप विपरीत गुण वाले हैं और पदार्थों द्वारा मर्यादित है। जिन प्रकार हमारा जीवन, जो पहले-पहल प्रकृति के एकदम विरुद्ध प्रतीत होता है, आगे चलकर शून्य-शून्यः पदार्थों के यान्त्रिक पक्ष को परिवर्तित करके अपने अन्दर समाविष्ट कर लेता है, उसी प्रकार विषयी को भी पदार्थ को रूपान्तरित करना होता है। उस समय जो कुछ प्रारम्भ में बाह्य एवं प्रमेय पदार्थ था, विषयी की क्रियाशीलता के लिए पूर्वस्थित आवश्यक उपाधि बन जाता है। यह प्रक्रिया धीरे-धीरे चलती रहती है और अन्त में जाकर पूर्णरूप से प्रमेय पदार्थ को दबा देती है और पूर्ण एकता धारण कर लेती है। उस समय विषयी के मार्ग में कोई बाधा नहीं रह जाती, किन्तु तब भी लक्ष्य की प्राप्ति नहीं होती। विरोध का नष्ट हो जाना आत्मा के विकास का लक्षण-मात्र है। इस परिणाम पर कि जगत् केवल आभास-मात्र है, हम तब पहुँच सकेंगे जब व्यक्तिरूप आत्मा को—विकास की श्रृंखला की इस विशेष कड़ी को जो देश और काल से आवद्ध है, परम यथार्थसत्ता के रूप में स्वीकार किया जाएगा। यदि हम, जिस रूप में हम हैं इसी रूप में आत्मा होते, यदि हम एकमात्र यथार्थ-सत्ता होते तब हमसे विपरीत जगत् एक जादू का खेल-मात्र ही होना। किन्तु वह आत्मा जिसे यथार्थसत्ता के रूप में वर्णन किया जाता है, पूर्ण आत्मा है, जिस स्थिति में अभी हमें पहुँचना है। उस पूर्णस्वरूप आत्मा के लिए जो उस सबको जो हमारे अन्दर एवं हमसे बाहर अवस्थित है, अपने अन्दर समाविष्ट रखती है, कुछ भी विपरीत एवं विरोधी नहीं है। इस प्रकार मर्यादित आत्मा के—जो मानव के अन्दर है और जो सब प्रकार की असंगति और परस्पर-विरोध से आवद्ध है—और परम ब्रह्म के अन्दर परिभ्रांति कर देने से ही इयूमन को इन दोनों के अन्दर एक कल्पना तक प्रतिद्वन्द्विता की प्रतीति होती है और इसे दूर करने के लिए वह एक कृत्रिम उपाय का आश्रय लेता है।

ऐसे भी कुछ परिच्छेद उपनिषदों में हैं जो प्रतिपादन करते हैं कि हमें ब्रह्म में नानात्व नहीं देखना चाहिए।^१ इन परिच्छेदों में जगत् के ऐक्य की ओर संकेत किया गया है। एक अनन्त के ऊपर बल दिया गया है, अनेक सान्त सत्ताओं के ऊपर नहीं। अपनी जागरित अवस्था में हम विषयी एवं विषय के मध्यगत विरोध को वास्तविक कल्पना कर लेते हैं। किन्तु धीरे-गम्भीर चिन्तन हमें बतलाता है कि यह विरोध चरम नहीं है। विषयी एवं विषय का द्वैत परमसत्य नहीं है। जब यह कहा जाता है कि द्वैत ही सब कुछ नहीं है,

अथवा **तत्** प्रतिमरूप नहीं है तो इसका साम्य यह न समझना चाहिए कि द्वतभाव है ही नहीं अथवा परस्परभेद अथवा विविधता एकदम है ही नहीं। बौद्धदर्शन के एक सम्प्रदाय-विशेष व इस मिथ्या मत का धारक ने घोर विरोध किया है। जब तक हम इस जगत् के परमब्रह्म में भिन्न स्वरूप की कल्पना में रहेंगे हम मागभ्रष्ट हैं। मात्र घटक की ब्रह्म से पृथक् मत्ता का उपनिषद् ने विरोध किया है। नमक व जल की, अग्नि व उसके स्फुटिगो की, मकड़ी व जाल के तानुषो की तथा बागुरी व उनके स्वरो की उपमाओं के आधार पर त्रिका उपयोग उपनिषद् न सत्ता के साथ ब्रह्म के सम्बन्ध की व्याख्या करने में किया है तक करते हुए भोलहनबग कहता है कि हम इस मक तुलना का के पीछे—जिनके द्वारा मानवों ने आत्मा की जीवन शक्ति को विश्व के अन्दर अपनी समझ में प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न किया और जिसे उन्होंने निश्चिन्त समझ लिया यद्यपि यह केवल धार्मिक ही है—सब वस्तुमा में आत्मा से भिन्न एक तत्त्व को स्वीकार करते हैं। एक भारतीय विचारक का कहना है कि आत्मा विद्वत् में उसी प्रकार सब व व्याप्त है जैसे कि सब व युक्त जल में सब व व्याप्त होता है किन्तु इसने गुणवर्णन में हम आमानी के साथ भाग यह भी कह सकते हैं कि यद्यपि नमकीन जल का एक भी बिन्दु नमक से रहित नहीं है फिर भी जल की सरचना सब व से सब व भिन्न रहती है। और इस प्रकार हम अनुमान कर सकते हैं कि आत्मा भारतीय विचार के लिए अथवा एकमात्र प्रकाशमान वास्तविकता है—एकमात्र सापेक्ष सत्ता, जो पदार्थों का अन्तर है किन्तु पदार्थों में एक अन्तर्भाव रह जाती है वह यह नहीं है। नम प्रकार के मत्ता के विरोध में ही द्वतवाद के निषेध की आवश्यकता प्रतीत होती है। उपनिषद् इस विषय को स्पष्ट करती हैं कि वे रचनात्मक विश्व को आत्मा से पृथक् मानने को उद्यत नहीं हैं। उनका बराबर यही भाव है कि आत्मा अनुभवों की पर्याप्त समता रखती है। अमृत प्रत्ययवाद के विपरीत उपनिषद् के सिद्धान्त का दृष्टि यह है कि वेद्वद विश्वाम के साथ सत्य घटना के प्रति अस्तिमान हैं। इसका सर्वोच्च तत्त्व अथवा ईश्वर एक नित्यस्थायी आत्मा है जो सर्वान्तर्यामी है और अपने अन्दर प्रेम जगत् को एक प्रमाता मानव को भी समाविष्ट रखता है।^१ सबसे उन्नत अवस्था में मात्र एक ब्रह्म ही सत् रहता है। उसके अतिरिक्त हम कुछ भी दृष्टिगोचर नहीं होता धृतिगोचर नहीं होता और न ही ज्ञानगोचर होता है। आत्मा की सर्वोत्कृष्ट ज्योति में हम विषयी और विषय के एकत्व को अनुभव करते हैं समार की सापेक्षता एवं विरोधों के अस्थायी स्वरूप को अनुभव करते हैं। वहा फिर न दिन रहता है न रात रहती है न कोई अस्तित्व रहता है और न कोई अनास्तित्व रहता है—केवल ईश्वर रहता है।^२ सेंट पान कहता है जब वह जो पूरा है आ जाता है तब वह जो अमात्र है विलुप्त हो जाता है। इसी प्रकार रीडब्राक का कहना है कि चतुर्ष्विस्था एक प्रकार की रिक्ता वस्था है जो हम परमेश्वर के चरम प्रेम एवं दिय ज्योति में एकात्म्य स्थापित करती है। जिनमें कि अनुप्य अपने आपका भूत जाता है और फिर केवल प्रेम के अनिरिक्त

१ अधिभूतम्।

२ अ पारम्। देखिए तैत्तिरीय १ ७।

३ अमृतमुक्तिप्रकाश।

२ अधिभूतम्।

४ छा-गेय, ७ २३।

५ श्वेताश्वर ४ ८८।

और किसी भी वस्तु को—न अपने को न परमेश्वर को और न किसी भी प्राणी को—नही पहचानता है।” यह आभ्यन्तर अनुभव का अखण्ड एकत्व ही है, जिसकी ओर उन सब परिच्छेदों में सकेत किया गया है जिनका निर्देश हमें यह है कि सर्वोच्च सत्ता में हम किसी प्रकार का भेद न मानें।

हम स्वीकार करते हैं कि उपनिषदों के अनुसार बहुत्व, काल का अनुक्रम, देश में सहसत्ता, कार्य-कारण-सम्बन्ध, विषयी (प्रमाता) एवं विषय (प्रमेय) के परस्पर-विरोध—ये सब सर्वोच्च सत्ता नहीं हैं। किन्तु इसका आशय यह नहीं कि इनकी सत्ता ही नहीं। उपनिषदें माया के सिद्धान्त का केवल इन अर्थों में समर्थन करती हैं कि पृष्ठभूमि में एक सत्ता ऐसी है जिसमें शरीरधारी ईश्वर से लेकर तार के खम्भे तक सब पदार्थ समाविष्ट हैं। शकर कहते हैं, “आत्मा समस्त जीवधारी प्राणियों के हृदय में वर्तमान है अर्थात् ऊपर ब्रह्म से लेकर नीचे एक नरकुल तक में।” व्यक्तित्व की भिन्न-भिन्न श्रेणियाँ एक ही परमसत्ता के आशिक प्रकाश हैं। माया प्रत्ययात्मक स्तर पर ही यथार्थसत्ता के अन्तर्हृदय में अवस्थित अपने भेद को दर्शाती है और उसे, अपने को विकसित होने के लिए आगे बढ़ाती है। विशेष पदार्थ है भी, और नहीं भी। उनकी मध्यवर्ती सत्ता है। परमसत्ता की पूर्णता के मानदण्ड से मापने पर, जो अमर्यादित सत्ता की पूर्णता है, बहुत्व से भरा जगत् जिसमें दुःख और परस्पर विभेद है, न्यूनतम वास्तविक सत् है। सर्वोपरि एकमात्र सत्ता से तुलना करने पर इसमें सत्ता का अभाव है। यदि हम मनुष्यों एवं ससार के पदार्थों को एक तत्त्व का छाया रूप भी मान लें तो भी जब तक वह तत्त्व यथार्थ सत् है, छाया भी अपेक्षाकृत सत्ता रखेगी। यद्यपि सासारिक पदार्थ यथार्थसत्ता के अपूर्णरूप हैं, किन्तु वे उसके मायावी स्वरूप नहीं हैं। परस्पर-विरोध और अन्तर्द्वन्द्व जो प्रत्यक्ष दिखाई देते हैं वे उस परमसत्ता के सापेक्ष प्रकार हैं जो कि पृष्ठभूमि में विद्यमान हैं। द्वैत और अनेकत्व यथार्थसत्ता नहीं है।^१

अविवेकी चेतना शीघ्रता से यह धारणा बना लेती है कि सान्त जगत् परमरूप से सत् है। किन्तु वास्तविकता यह नहीं है। जगत् की आकृतियाँ और शक्तियाँ अन्तिम एवं चरमरूप में ऐसी नहीं हैं। उन्हें स्वयं अपनी व्याख्या की आवश्यकता है। वे स्वतः प्रादुर्भूत अथवा स्वाश्रित भी नहीं हैं। उनकी पृष्ठभूमि में और उनसे दूर भी कुछ है। हमें विश्व को ईश्वर के अन्दर विलीन करना होगा, सान्त को अनन्त के अन्दर एवं अनालोचनात्मक प्रत्यक्ष सत्ता को आध्यात्मिक ब्रह्म में विलीन करना होगा। उपनिषदों में कही भी इस प्रकार का सकेत नहीं है कि ये पदार्थ जो हमारे चारों ओर अनन्त देश के विस्तार में और अपने भौतिक शरीरों के कारण हैं जिनका हमारे साथ सम्बन्ध है, केवल आभास-मात्र हैं।

उपनिषदों के सिद्धान्त की समीक्षा बहुत कुछ इस मिथ्या विचार के आधार पर हुई है कि वह जगत् के भ्रान्तिस्वरूप का समर्थक है। यह दृढतापूर्वक तर्क किया जाता है कि उन्नति अवास्तविक है, क्योंकि उन्नति एक प्रकार का परिवर्तन है और परिवर्तन अवास्तविक

१. यही कारण है कि कुछ उपनिषदों में ‘इव’ शब्द का प्रयोग किया गया है। देखिए, बृहदारण्यक, २ : ४, १४ ; ४ : ३, ७ ; ४ : ४, १६।

है क्योंकि काल, जिसके अन्तर्गत परिवर्तन होता है भवास्तविक है। किन्तु सारा दोषा रोपण एक मिथ्या धारणा के आधार पर है। यह मत्व है कि परमसत्ता काल के अन्तर्गत नहीं है किन्तु काल परमसत्ताके अन्तर्गत है। परमसत्ता के अन्तर्गत ही हमें वास्तविक विकास मिलता है जो रचनात्मक विकास है। भौतिक प्रक्रिया एक वास्तविक प्रक्रिया है क्योंकि यथायसत्ता अपने को भौतिक परिवर्तनों के अन्दर एवं उनके द्वारा ही अभिव्यक्त करती है। यदि हम यथायसत्ता की खोज किसी नित्य एवं कालातीत शून्य में करेंगे तो वहाँ हम इसे नहीं पाएँगे। उपनिषदें जिस विषय पर बल देती हैं वह नेबल यह है कि काल की प्रक्रिया का आधार एवं साधकता एक ऐसी परमायसत्ता में है जो कालातीत है। वास्तविक उन्नति के लिए परम यथायसत्ता की धारणा आवश्यक है। बिना इस सबज्ञानी परमसत्ता के हमें यह निश्चय नहीं हो सकता कि विश्व का जिसरण एक प्रकार का विकास है और परिवर्तन उन्नति है, एवं ससार का अन्तिम लक्ष्य श्रेयस (पुण्य) की विजय है। परमसत्ता हमें इस विषय का निश्चितरूप से विश्वास दिलाती है कि विश्व की प्रक्रिया अस्तव्यस्तरूपक नहीं किन्तु सुव्यवस्थित है और यह कि विकास अव्यवस्थित रूप में नहीं है न ही जिहीं आकस्मिक परिवर्तनों का परिणाम है। यथायसत्ता असम्बद्ध अवस्थाभा की शृङ्खला भी नहीं है। यदि ऐसा होता और यदि परमायसत्ता कोई न होती तो हम ऐसी निरन्तर प्रक्रिया के अणुल में जा फँसते जिसकी पृष्ठभूमि में कोई भी योजना अथवा प्रयोजन काय करता न प्रतीत होता। परमसत्ता का एकत्व जगत के विकास में बराबर और आदि से अन्त तक अपना काय करता है। हम असह्यारूप में एक ऐसे पदार्थ को ग्रहण करने के लिए निश्चय ही समर्थ नहीं कर रहे हैं जिसका अभी अस्तित्व नहीं है अथवा अभिव्यक्ति में भी कभी न होगा। एक अर्थ में यथायसत्ता की अभिव्यक्ति इस विकास के दौरान में हर क्षण में होती है। विद्यमान और अज्ञेयवाले दोनों ही एकात्मक और एकरूप हैं। इस दृष्टिकोण से उपनिषदों की शिक्षा में अग्निवाय सामंजस्य मिलता है। वे जगत की भ्रान्तिरूपता के सिद्धान्त की विनकुल भी समर्थ नहीं हैं। होपकिंस कहता है कि 'क्या प्राचीन उपनिषदों में कहीं भी ऐसा कुछ है जिससे यह प्रदर्शित होता है कि उनके रचयिता भौतिक जगत को भ्रान्तिरूप समझते थे ? विनकुल भी नहीं।' १

१२

यथायसत्ता की अवस्थाएं

जहाँ तक परमसत्ता का सम्बन्ध है, अणियों वा कोई अन्न संख्या ही नहीं उठता। अणी बढ़ता का विचार केवल सीमित बुद्धि के लिए ही कुछ अर्थ रखता है जो वस्तुओं के अन्दर

१ जनल भाग द अमेरिकन ओरियण्टल सोसायटी २२ वृष्ठ ३८५। सर आर जी० भयारकर का मत है कि यह सम्मति जो कुछ प्रसिद्ध विद्वानों ने भी प्रकट की है, कि उपनिषदों की शिक्षा की प्रमुख विषयवस्तु जगत को भ्रान्तिरूप से निरूपण करना है और एक आत्मा का ही अस्तित्व है एक मिथ्या धारणा है और यहाँ तक कह सकता हूँ कि इस प्रकार की सम्मति 'एक अस्मी'वाचक नियम है।' ('वैश्वविजय' पृष्ठ २, पाठ टिप्पणी)।

भेद करती है। इसका परमार्थरूप में कुछ महत्त्व नहीं है। जबकि जगत् की अनेकता को एकत्वरूप में परिणत कर दिया गया तो श्रेणियों का विचार स्वतः ही दब गया। उपनिषदों की आध्यात्मिक सत्ता में सत्ताओं की कोई क्रमिक व्यवस्था नहीं है। तो भी अनुभवात्मक जगत् में इसका अपना महत्त्व है। जगत् की कुल उन्नति इसको अपने अन्दर स्थान देती है। सत्ता की हर एक उन्नति की मांग एवं हर एक परिवर्तन इसकी पूर्व-कल्पना करता है। सापेक्ष भौतिक जगत् में यथार्थसत्ता के स्वरूप का सामीप्य प्रत्येक पदार्थ के अन्दर यथार्थसत्ता के अंश की न्यूनाधिकता की परख करता है। परमसत्ता के विषय में हम इतना कुछ पर्याप्त ज्ञान रखते हैं कि हम जगत् में उस ज्ञान का उपयोग कर सकें। उपनिषदों के इस मत की शक्ति ने रक्षा की है। इस समस्या के समाधान में कि अहं ज्ञात है अथवा अज्ञात, और यदि ज्ञात है तो हमें इसके स्वरूप के विषय में जिज्ञासा नहीं करनी चाहिए और यदि अज्ञात है तो भी जिज्ञासा का कोई मूल्य नहीं, शक्ति कहते हैं कि आत्मा के रूप में यथार्थसत्ता निःसन्देह ज्ञात है। यह इस प्रकार के कथनों के द्वारा हमें अपना ज्ञान करा देती है, यथा, 'मैं प्रश्न करता हूँ', अथवा 'मैं सन्देह करता हूँ'; यह कि यथार्थसत्ता कोई वस्तु है, स्वतः प्रकट सत्य है। हमें केवल उसके स्वरूप को ही समझना है। यह यथार्थसत्ता जिसका हम अनुभव करते हैं, परख का काम देती है जिसके द्वारा हम अन्य सत्ताओं में सत्य की मात्राओं को जान सकते हैं। जगत् के भ्रान्तिमय होने का सिद्धान्त यथार्थसत्ता की श्रेणियों के विचार के साथ मेल नहीं खा सकता। उपनिषदें हमारे सम्मुख सत्ताओं की एक विभिन्न श्रेणीयुक्त धर्मसत्ता प्रस्तुत करती हैं, जिसमें सर्वोपरि सत्ता सर्वग्राही परमसत्ता है जो मुख्य उद्भव एवं जगत्-सम्बन्धी प्रक्रिया का अन्तिम विलयन-स्थान भी है। उच्च एवं नीचे विभिन्न प्रकार के अस्तित्वमय प्राणी सब उसी एक परमसत्ता की अभिव्यक्ति हैं, क्योंकि इस पृथ्वी पर कोई वस्तु अकेली स्थिर नहीं रहती, चाहे वह कितनी ही अपेक्षाकृत अपने-आपमें पूर्ण अथवा आत्मनिर्भर प्रतीत होती हो। प्रत्येक सीमित पदार्थ अपने अन्दर भेद रखता है, जिन भेदों के कारण ही वह परमसत्ता से दूर है। जबकि परमसत्ता सब सीमित पदार्थों के अन्दर भी है और उनको आच्छादित भी किए हुए है, पदार्थ एक-दूसरे से भिन्न है—अपनी-अपनी आच्छादनीयता के श्रेणीभेद से एवं उस पूर्णताभेद के कारण जो अपनी अभिव्यक्ति बाहर की ओर करती है।

समस्त अंश एक समान नहीं, किन्तु एक-से प्रतिभासित है—
एक उज्ज्वल ज्योति से।...

जड़ प्रकृति की अपेक्षा सुव्यवस्थित चेतनामय जीवन में यथार्थसत्ता की अभिव्यक्ति अधिक प्रचुर मात्रा में होती है और चेतन प्राणियों में भी मानव समाज में सबसे अधिक मात्रा में अभिव्यक्ति होती है। यथार्थसत्ता की अभिव्यक्ति की पर्याप्त-अपर्याप्त मात्रा ही सब पदार्थों के ऊँचे या नीचे दर्जों की निर्णायक है। जीवन प्रकृति की अपेक्षा ऊँची श्रेणी में है। आत्मचेतना का विचार केवल चेतना से अधिक ठोस एवं पूर्ण है। "वह व्यक्ति जो प्रतिनिहित आत्मा के क्रमिक विकास से अभिन्न है, अधिक विकास को प्राप्त होता है। इस जगत् में पौधे,

ओषधियाँ और दूध आदि भोजन सामान्य पशुजन्तु भी हैं और बहुत जनक अन्न आना का काम कर रहे हैं। यह सब विज्ञान है। हम जानते हैं। क्योंकि गोधा में ओषधियाँ हैं। वह सब जन्तु पारक रंग हो जाते हैं। जो कि पाचन प्रणाली में घटने से निम्न होता है। और निम्न प्रणाली में भी घटने से निम्न होता है। क्योंकि निम्न में जो यादगति-जगत् में जनक गति पाचन रंग हो जाते हैं। और गति-गति पाचन भी परन्तु भोजन जन्तु में घटने से निम्न होता है और फिर मानव में भी अन्न पचने का काम करती है। क्योंकि मानव ही सबसे अधिक ज्ञान सम्पन्न है। जिससे वह जानता है उसका बाणी द्वारा बचन करता है और जिससे उसका जानता है उससे देखता है। यह जानता है कि कल क्या होना चाहता है यह हमें और हमें दोना प्रकार का सगर के विषय का ज्ञान रहता है। मरणधर्मा गरीर के साधन से यह समस्त को प्राप्त करने की अभिलाषा करता है—उत्तम धर्म गमना विद्यमान है। जो कि भोजन प्रणाली में विषय में यह है कि वे भोजन और भोजन को ही एक प्रकार से समझते हैं किन्तु उन्होंने ज्ञान ज्ञान उसे बाणी के द्वारा प्रकट नहीं कर सकते और जो कुछ उन्होंने जाना उठा दत्त नहीं सकते। वे नहीं जानते कि कल क्या होना चाहता है—और न ही वे यह एक अर्थ ज्ञान के विषय में कुछ जानते हैं। यज्ञतन्त्री दूर तक ही जानते हैं उसका भाग नहीं। 'हम दर्शन है कि यद्यपि यही यथावत् सत्ता लीति होती है। एक तार में पत्थर में दह में आना में और एक मिट्टी के टुकड़े में भी। तो भी जीवित प्रणाली में यह जब प्रकृति की भवता अधिक गूणता के साथ लीति होती है जिसके कारण ज्ञान प्राप्त सन्तुष्ट पशु की भवता मनुष्य का बौद्धिक क्षमता की अपेक्षा पामिक क्षमता में विरासत अधिकतर होता है।' हम आमतो भूमि एवं आत्मपूणता की प्रक्रिया में सबसे निम्न स्थिति में पथी है। उपनिषद् का विचारक बौद्धिक विचारकों द्वारा प्रतिपादित एकमात्र जलनस्त्व से भाग दहते हैं। सभी सभी अग्नि जल एवं पथी ये तीन तत्त्व स्वीकार किए गए हैं। पाच तत्त्व यद्यपि आकाश वायु अग्नि जल और पथी पथक माने गए हैं। 'उसी आकाश (ब्रह्म) से आकाश आकाश से वायु वायु से अग्नि अग्नि से जल और जल से पथी—य पाच तत्त्व क्रमशः उदभूत हुए। पथी से ओषधियाँ ओषधियों से अन्न, अन्न से बीज (बीज) और

१. पेटरेय आरण्यक ३. १-२।

२. पारय उपनिषद् दर्शन तर्कों को योनिप्रामाण्य से उत्पन्न जल, चार प्रकार के भोजन की ओर शक्ति करती है—यथा 'मनुष्य' नाम मनुष्य और उन्हीं के पशु दूसरे के जनक उदभव अन्न का अन्न से होता है अन्न जैसा कि पशु पशु से तत्परे के जो जन्म से प्रभुभूत होते हैं और जन्म कहलाते हैं। जैसे का' मनुष्य आग्नि और पौधे के पशु भूमि का अन्न से उदभूत होते हैं और पशु हैं उद्भिन्त कहते हैं। इस पाच (३. २)। यज्ञ वेद्य ज्ञान ज्ञान प्रकर का आकाश का अन्न जल का म वे अन्न भूमि पर प्रकट होते हैं उन्हीं आधार पर लय गया है। पशु भी १. ६३-४२। 'मनु' अर्थात् मनुष्य जन्तु पशु में सबसे अधिक ज्ञान तीन ज्ञान में स्थान करता है। 'मनुष्य' जन्तु प्रणाली का पीछा मनुष्य पशु में विभक्त करता है।

३. मनुष्य का सृष्टिजन से अन्य सभी जन्तुओं का निम्नत्व है। (मिथि) दर्शन उप ४. ५)। संभवतः इसी मत से सृष्टिजन उन जन्तुओं का समस्त तत्त्व का मिथान का उद्गम हुआ जिससे आगे चलकर मनुष्य जन्तु का विकास हुआ। और आदर्श, प्रश्न उप ४. ८।

जीव से मनुष्य की उत्पत्ति हुई। इस प्रकार मनुष्य के अन्दर अन्न का सारभूत तत्त्व है।^१ जीवन के भौतिक आधार का प्रतिपादन करते हुए ग्रन्थकार प्रकृति के विकास का क्रम प्रतिपादन करता है। सबसे उच्च पदार्थ में सबसे नीचे पदार्थ के गुण विद्यमान हैं। आकाश सबसे पहले आता है, जिसका एकमात्र गुण 'शब्द' है। यही वह वस्तु है जिसके कारण हम सुनते हैं। आकाश से हम वायु की ओर चलते हैं जिसमें आकाश का गुण है और उसके साथ-साथ स्पर्शगुण भी है। इसीके कारण हम सुनते हैं एवं छूकर अनुभव करते हैं। वायु से अग्नि की ओर आते हैं। यह वह वस्तु है जिससे हम सुनते, अनुभव करते एवं देखते हैं। अग्नि से हम जल की ओर आते हैं। हम इसका स्वाद भी ले सकते हैं। जल से पृथ्वी की ओर आते हैं, जिससे हम सुनते, अनुभव करते, देखते, स्वाद लेते और सूघते हैं। यद्यपि यह विज्ञान जिसकी प्राचीन समय में कल्पना की गई थी, आज के समय में कृत्रिम, कल्पित एवं विचित्र प्रतीत हो सकती है, तो भी इस वर्णन में एक सिद्धांत काम करता था। हम यह सबसे पूर्व उपनिषदों में ही देखते हैं कि पांच तत्त्वों के सिद्धांत का वर्णन है। पदार्थों एवं पञ्चतत्त्वों की तन्मात्रा के मध्य में भेद का सुभाव सबसे प्रथम यही मिलता है।^२ छान्दोग्य उपनिषद् में अनेक स्थानों पर संकेत है कि समार के पदार्थ गुण-भेद के कारण परस्पर एक-दूसरे से भिन्न हैं और अनन्त हिस्सों में विभक्त हो सकते हैं। उद्दालक इस कल्पना को विचारार्थ प्रस्तुत करता है कि प्रकृति के अनेक हिस्से हो सकते हैं और विभिन्न गुणों के कारण पहचाने भी जा सकते हैं। वस्तुओं का परस्पर रूप परिवर्तित होना ऐसी कोई चीज नहीं है। जब हम दही का मन्थन करके उसमें से मक्खन निकालते हैं तो दही मक्खन के रूप में परिवर्तित हो जाता है ऐसी बात नहीं है, किन्तु मक्खन के कण पहले से दही में विद्यमान थे जो मन्थन की क्रिया से ऊपर आ जाते हैं।^३ अन्वसागोरस नामक दार्शनिक का कथन कि भिन्न-भिन्न प्रकार के प्राकृतिक तत्त्व एक-दूसरे के अन्दर प्रवेश करते हैं, इसीके समान है "तब यदि एक भौतिक तथ्य, जैसे कि एक पौष्टिक भोजन का परिपाक, यह प्रदर्शित करता हुआ प्रतीत होता है कि अनाज मांस और अस्थि के रूप में परिवर्तित हो गया है, तो हमें इस घटना की व्यवस्था अवश्य इस रूप में करनी होगी कि अनाज के अपने अन्दर वह वस्तु इतनी अधिक सूक्ष्म राशि में उपस्थित है जो हमें प्रत्यक्ष तो नहीं हो सकती किन्तु वही परिवर्तित होती है। यथार्थरूप में अनाज मांस, रक्त, मज्जा एवं हड्डी के कणों को अपने अन्दर निहित रखता है।"^४ कणाद का अणुवाद भी इस मत में प्रस्तुत किया जाता है, अर्थात् कण ही परस्पर मिलते हैं और अलग होते हैं। प्रकृति को एक अव्यवस्थित पुंज के रूप में वर्णन किया गया है जैसे कि नाना वृक्षों के रस को परस्पर फेंककर उन्हें गहद में मिला दिया जाए।^५ इस मत में साम्यमत को लक्षित करना असम्भव नहीं है। प्रकृति के विकास की व्याख्या करते हुए बताया जाता है

१ तैत्तिरीय उपनिषद्, २. १।

२ देखिए, प्रश्न, ४ =, प्तेरेय, २ ३, कठ, २ १५, प्रश्न, ४ ४।

३ छान्दोग्य, ६. ६, १।

४ ऐटन्सन 'दिवेलपमेंट ऑफ ग्रीक फिलॉसफी', पृष्ठ ५०।

५. छान्दोग्य, ६. ६, १-२।

कि या तो जीवात्मा का प्रवेश प्रकृति के अन्दर होता है अथवा आत्मा के द्वारा नानाविध श्रणिमो में उसके अन्दर चेतना का प्रवेश कराया जाता है। कभी कभी यह भी कहा जाता है कि गति का तत्त्व स्वयं प्रकृति के अपने अन्दर विद्यमान है। यद्यपि प्राण प्रथवा जीवन का प्रादुर्भाव प्रकृति से ही है किन्तु प्रकृति के द्वारा इसकी याददा नहीं हो सकती। इसी प्रकार से चेतनता यद्यपि इसका प्रारम्भिक जीवन ही है, प्राण अथवा जीवत्व की पर्यन्त द्वारा बुद्धि में नहीं आ सकती। जब हम मनुष्य तक पहुँचते हैं तो हमें आत्म चेतना का विचार होता है। मनुष्य पापाणो नश्वरो पशुमो एव पक्षिमो से उच्च श्रेणी का है, क्योंकि वह तर्क और इच्छा प्रम एव विवेक में साथ दे सकता है तो भी उच्चतम यह भी नहीं है क्योंकि उसे भी प्रतिबलता का दुःख अनुभव होता है।

इससे पूर्व कि हम इस विभाग से आगे बढ़ें आइए हम इसपर विचार करें कि क्या उपनिषद् के सिद्धांत का सर्वेश्वरवाद के रूप में निरूपण करना ठीक है। सर्वेश्वरवाद के मत से ईश्वर और पशुओं के समस्त पुत्र में सारूप्य है एक इस मत में ईश्वर सर्वांगिणी नहीं है। यदि ससार के प्रसरण में परमसत्ता सम्पूर्ण रूप से समाविष्ट होकर उससे प्रतिरिक्त रूप में कुछ नहीं रहती अर्थात् उसका दोना एकरूप हो जाते हैं तो इसका नाम सर्वेश्वरवाद है। किन्तु उपनिषद् में ऐसे परिच्छेद आते हैं जो स्पष्टरूप से कहते हैं कि ससार के प्रसरण में परमसत्ता का स्वरूप पूरण से उससे अन्तर समाविष्ट होकर निःशेष नहीं हो जाता। ससार की विद्यमानता से परमसत्ता का पूरण सबका नष्ट (अथवा विलय) नहीं होता। एक सुन्दर रूप में यह कहा गया है वह पूण है और यह भी पूर्ण है उक्त पूण में स म पूण उदित होता है। इस पूण को उक्त पूण में से निजाल लेने के पीछे जो शेष जाता है वह तब भी पूण है। परमेश्वर भी अपने को ससार रूप में परिचित करने पर अपने स्वरूप में से कुछ भी नहीं छोड़ता। प्राचीन से प्राचीन समय में अर्थात् ऋग्वेद में भी यही कहा गया है कि सब प्राणी मात्र पुरुष का केवल अङ्गुली हैं जबकि अङ्गुलि तीन चौपाई अविनश्यर रूप में प्रकाशमान होती हैं स्थित रहता है।^१ ऋग्वेद के अनुसार (१. १४) सत्य के एक पक्ष में तीन लोक हैं द्वापरे में तीन प्रकार का वेद्यान है तीसरा पक्ष तीन जीवित-अङ्गिणी उच्छास (प्राण अथवा उद्गार) है एक चौपाई पृथ्वी के ऊपर उठकर मूल के समान स्थितिमान है।^२ उपनिषद् स्पष्ट रूप में कहती हैं कि त्रिपद परम वरक अन्तर है। किन्तु यह मत उठाने वाली नहीं प्रतिपादित किया कि त्रिपद परमेश्वर है। परमेश्वर विश्व से मृदा है क्योंकि त्रिपद उसका कार्य है। वह दाना तो है ही किन्तु इसमें भी परे है ठीक जैसे मनुष्य का अङ्गुलि शरीर में परे है क्योंकि ससार इसका जीवन का माध्यमात्र है। उपनिषद् परमात्मा को जगत् ॥ कहती हैं निश्चय करती हैं। इसमें यह निश्चय नहीं निश्चयना आश्रित कि परमेश्वर अन्तर स्थित होकर विषयों रचना करता है और जगत् से भिन्न रहता है। परमेश्वर जगत् का द्वारा करने को अविच्छेद करता है और यह जगत् उसकी सत्ता का अभिव्यक्ति मात्र है। परमेश्वर अपनी सत्ता पूरण में आश्रित पशुओं में पूण स्थित में नहीं भविष्य

ऐसे धार्मिक सत्ताओं के रूप में उसने स्वयं इस महत्ता निर्माण किया है, अपने इस महत्त्वपूर्ण कार्य में भी ऊपर विद्यमान रहता है। परमेश्वर विश्व के ऊपर भी है और विश्व में समाविष्ट भी है। उपनिषदें ऊपर पश्चिमाय के धर्मोपदेशियों में सर्वोपरि-वादी नहीं हैं। पदार्थ बिना किसी एतना, प्रयोजन अथवा अनुभूति के अस्तित्व में एवम् नहीं हो गए, जिन्हें परमेश्वर के नाम से पुकारा जाता है। परमात्मा के देहाती देवता स्वरूप के विचार के विरुद्ध उपनिषदें विद्रोह करती हैं। वे नहीं मानती कि परमेश्वर जगत् के बाहर है एवं कभी-कभी धर्मोपदेशियों प्रेरणा अथवा प्रेरणा-पूर्ण हस्तक्षेप द्वारा अपनी उत्पत्ति का महत्त्व अनुभव कराना रहता है। यह सर्वेश्वर-वाद है, यदि सर्वेश्वरवाद से तात्पर्य यह है कि परमेश्वर हम सबके शीर्षों की मोक्षिक यथापंगता है और यह कि बिना उसके हम नहीं जीवित रह सकते। इस जगत् में प्रत्येक पदार्थ नीमित भी है; और अनन्त भी; पूर्ण भी है, अपूर्ण भी। प्रत्येक वस्तु अपने-से परे एक श्रेयस् की लोच में है; अपनी नीमितता को दूर करना चाहती है और पूर्णता प्राप्त करना चाहती है। सान्त करने को सर्वान्विषयी बनाने के लिए प्रयत्न करता है। यह दृष्टिरूप में हम विषय की स्थापना करना है कि अनन्त आत्मा सान्त के अन्दर काम कर रहा है। यथायसत्ता सत्ता का आधार है। यदि परमेश्वर की सन्तर्पणिता के सिद्धांत में उपनिषदों के सर्वेश्वरवाद की पर्याप्त मात्रा में दोषगुणि हो जाती हो, तो उपनिषदों के दार्शनिक सिद्धांत को सर्वेश्वरवाद के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। किन्तु इन सत्ता में सर्वेश्वरवाद प्रत्येक नव्यधर्म का अनिवार्य स्वरूप है।

१३

जीवात्मा

उपनिषदों का मत है कि सान्त पदार्थों की श्रेणी में जीवात्मा के अन्दर यथायसत्ता का अग्र महत्त्व उच्चकोटि का है। यह परमब्रह्म के स्वरूप के सबसे अधिक निकट है, यद्यपि यह स्वयं परमब्रह्म नहीं है। ऐसे भी परिच्छेद उपनिषदों में हैं जिनमें सान्त जीवात्मा का विश्व के प्रतिविम्ब के रूप में प्रतिपादन किया गया है। समस्त सत्ता सान्त जीवात्मा के अनन्तता-प्राप्ति के लिए किए गए प्रयत्न की प्रक्रिया-स्वरूप है और यही प्रसरणशील शक्ति जीवात्मा में पाई जाती है। तैत्तिरीय उपनिषद् के अनुसार, विश्व के अनेक अवयव (घटक) जीवात्मा के स्वरूप में दृष्टिगोचर होते हैं। छान्दोग्य उपनिषद् में (६, २, ३ और ४) कहा गया है कि अग्नि, जल और पृथ्वी मिलकर अनन्त सत्ता के तत्त्व को साथ लेकर जीवात्मा की सृष्टि करते हैं।^१

१ "ईश्वर ने ममन्त अन्तरिक्ष, पृथ्वी और प्रकाश-बुजों को,

पशु-पक्षी, मीन और कीट-पतंगों को

एकत्र कर प्रतिष्ठित किया मानव में—

विभिन्न जीवन-शृङ्खलाओं का पुनर्गठन कर

समस्त सृष्टि के योग, इस सूक्ष्म-ब्रह्मांड मानव को रचा।" —ब्रजनिर्गम।

यथायसत्ता की विविध अवस्थाओं के परस्पर मिलने का सक्षयि दु मानव है। शरीरस्थ प्राण सांसारिक वायु के धनुरूप है, मानस आकाश के धनुरूप, अर्थात् मानव का मन ससार के आकाश (ईश्वर) के धनुरूप है और ठोस भूतरूप शरीर भौतिक प्रवयवों के धनुरूप है। मानव आत्मा का सम्बन्ध ऊपर से नीचे तक सत्ता की प्रत्येक श्रेणी के साथ है। इसके अन्दर एक देवीय भाग है जिसे हम आनन्ददायक चेतना के नाम से पुकारते हैं अर्थात् आनन्द की अवस्था जिसके द्वारा विशेष शर्तों में यह परमसत्ता के साथ साक्षात् परिणत सम्बन्ध में संयुक्त हो जाता है। सान्त आत्मा अथवा शरीरधारी आत्मा वह आत्मा है जिसके साथ इन्द्रियो एव मन का सम्बन्ध है।^१

विभिन्न अवयव अस्तिवर समानता में हैं। 'दो पत्ती एक जसे और परस्पर भिन्न उस एक ही वक्ष से बिपटे हुए हैं। उनमें से एक तो वक्ष के स्वादु पत्ती का स्वाद सेता है किन्तु दूसरा फलों को खाए बिना उसकी ओर तावता रहता है। उसी सत्ता रूपी वक्ष में मानव ईश्वर के साथ निवास करता है। आपत्तियां भ्रमिरकर वह मूर्छित होता है और अपनी ही अज्ञातता के ऊपर दुःख प्रकट करता है। किन्तु जब वह दूसरे को देखता है—जगत के स्वामी को तो उसके सान्निध्य में प्रसन्न होता है। आह! उसकी वित्ती निष्पत्त्योति है। उस समय उसकी विपत्तियों का भन्त हो जाता है।^२ प्राकृतिक और दवीय दोनों ने अभी तक एक स्थायी सामञ्जस्य नहीं प्राप्त किया। व्यक्तिव जीवात्मा की सत्ता सत्त परिरणति को प्राप्त कर रही है एक ऐसी वस्तु को प्राप्त करने के लिए सत्त प्रमल-शील है जो यह नहीं है। मानव क अतर्हित भनत सत्ता जीवात्मा को प्ररणा करती है कि वह बहुत्व के अन्दर एकत्व स्थापित करे जो समस्या उसके सामने है। सान्त और अनन्त के मध्य जो यह प्रसरण निरन्तर सत्ता की प्रक्रिया में विद्यमान है मानव चेतना के रूप में सम्मुख आ जाता है। उसके जीवन के शैष्टिक मनोभाव-सम्बन्धी एव ननिर्भ—प्रत्येक पक्ष में इस समय का अनुभव किया जा सकता है। परमेश्वर के राज्य में वह प्रवेश पा सकती है जहाँ कि नित्य यथायथा परम प्रेम और परम स्वातन्त्र्य के रूप में केवल अपने व्यक्तिव को विसोप करके और अपनी समस्त सत्तता को अनन्तता में परिणत करके एव मानवीयता को दवरव में परिणत करके निवास करती हैं। किन्तु जब तक वह सान्त है और मानवीय रूप धारण किए है उसे फल की प्राप्ति नहीं हो सकती न वह अन्तिम लक्ष्य तक ही पहुँच सकती है। वह सत्ता जिसमें यह चेष्टा देखी जा सकती है अपने से दूर का निर्देश करती है और इसलिए मनुष्य जीवन से भी ऊपर जाना ही होता

और भी देखें प्लेटो ३ ३ श्वेतश्वर, २ १२, ३ अन्न ६ ११। जयल्ल विरव का सचिप्रा रूप है और समर जीवत्मा का विशाल रूप है। प्लेटो ने अपने अभियन्त ग्रन्थ में विस्त-महायन् एवं सुद्र पगद के मध्य विरव एवं मनुष्य के सत्तय का वखन किया है। परमप्रभ ने स्व सत्ता को अत्मा को मिश्रित करके परिवर्तन ल और परिवर्तनरहित के मध्य में विरव के मध्य में बैठ दिया (३४ भी)। उसके अनुमर विरव मनुष्य का ही वृद्धाकर रूप है। देखिए, ऐतिहास, १ ३ और उमपर आनन्तिरि की टीका।

१ अन्वेष्य उपनिषद् ८ १२ ३।

२ मुण्डक ३ १ २ देखिए अम्बेद १ १६४, २०।

है। सान्त जीवात्मा अपने-आपमें पूर्णसत्ता नहीं है। यदि वह ऐसी हो तो परमेश्वर केवल एक अन्य स्वतन्त्र व्यक्ति-मात्र रह जाएगा जो सान्त जीवात्मा द्वारा परिमित होगा। आत्मा की यथार्थता अनन्त में है। और अयथार्थता, जिससे पीछा छुड़ाना है, सान्त है। यदि अन्तर्गामी आत्मा को पृथक् कर दें तो सान्त जीवात्मा उस यथार्थता को भी जो कुछ उसमें है, खो देती है। अनन्त की अन्दर उपस्थिति के कारण से ही मानव को उन्नत पदवी प्राप्त होती है। जीवात्मा अपना अस्तित्व एवं अपनी स्थिति दोनों ही विश्वात्मा से प्राप्त करती है। आत्मा पूर्ण है (Sub specie aeternitatis)।^१ एक मनोवैज्ञानिक पक्ष ऐसा है जिसपर आत्मा एक-दूसरे को परे हटाती हैं एवं एक-दूसरे से अतिरिक्त रहती हैं। इस प्रतीयमान घटना से हमें यह अनुमान न लगा लेना चाहिए कि वस्तुतः आत्मा एक-दूसरे से सर्वथा पृथक् हैं। पृथक्त्व केवल एक प्रकार से प्रतीयमान भेद है। इसे सादृश्य के रूप में ही समझना चाहिए, अन्यथा यह केवल हमारे मनों का अभूतपूर्वकरण रह जाएगा। आत्माओं के पृथग्भाव की कल्पना मान लेने पर सत्य के आदर्शों, सद्भाव और प्रेम के लिए फिर कोई स्थान नहीं रह जाता। इस प्रकार इस बात की परीक्षा होती है कि मनुष्य जिस स्थिति में है, पूर्ण नहीं है; और वास्तविक आत्मा से भी ऊँची कोई सत्ता है जिसको प्राप्त करना मन की शान्ति के लिए आवश्यक है। “और जीवात्मा की स्वतन्त्र यथार्थता, जब हम इसकी परीक्षा करते हैं, यथार्थ में केवल एक भ्रान्ति ही प्रतीत होती है। समुदाय के अतिरिक्त मनुष्य पृथग्रूप में क्या है? यह सबके अन्दर सामान्य रूप से वर्तमान मन ही है जो मनुष्य रूपी जीव को यथार्थता प्रदान करता है, और स्वतन्त्र रूप में वह और जो कुछ भी हो, मानवीय नहीं है” यदि सामाजिक चेतना के विषय में नान प्रकार की आकृतियों में यह सत्य है, यह उस सामान्य मन के विषय में भी कम सत्य नहीं है जो सामाजिक से भी अधिक है। सान्त मानस, जो धर्म के क्षेत्र में और धर्म के लिए एक धार्मिक इकाई का निर्माण करते हैं, वस्तुतः अन्त में कोई दृष्टिगोचर मूर्त रूप नहीं रखते, किन्तु तो भी सिवाय एक अदृश्य समुदाय के सदस्य होने के नाते वे यथार्थ एकद नहीं हैं। संक्षेप में कह सकते हैं कि एक जो अन्दर अवस्थित आत्मा है यदि उसे हटा तो धर्म के लिए और कोई आत्मा नहीं रह जाती।^२

यद्यपि व्यक्तिगत जीवात्मा निम्नतम प्रकृति के साथ संघर्ष करती हुई संसार सबसे ऊँची है, फिर भी यह इतनी ऊँची नहीं जिसे ग्रहण किया ही जाना चाहिए। मनुष्य व विस्वादी आत्मा को अपनी स्वतन्त्रता एवं सामंजस्य का आह्लाद और परमसत्ता की प्राप्ति का सुख प्राप्त करना चाहिए। केवल उसी समय जबकि उसके अन्दर स्थित ईश्वर अपने को पहचान लेता है, और केवल तभी जबकि आदर्श अपनी फल-प्राप्ति तक पहुँच जाता है, मनुष्य का अंतिम लक्ष्य पूरा हो सकता है। संघर्ष, परस्पर-विरोध और जीवन विरोधाभास ये सब अपूर्ण विकास के लक्षण हैं, इसके विपरीत सामंजस्य, हर्ष, और शांति विकास की प्रक्रिया की पूर्णता को चोखित करते हैं। जीवात्मा एक प्रकार का युद्ध है, जिसमें युद्ध होता है। युद्ध को समाप्त होना ही चाहिए और विरोधों से ऊपर उठना

१. देखिए शंकर, ‘इण्ट्रोडक्शन टु वेदान्तसूत्र’।

२. ब्रैडले : ‘ट्रुथ ऐण्ड रियलिटी’, पृष्ठ ४३५।

आदम को ग्रहण करना चाहिए। ईश्वर ने प्रति भुक्ताव जो पूर्णताप्राप्त मनुष्य में प्रारम्भ होता है उस समय पूर्णरूप से सफल होगा। विन्व के और सब पक्षों में मनुष्य ऊँचा है और उसे ही वह धनन्त व साय ऐक्य प्राप्त कर लेता है उसका लक्ष्य पूरा हो जाता है। प्रकृति ने अन्तर जीवन गुप्तरूप से निहित है और जब जीवन विकसित हो जाता है तो प्रकृति का लक्ष्य पूरा हो जाता है। जीवन के अन्दर चेतना गुप्त रहती है और जब जीवन चेतना को स्वतन्त्र कर देता है इसका उद्देश्य पूरा हो जाता है। जब बुद्धि अभिव्यक्त होती है तब चेतना का उद्देश्य पूर्ण हो जाता है। किंतु बुद्धि का सत्य तभी प्राप्त होता है जब वह ऊँचे दर्जे के आत्मज्ञान में विलीन हो जाती है जो स्वयं में न तो विचार है न इच्छा और न अनुभव ही है किंतु तो भी विचार का लक्ष्य है, इच्छा का उद्देश्य है और अनुभव की पूर्णता है। जब सात जीवात्मा गिरोमणि सत्ता ब्रह्म को प्राप्त कर लेती है अर्थात् उस परब्रह्म को जिससे यह प्राप्ति भूत हुई थी तो धार्मिक जीवन का भी लक्ष्य प्राप्त हो जाता है। जब एक मानवान मनुष्य के लिए जीवात्मा सब पदार्थों का स्वरूप हो जाती है और जब उसमें एक बार उस ऐक्य का साक्षात्कार कर लिया तो उसके लिए फिर क्या दुःख एवं क्या कष्ट रह जाता है।

१४

उपनिषदों का नीतिशास्त्र

उपनिषदों के नीतिशास्त्र का मूल्यांकन करने के लिए हम उनके द्वारा प्रतिपादित आदम की तात्त्विक उत्तमता पर पहले विचार करना होगा और फिर उपनिषद्-वाक्यामय दिए गए सुझावों को विकसित करना होगा। हमारे पूर्व के विवादों से यह स्पष्ट हो गया कि उपनिषदों का आदम परमेश्वर के साथ ऐक्यभाव प्राप्त करना है। ससार की रचना इसके अपने लिए नहीं हुई है। यह परमेश्वर से प्राप्ति भूत होता है और इसीलिए इसे परमेश्वर के अन्दर ही विश्राम करने के लिए प्रयत्न करना है। ससार की प्रक्रिया के अन्दर बराबर उस सात का प्रयत्न अनन्तता की प्राप्ति की ओर है। ऐसे ससार की भाँति अपने अन्दर अव्यवस्थित अनन्त के दबाव का अनुभव करके मानव अपने हाथ अनन्ततम के पास पहुँचने के लिए पलाता है। 'सब पक्षों अपने अभीष्ट आवासस्थान की ओर जाते हैं। वही प्रकार यह सब जगत् सर्वोपरि परब्रह्म के प्रति जाता है।' क्या मैं तुम्हारे अन्दर प्रविष्ट हो सकता हूँ हे प्रभु जैसे तुझ हो ? हे प्रभु तूमे मेरे अन्दर प्रविष्ट हो जाओ मैं पवित्र और गूढ़ हो जाऊँ हे प्रभु।' तब मेरे विधामस्थान हो। 'परमेश्वर के साथ एवम की प्राप्ति कर लेना मनुष्य का आदम है। मानवीय चेतना एवं अर्थ सबके अन्दर जो भू है वह यह है कि जहाँ और सब सान्त की खोज करते हैं वेवत् मनुष्य को ही अन्तिम उद्देश्य का विचार है। विकास के अनेक युगों के पश्चात् मनुष्य को विन्व की महान योजना का ज्ञान प्राप्त हो गया है। वेवत् वही अनन्त के आह्वानों को अनुभव कर

सकता है। और पूरे ज्ञान के साथ दैवीय पदवी को प्राप्त करने के लिए आगे बढ़ता है, जो उसकी प्रतीक्षा में है। परमसत्ता सान्त आत्मा के लिए एक निश्चित लक्ष्य है।

यह सबसे उन्नत एवं पूर्ण है, सबसे अधिक वाछनीय आदर्श है, इस बात का कई प्रकार से प्रतिपादन किया गया है। यह एक ऐसी अवस्था है “जो भूख-प्यास से बहुत ऊपर, दुःख और मति-विभ्रम से भी ऊपर और वृद्धावस्था एवं मृत्यु से भी ऊपर है।” “जैसे सूर्य, जो विश्व का चक्षु है, अत्यन्त दूर स्थित है और आँखों को होनेवाले रोगों से सर्वथा अछूता रहता है, ठीक इसी प्रकार से यह एक, आत्मा, जिसका निवास सब प्राणियों में है, पृथक् निर्लिप्त रहती है और इसे ससार के दुःख नहीं व्यापते।” बहुत्वसम्पन्न ससार में रहना, अपना सब कुछ क्षुद्र-रूप आत्मा के ऊपर निछावर कर देना और इस प्रकार रोग एवं दुःख की अधीनता में रहना वस्तुतः दुर्भाग्य का विषय है। उन कारणों का निराकरण करना जो हमें सान्त सत्ता की ओर ल जाते हैं, मनुष्य का उचित उद्देश्य है। बहुत्ववाद से वापस लौटकर एकत्व में आ जाना एक आदर्श लक्ष्य है और अत्यधिक महत्त्व का है। यह मनुष्य की जीवात्मा को पूर्णरूपेण सन्तोष देता है। तत्तिरीय उपनिषद् के अनुसार, यह ‘प्राणाराम मन आनन्द शान्तिसमृद्धम् भ्रमृतम्’—जीवन एवं मन को आह्लाद देनेवाला, शान्ति एवं नित्यता की पूर्णता है। निम्न स्तर के लक्ष्य, जिनके पीछे हम लालायित रहते हैं, इसी जीवित शरीर को सन्तोषदायक मिद्ध हो सकते हैं अथवा मानसिक इच्छाओं की पूर्ति कर सकते हैं, किन्तु वे सब इसके अन्दर निविष्ट हैं, और यह उनसे भी ऊपर है। हमारे आगे भिन्न-भिन्न प्रकार के सुख हैं, जो हमारे जीवन के भिन्न-भिन्न स्तरों के अनुकूल हैं; जैसे जीवनदायक सुख, इन्द्रियभोगजन्य सुख, मानसिक एवं बौद्धिक सुख। किन्तु सबसे उन्नत एवं उत्कृष्ट सुख आनन्द है।

हमें उपनिषदों में जो कुछ भी नीतिशास्त्र उपलब्ध होता है वह सब इसी उद्देश्य का सहकारी है। कर्तव्य कर्म उच्चतम पूर्णता के उद्देश्य की प्राप्ति का साधनमात्र है। इस सर्वोन्नत अवस्था से कम में कहीं सन्तोष नहीं मिल सकता। सदाचार का महत्त्व भी तभी है जबकि वह उक्त लक्ष्य की प्राप्ति की ओर हमें अग्रसर करे। मनुष्य के हृदय के अन्दर जिसका अकुर उपस्थित है उस पूर्णता के प्रति धार्मिक स्फुरण की यह अभिव्यक्ति है। यह नित्य यथासत्ता के प्रति श्रद्धा एवं भक्ति का भाव ही है जो हमारी चेतनामय आत्मा को विवश करता है। इस वचन का कि कर्तव्य कर्म “परमात्मा की वाणी की कठोर पुत्री है” यही अर्थ है। हमारे जीवन का पूर्ण आदर्श केवल नित्यसत्ता में ही उपलब्ध होता है। सदाचार का नियम पूर्ण बनने के लिए एक निमन्त्रण के समान है, “जैसे तुम्हारा स्वर्गस्थ परमपिता पूर्ण है।”

इससे पूर्व कि हम नैतिक जीवन के विवेचन को हाथ में लें, हम उन आपत्तियों पर भी विचार कर लें जो माधारणतः उपनिषदों की दार्शनिक पद्धति में नीतिशास्त्र की सम्भावना के विरुद्ध की जाती हैं। यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि सब एक है तो नैतिक सम्बन्ध कैसे बन सकते हैं। यदि परमसत्ता पूर्ण है तब फिर उसे प्राप्त करने के लिए किसी प्रकार के प्रयत्न की आवश्यकता ही कहा रह जाती है, क्योंकि वह तो पहले ही उपलब्ध है। परन्तु अद्वैतवाद का अर्थ यह नहीं है कि पुण्य एवं पाप के मध्य जो

भेद है उसे सबथा उड़ा दिया जाए। अयता के एव बहुगुणता के भाव को जो नतिक जीवन के लिए बहुत आवश्यक है उपनिषद् ने मायता दी है। उनका कहना है कि हम अपने पड़ोसी के प्रति प्रेम करने एवं सत्कार के एवम् को प्राप्त करने के लिए कहने का कोई अर्थ ही नहीं है यदि परस्पर भेद भाव मनुष्यों के जीवन में मौलिकरूप से विद्यमान है। यदि मनुष्य वस्तुतः एक दूसरे से ती-नीज के मूलजीवा (स्वयम्भू-व्यक्तियों) की तरह बाह्य एवं पथक पथक हैं और यदि पूर्वस्थित साम्य में कोई सुधार नहीं हो सकता तब तो नतिक आदेश की प्राप्ति असम्भव है। यदि हमें अपने पड़ोसी से प्रेम करने का आदेश दिया जाता है तो इसीलिए क्योंकि यथायथ सब एक हैं। मेरा पड़ोसी और मैं अपनी अंतरात्मा में वस्तुतः एक ही हैं—यदि ऊपरी एवं क्षणभंगुर भेदों से हम ऊपर उठ सकें। यथायथ आत्मा जो परमायरूप से और नित्यरूप में विशुद्ध है देश और काल की परिवर्तनशील उपाधियों से परे है। हम अपने पथक्त्व से ऊपर उठने को जो कहा जाता है यह निरर्थक वचन नहीं है। मोक्ष का योगिक अर्थ है छटकारा पाना। इन्द्रियों के विषयों के बंधना एवं व्यक्तित्व से तथा उस सबसे जो सक्षीण और सात है अपन को मुक्त कर लेने का नाम मोक्ष है। यह स्वात्मा के विस्तार एवं स्वतन्त्रता का परिणाम है। सम्पूर्ण सौम्य का जीवन बिताने का ही साधन है कि हम अपने और अर्थ सबके जीवन में एकत्व को ग्रहण कर चुके हैं। यह आदेश जिसके लिए मानव का नतिक स्वरूप लालायित रहता है केवल उसी अवस्था में प्राप्त किया जा सकता है जबकि यह सात आत्मा अपने सक्षीण व्यक्तित्व से ऊपर उठकर सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड के साथ अपने तादात्म्य को पहचान लेती है। मोक्ष का मान आत्मा की उन्नति का मार्ग है। अपने व्यक्तित्व से ऊपर उठकर जिस मयायसत्ता के अंदर हम रहता है वही सबसे उच्च है और उसी मयायसत्ता पर उपनिषदों में विशेष बल दिया गया है।

यह कहा जाता है कि नतिक पुरुषार्थ के लिए कहीं जगह नहीं है क्योंकि मनुष्य स्वभाव से दबीय है। केवल इसलिए कि ईश्वर का निवास मनुष्य के अन्दर है यह परिणाम नहीं निकालना चाहिए कि इसके साथ ही समस्त पुरुषार्थ की समाप्ति हो जाती है। ईश्वर मनुष्य के अंदर अवश्य है कि तु इतना अधिक पथक्त्व में नहीं है कि मनुष्य उधर से त्रिलोक्य गाफिल रहकर और बिना किसी पुरुषार्थ के ही उसकी सत्ता को सुरक्षित रख सके। ईश्वर मनुष्य के अंदर सम्भावना के रूप में विद्यमान है। मनुष्य का यह कर्तव्य है कि वह उसे पुरुषार्थ एवं बल से ग्रहण करे अर्थात् उसकी सत्ता का अनुभव करे। यदि वह ऐसा नहीं करता तो अपने कर्तव्य से च्युत होता है। मनुष्य के अंदर ईश्वर की उपस्थिति सत्य घटना भी है और सम्पादन योग्य कार्य भी है एक समस्या भी है और एक निधि भी। मनुष्य अपने अज्ञान के कारण बाह्य आवरणों के साथ जो भौतिक एवं मानसिक आवरणमान हैं अपना तादात्म्य स्थापित कर लेता है। परमसत्ता के प्रति उसकी अभिलाषा का सबंध उसकी साक्षात्ता एवं परिमित अविद्यता के साथ होता है। यद्यपि व्यक्तित्व जीवात्मा में दीय ज्योति का प्रकाश होता है वह स्वयं पूरुरूप में दबीय नहीं है। उसकी दबीयता यथायथ नहीं है किंतु सम्पूर्णता को प्राप्त करने की उत्कर्ष अभिलाषा लिए हुए परमात्मा का एक अवस्थान है। वर्तमानका वह धूल भी है और

देवता भी है, वह ईश्वर और पशु से मिलकर बना है। नैतिक जीवन का यह काम है कि वह अद्वैतीय तत्त्व को निकाल बाहर कर दे, उसका सर्वथा नाश करके नहीं अपितु दैवीय भाव से उसे दबाकर।^१ प्रकृति की सान्त् दाय एव आत्मा के अनन्त आदर्श के बीच में मनुष्य एक प्रकार का विसंवाद है और उसे प्रकृति के विमृष्ट तत्त्वों को क्रमशः दिव्य आत्मा के प्रति झुकाकर अपने लक्ष्य तक पहुँचने के लिए पुरुषार्थ करना होता है। यह उसका उद्देश्य है कि वह अपनी सत्ता के परिमित आवरण को छिन्न-भिन्न करके अपने को प्रेमपूर्वक दिव्य एव पूर्ण आत्मा के साथ संयुक्त कर ले। नैतिकता की समस्या का महत्त्व उस मनुष्य के लिए अत्यधिक है जिसका जीवन सान्त् एव अनन्त के मध्य में एक संधर्ष का एव राक्षसी तथा दैवीय तत्त्वों के मध्य संग्राम का है। मनुष्य संधर्ष के लिए उत्पन्न हुआ है और बिना विरोध के अपने-आपको नहीं पहचान सकता।

राक्षसी का तथ्य, पौरुषिण्ट की तपस्या एव मोद्गल्य की विद्वत्ता^२ आदि उच्चतम सत्ता को प्राप्त करने के नाना प्रकार के मार्गों से—जिनका उल्लेख उपनिषदों में मिलता है—यह स्पष्ट है कि उस युग के विचारकों ने नीतिशास्त्र की समस्याओं पर पर्याप्त चिन्तन किया था। विभिन्न विचारकों के मतों का विस्तार से वर्णन न करके हम केवल कुछ ऐसी सामान्य स्थापनाओं का ही यहाँ वर्णन करेंगे जिन्हें उन सबने समानरूप से अंगीकार किया है।

नीतिशास्त्र का आदर्श है अपने-आपको पहचानना। नैतिक आचार आत्माभि-ज्ञानपूर्वक आचरण है, यदि आत्मा से तात्पर्य हमारा उस भौतिक (आनुभविक) अहं से न हो जिसमें सब प्रकार की दुर्बलता एव असंस्कृति, स्वार्थपरायणता और लघुता सम्मिलित है, बल्कि मनुष्य के उस गम्भीरतम स्वरूप से हो जो सब प्रकार के स्वार्थमय व्यक्तित्व के बन्धनों से स्वतन्त्र है। पाशविक अहं की वासनाएँ एव राग, अहंभाव की इच्छाएँ एवं महत्वाकांक्षाएँ जीवनधारिणी शक्तियों को आत्मा के निम्न स्तर तक बद्ध रखती हैं और इसलिए उनको बश में रखना आवश्यक है। आत्मा की उन्नति के लिए एव उच्चतम सत्ता को ग्रहण करने के लिए जो बाधाएँ अथवा विरोधी प्रभाव हैं उन्हें दबाना होगा। नैतिक जीवन विचारशील एव तर्कसंगत जीवन है, वह केवल इन्द्रियभोग एव सहज प्रवृत्ति का जीवन नहीं है। "आत्मा को रथ में बैठनेवाला स्वामी करके जानो, शरीर को रथ करके जानो, बुद्धि को रथ-संचालक सारथी करके जानो, तथा मन रास (लगाम) की जगह है, इन्द्रियाँ घोड़ों की जगह हैं और सासारिक पदार्थ मार्ग हैं। बुद्धिमान लोग इन्द्रियों एव मन से संयुक्त आत्मा को ही भोक्ता कहकर पुकारते हैं। किन्तु जो व्यक्ति दुर्बल है और अज्ञानी है उसकी इन्द्रियाँ उसके बश में न रहकर शैतान घोड़ों की तरह रथों के बश से बाहर होकर इधर-उधर निरुद्देश्य रूप से दौड़ती हैं। इसके विपरीत जिसे ज्ञान है और जो मानसिक बल से युक्त है उसकी इन्द्रियाँ भली प्रकार बश में रहती हैं जैसे कि अच्छे घोड़े एक रथों के बश में रहते हैं। ऐसा व्यक्ति जो अज्ञानी है और विवेकशून्य एव अपवित्र है, अमरत्व को कभी प्राप्त नहीं

१ 'इण्टरनेशनल जर्नल ऑफ एथिक्स', (१९१४), पृष्ठ १६६।

२ तैत्तिरीय उपनिषद्, १. ६।

कर सकता । अर्थात् भौतिक व्यवस्था की ही पहुँच तकना है बल्कि बार बार जन्म (प्राणागमन) का चक्र म पमना है । किन्तु यह जो जाननी है और विवेक गति रखना है और पवित्र है उस व्यवस्था तक पहुँच जाता है जहाँ से फिर उसी जन्म का चक्र म तोड़ने की भाव सकता नहीं होती । ' कामना की महज प्रवृत्ति को बग म रखना होगा । जब कामना जीवन का शासनरूप को हाथ म न सेता आत्मा के लिए ध्वम अन्तर्गता है । जो कि मनुष्य-जावन का यह धम नहीं है । यदि हम बुद्धि द्वारा निम्नित आत्मा को ग्रहण नहीं करते और एक उच्चतर नाविक धम की भी स्वीकार नहीं करते तो हमारा जीवन पशु का समान होगा जिसका कोई स य नहीं कोई उद्देश्य नहीं । और ऐसे जीवन में हम बिना सोच-समझे नि रात काम म रत रहत हैं प्रम करत हैं विनीमे घुमा करत हैं स्मिनीमे अत्यन्त प्यार स गम लगाते हैं और बिना विनी प्रयोजन व कारण के स्मिनीकी प्रान तक स सत है । बुद्धि के द्वारा हम स्मरण होगा है कि भौतिक प्रवृत्ति मात्र से भी ऊँची कोई सत्ता है और बुद्धि ही हम प्रेरणा करती है कि हम अपनी भौतिक सत्ता को मानुषिक सत्ता म परिणत करें जिस सत्ता का बुद्ध धम है बुद्ध प्रयोजन है । म प्रकार व संकीर्ण के रहते हुए भी यदि हम इससे विरुद्ध सुतोपभोग को अपने सब कार्यों का उद्देश्य बना लें तो हमारा यह जीवन नतिक दुराई का जीवन होगा और मनुष्य मोनि के अनुक्रम २० हम न कह सकने । केवल बुद्धिसम्पन्न होने स ही मनुष्य पशुना से ऊपर तनिक नहीं उठता यदि हम अपनी बुद्धि का प्रयोग उनी प्रकार करें जिस प्रकार कि पशु अपनी सहज प्रवृत्तियों का करते हैं । ' केवल दुराचारी जन ही सत्कार का भौतिक पशुओं की देवता करके मानते है व उनकी पूजा करते हैं । अब विरोधन अपने विचार से मनुष्य अमुरा के पास गया और उ ह नस सिद्धांत का उपेक्ष दने लगा कि केवल गरीरधारी आत्मा की पूजा करनी चाहिए और इसीकी एकमात्र सेवा करनी चाहिए और वह जो गरीर की पूजा करता है एव नसकी सेवा मे रत रहता है इहलोक एव परलोक दोनों लोकों को प्राप्त करता है । इसलिये वह ऐसे मनुष्य की जो धर्म है तो मनुष्य किन्तु जो इस लोक मे दान नहीं करता जो श्रद्धावान नहीं है और एकदम यत्न नहीं करता अमुर नाम से पुकारते हैं क्योंकि इस प्रकार के सिद्धांत अमुरा के ही होते हैं । ' हमारा जीवन जब उस माग म प्ररित होमा तब निष्पन्न आत्मा एव भयो के ही अधीन रहेगा ।

विवेकी जीवन मे एकता एव समतिस्पष्ट सन्निहित होगी । मानवीय (अर्थात् आधुनिक जावन के विपरीत) जीवन के विभिन्न भाग क्रमबद्ध और एव ही सर्वोच्च आत्मा की अभिव्यक्ति करगे । किन्तु यदि बुद्धि के स्थान म हमारे प्ररक हमारी इच्छा होगी तो हमारा जावन एक एस दण के समान होगा जिसमे दणिक धारणाएँ एव अस्थिर प्रवृत्तियाँ ही प्रतिबिम्बित हो सकेंगी । उम व्यक्ति को जो नस प्रकार का जीवन व्यतीत करता है डागवरी के समान केवल गधा ही कहा जाएगा । उसने जावन का जो जावन की केवल प्रसम्बद्ध एव बिधारी हुई घटनाओं की शृंखला मात्र होगी कोई प्रयोजन नहीं होगा वह किसी काम का नहीं होगा और न ही उसका कोई उद्देश्य होगा । एक विवेकी जीवन म

१ कठ उर्निक् ।

२ काट निराल आर प्यार रानन ।

३ आत्मोप ८ ८ ४-५ ।

कर्म का प्रत्येक क्रम, इसके पूर्व कि उसे अंगीकार किया जाए, सबसे पहले बुद्धि के न्याया-लय में उपस्थित किया जाएगा और उच्चतम लक्ष्य की प्राप्ति की उसकी क्षमता को परखा जाएगा और उसी अवस्था में उसपर आचरण किया जाएगा जबकि वह जीवात्मा व्यक्तित्व के उपयुक्त सिद्ध होगा।^१

इस ससार में निम्नार्थ निष्ठा वाला जीवन ही विवेकपूर्ण जीवन है। बुद्धि हमें यह बतलाती है कि विश्वात्मा के अतिरिक्त, जिसका कि वह अशमात्र है, जीवात्मा के अपने पृथक् स्वार्थ कुछ नहीं है। यदि मात्र वह इन्द्रियभोग-सम्बन्धी अपनी पृथक् सत्ता के विचारों को त्याग दे तो वह भाग्य के बन्धन से मुक्ति पा जाएगी। वह मनुष्य जो अपने जीवन में निजी हितों को सामाजिक हितों के अधीन कर देता है, सज्जन या धर्मात्मा है एवं जो इसके विपरीत आचरण करता है, दुर्जन या दुरात्मा है। जीवात्मा स्वार्थपरक कर्मों को करती हुई अपने को बन्धन में बाध लेती है जो केवल उसी अवस्था में कट सकते हैं जबकि वह पुनः अपने व्यापक विश्वात्मा के जीवन में अधिकार का दावा करती है। इस प्रकार के समचिन्तन का मार्ग सबके लिए खुला है और आत्मा के विस्तार की ओर हमें ले जाता है। यदि हम पाप से दूर रहना चाहते हैं तो हमें स्वार्थ से वचना चाहिए, हमें अपने अणुरूप जीवात्मा के सर्वोपरितान-विषयक मिथ्याभिमानों एवं मूर्खतापूर्ण असत्यों को दूर करना चाहिए। हममें से प्रत्येक अपने को एक अनन्य इकाई एवं अपने भौतिक शरीर तथा मानसिक घटनाचक्र की परिधि से बाहर की किमी सत्ता से सर्वथा पृथक् ग्रहण मानता है। वे सब भाव जो नैतिक दृष्टि से दोषपूर्ण हैं इसी ग्रहण से उत्पन्न होते हैं। हमें अपने जीवन एवं आचरण में इस बात को स्वीकार करना चाहिए कि सब वस्तुएं ईश्वर में हैं और ईश्वर के लिए हैं। एक ऐसा व्यक्ति जिसने इस तथ्य को समझ लिया है, अपने जीवन के परित्याग की भी कामना करेगा सब प्रकार के स्वार्थपरक पदार्थों से घृणा करेगा और अपनी सब सम्पत्ति को भी बेच देगा और यदि ससार उसे घृणा करे तब भी उसे कुछ लगाव न होगा, वह केवल इस प्रकार के आचरण से ईश्वर के विश्वव्यापी जीवन के साथ तादात्म्य प्राप्त कर सकता है। एक प्रकार से उपनिषदों की नैतिक शिक्षा वैयक्तिक या जीवात्मा-सम्बन्धी है, क्योंकि इसका उद्देश्य आत्मा के स्वरूप को पहचानना है। किन्तु यहाँ वैयक्तिक शब्द का अर्थ पृथक्त्व नहीं है। अपने-आपको पहचानना, अपने को सर्वोत्तम के साथ तादात्म्यरूप में पा जाना है और वह सबके लिए एक समान है। नैतिक जीवन ईश्वरोन्मुख या ईश्वरकेन्द्रित जीवन होता है। ऐसा जीवन मानवता के प्रति उत्कट प्रेम और श्रद्धा से ओतप्रोत होता है, और सान्त को साधन बनाकर अनन्त की साधना करता है। वह छोटे-छोटे उद्देश्यों के लिए स्वार्थपरक साहस का कार्य मात्र नहीं होता।^२

सान्त पदार्थ हमें वह सन्तोष प्राप्त नहीं करा सकते जिसकी हमारी आत्मा को भूख है। जिस प्रकार बुद्धि के क्षेत्र में हमें आनुभाविक जगत् के पदार्थों में यथार्थसत्ता की उपलब्धि नहीं होती, उसी प्रकार से हमें सान्त परितोषों द्वारा नैतिक क्षेत्र में परम

१. 'इण्टरनेशनल जर्नल ऑफ एथिक्स', (१९१४), पृष्ठ १७१-७२।

२. ईश उपनिषद्, १।

माधुना की प्राप्ति नहीं हो सकती। 'प्राप्त प्राप्तमय है जबकि सात पदार्थों में प्राप्त उपपन्न नहीं हो सकती।' वन व निष्प्रस्थान करने हुए मानवत्व में अपनी सारी सम्पत्ति को प्रतीति के नाश करने, मन्त्रों और का वायनी के बीच बाट देने का प्रस्ताव उपस्थित किया। मन्त्रों नहीं समझ सकी कि यह क्या कर अपनी गृहस्थों के पदार्थों के प्रत्यक्ष रूपों के नीचे ही हुई वह बाहर की ओर बसत उन की प्राप्ति में ही देखने लगी। उस निष्प्र उमने एक क्षुब्ध व्यक्ति को जो बिना किसी उद्देश्य के बिना निष्प्राम किए जल्दी जल्दी काम कर रहा था बहुत कुछ बुरा भला करता। सो न पता था जो कुछ हम उनके द्वारा प्राप्त करना चाहते हैं उससे ठीक विपरीत परिणाम देता है। हमारी धार्मिकता गन्धर्वों के तोष चाहती है और किसी धनस्थता में भी उसमें धून नहीं जाति प्रकृत पवित्र ही हम प्राप्त कर सकती है। हम गात पदार्थों का साक्षर करते हैं व हम प्राप्त हो जाते हैं किन्तु उनमें न तोष एक तन्त्रि नहीं होती। हम समस्त ससार को ही क्या न विजय कर लेते भी हम धन तोष बना ही रहता है—हम फिर भी ग्राह्य करते हैं कि विजय कर के लिए और भी अधिक ससार क्या न हुआ। वह जहां तक पहुँचा है उससे भी धन जाना चाहता है। यदि आकाश में भी पहुँच जाए तो ही उसमें परे जान की कामना करता है। हममें से अधिकतर व्यक्ति उस मान्य पर है जिससे धन सम्पत्ति मिलता है किन्तु धन के मनुष्य उममें नष्ट हो जाते हैं। पदार्थों के दान बनकर और बाह्य वस्तुओं में धन के निष्प्र करके हम यथायथा आत्मा को भूत जाते हैं। तन्मी ग कोई मनुष्य सुख नहीं हो सकता। अथवा युद्ध की दृष्टि में परलोक का निवारण भी उचित नहीं होता क्योंकि वह लक्ष्मी की माया से मूर्खता में डूबा हुआ है। वह मानता है कि यही लोभ है। हममें से अधिकतर कोई लोभ नहीं। हम प्रकार से बार बार वह मनुष्य के बहुत में पसता है। 'बुद्धिमान मनुष्य धर्म (ज्ञान) के स्वयं को पहचानकर इस लोभ के अस्थायी पदार्थों में कुछ स्थिरता नहीं पाते।' ईश्वर से दिये हुए होकर मनुष्य दाधन यथा का अनुभव करता है और ईश्वर के साथ योग होने के प्रतिरिक्त धर्म कोई वस्तु उसका हृदय की भूख को नहीं मिटा सकती। जो वात्सा की अपरिमित मन्त्रवाक्यान्वय आत्मिक से ऐसी सुन्दर (अभिराम) सत्ता के लिए जो निष्कलक रूप से पवित्र और विगुह है देव काल एवं इन्द्रियों की बहिरा में चक्रे हुए परिमित पदार्थों द्वारा तन्त्र नहीं हो सकती। ऐसे भी अनेक मनुष्य हैं जो परम योग्य सत्ता के साथ प्रमत्त गन्धर्व स्थापित करने के आदेश की प्राप्ति की इच्छा रखते हैं। किन्तु जब तक वह सत्ता मात्र एक अथ मानवीय सत्ता ही है जिसके साथ देव और काल का बंधन लगा हुआ है उनका आत्म पूरा नहीं हो सकता। किन्तु अथ मानुषिक सत्ता—स्त्री या पुरुष के अन्तर्गत एव सांसारिक के पूर्णत्व को खोजना केवल अपने को घोषा देना है। पणना

१ आत्म ७ २४।

२ परलोक आरम्भ ३ ३ १।

३ उक्ति ४ २३।

४ व १ ६।

५ व १ १।

६. मुन यत्न के नीचे वे तुम सब अथवा दयनीय हो। प्रमत्त का अर्थ है कि वे मुझे क्या मिल सकता है — (नेत्र)।

का ग्रहण करना तो केवल नित्य में ही संभव है और इसके लिए संसार एवं सांसारिक सम्पत्ति से असंग होना आवश्यक है। प्रारम्भ से ही ऐसे व्यक्ति रहे हैं जिन्होंने संसार से विरक्त होने में ही दुःख से राण पाने का प्रयत्न किया है। बहुत-से व्यक्ति ऐसे भी हुए हैं जो स्त्री-पुत्र, सब पदार्थों एवं अपनी चल सम्पत्ति का त्याग करके और भिक्षुरूप धारण करके अकिञ्चनता एवं जीवन की पवित्रता द्वारा ही मोक्षप्राप्ति की अभिलाषा में घर से निकल पड़े। तपस्वियों के इन समुदायों ने जिन्होंने उन सब बन्धनों को तोड़ दिया जो उन्हें गृहस्थ-जीवन में बद्ध रखते थे, बौद्धों के वैराग्य के मार्ग का आश्रय लिया। पवित्र त्याग का जीवन ही मोक्ष का प्रधान मार्ग समझा गया है।

अरिणाम यह निकलता है कि उपनिषदें नैतिक जीवन के आन्तरिक स्वरूप पर बल देती हैं और आचरण के प्रेरक भाव को अधिक महत्त्व देती हैं। आभ्यन्तर पवित्रता बाह्य क्रियाकलापों एवं लक्षणों की अपेक्षा अधिक महत्त्व रखती है। उपनिषदें केवल इतना ही आदेश नहीं करती कि "चोरी मत करो", "किसीकी हत्या मत करो"; बल्कि वे यह घोषणा भी करती हैं कि "लोभ मत करो", अथवा "किसीसे घृणा मत करो एवं क्रोध, दुर्भावना तथा लालच के वशीभूत मत होओ।" मन को पहले अवश्य शुद्ध-पवित्र करना होगा, क्योंकि यदि जड़ को वैसे ही बना रहने दिया जाए तो केवल वृक्ष की पत्तियों को काट देने मात्र से कोई लाभ नहीं। आचरण का निर्णय उसके विषयीगत-भूत्य किंवा त्याग की मात्रा के आधार पर किया जाता है।

उपनिषदों के अनुसार, समस्त संसार मनुष्य की आत्मा के ही सगान ब्रह्म से उत्पन्न हुआ है। यदि उक्त सिद्धांत पर बल देने का तात्पर्य यह समझा जाए कि समस्त प्रेम संकुचित होकर अन्त में अहंभाव में ही समा गया है, तो उपनिषदें स्वीकार कर लेती हैं कि नैतिक तत्त्व और प्रेम उच्चतम सत्ता की प्राप्ति के ही स्वरूप हैं किन्तु अहंभाव के अधीन हैं। याज्ञवल्क्य का मत है कि आत्मप्रेम अन्य सब प्रकार के प्रेम की नींव में निहित है। लक्ष्मी, सम्पत्ति, जाति एवं देश का प्रेम आत्मप्रेम के विशिष्ट रूप हैं। सान्त पदार्थ का प्रेम केवल यात्रिक महत्त्व रखता है, जबकि नित्य का प्रेम आंतरिक भूत्य रखता है। "पुत्र इसलिए प्यारा है, क्योंकि उसमें नित्यसत्ता का निवास है।" सान्त पदार्थ हमें आत्मा की पहचान करने में सहायक होते हैं। नित्य के प्रति जो प्रेम है केवल वही सर्वोपरि प्रेम है और यह स्वयं अपना पुरस्कार है, क्योंकि परमेश्वर प्रेमस्वरूप है। परमेश्वर का प्रेम आज्ञा है; उससे प्रेम न करना दुःख का कारण है। परमात्मा के प्रति प्रेम करना ज्ञान एवं अमरत्व प्राप्त करना है। उसके प्रति प्रेम न रखने से मनुष्य का जीवन सशय और अति, दुःख एवं मृत्यु का शिकार होता है।^१ सब सत्य-धर्मों में हम इसी सर्वोपरि भाव को पाते हैं। "वह जो मेरे प्रति पापकर्म करता है, अपनी आत्मा का अनिष्ट करता है। वे सब जो मुझसे दूर रहते हैं, मृत्यु से प्रेम करते हैं।"^२ पापी मनुष्य आत्मघाती है—उन्हें उपनिषदों ने 'आत्महन्ता' कहा है।

१. कामायन, बृहदारण्यक, ३ : ६, ११।

२. बृहदारण्यक, ४ : ४, ५।

३. प्रोब०, ८ : ३६; देखें, ईश उपनिषद्।

उपनिषदे हम निर्देश करती हैं कि हम स्वाध्याय प्रयत्नों को त्याग दें किन्तु सब हितों को नहीं। प्रहभाव से पुष्कल रहकर ईश्वर से समुक्त होना ही उपनिषदों की मांग है। एवं आन्ध्र महात्मा कामना तो रखता है किन्तु स्वाध्याय पर कामनाएँ नहीं। "जिस व्यक्ति की इच्छाएँ नहीं हैं जो इच्छाओं से विमुक्त है जिसकी इच्छाएँ पूर्ण हो चुकी हैं, जिसकी इच्छा ना सत्य केवल आत्मा है, वह चाहे तो ब्रह्म को भी पा सकता है। 'काम जिसका परित्याग करने को हम कहा जाता है वस्तुतः इच्छा नहीं है—किन्तु केवल प्राणविक इच्छा है। कामवासना प्राणरूपी मनुष्य की प्रबल इन्द्रिय प्रेरणा का नाम है। काम के परित्याग का 'आत्मना' में उपन्यास है किन्तु यह केवल निष्क्रियता नहीं है। हमें आदेश दिया गया है कि हम अपने को कामवासना एवं सासना से विमुक्त करें, बाह्य वस्तुओं को चकाचौंध से भ्रमण रहें सहजप्रवृत्तिजन्य उत्कट अभिलाषाओं की पूर्ति से दूर रहें। वास्तविक इच्छा का निषेध नहीं किया गया है। यह सब पदार्थ के ऊपर निभर करती है। यदि मनुष्य की इच्छा विषयासक्ति के प्रति है तो वह व्यभिचारी हो जाता है, यदि सुन्दर पदार्थों की अभिलाषा है तो बलाकार बन जाता है, और यदि ईश्वर प्राप्ति की इच्छा है तो वह सन्न बन जाता है। मोक्ष एवं ज्ञान की प्राप्ति की इच्छाओं का आध्यात्मिक महत्त्व है। इच्छाओं में भी भेद है अर्थात् सत्य एवं मिथ्या इच्छाएँ। हम निर्देश किया गया है कि हम केवल सत्य इच्छाओं में ही भाग लें। भविष्यता जसी बन निष्ठा एवं पितृभक्ति सती सावित्री-सा प्रगाढ़ प्रेम एवं पवित्रभक्ति, यह द्रव्य नहीं है। सत्य के स्वामी का नाम इच्छा के अर्थों में है। उसने कामना की (संभ्राममय), आध्यात्म में अनेक बन जाऊँ। यदि परम प्रभु भी इच्छा करता है तो हम क्यों न करें? उपनिषदों में हम वही भी अनुराग एवं प्रेम की नितांत निन्दा नहीं मिलती। हमें अभिमान रोष कामवासना आदि के निभूतन का तो आदेश दिया गया है किन्तु प्रेम का कामल मनोभावा ब्रह्मा एक सहानुभूति इत्यादि का त्याग देने का आदेश नहीं है। यह ठीक है कि जहाँ तहाँ उपनिषदों तपस्या का धार्मिक सिद्धि के रूप में प्रतिपादन करती हैं किन्तु तपस्या का केवल अर्थ है आत्मशक्ति का विकास अर्थात् आत्मा को वहिक दासता से मुक्त करना गम्भीर चिन्तन अथवा मानस को सशक्त बनाना 'जिसका तपस विचारस्वरूप है। जीवन एक प्रकार का महान पर्व है जिसमें हमें निमग्नित किया गया है जिसमें कि हम तपस्या या आत्मत्याग, दान या उदारता आनन्द या सत्य-अथवा हार अहिंसा या किसीको कष्ट न पहुँचाना और सत्य-वचन का प्रदर्शन कर सकें। तपस्या अथवा त्याग द्वारा निरपेक्षता का भाव खोजित होता है। 'अमरत्व की प्राप्ति न तो कम से, न सत्ता से और न धन-सम्पदा से करने त्याग द्वारा ही होती है। 'छान्दोग्य उपनिषद्' (५. १०) में कहा है 'अथा तप अथा हो तपस्या है। बाह्य पदार्थों

१ सुखप्रयत्नक, ४ ४, ६।

२ सच्चे महात्मा का गणन किया गया है कि वह सन्न आत्मा दन्त उपरान पत्र समारित हो। इस समेत तपस्ये के वस्तु पर निबन्ध।

३ छान्दोग्य, ७. १. ३।

४ छान्दोग्य ३. १६ वैश्वीय १. ६।

५ सुखक, १. १. १।

६ नरसिंह ४. २१।

के बन्धन से मुक्त होने के लिए हमें वन के एकान्त में जाने की जरूरत नहीं, न एकांतवास को बढ़ाने की आवश्यकता है और न तपस्या की, जिससे कि सांसारिक पदार्थों का संबंध एकसाथ ही छूट जाए। "त्याग भाव से तुम भोग करो," (तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः) ईश उपनिषद् में कहा है। हम संसार का सुखानन्द तभी प्राप्त कर सकते हैं जबकि हम सांसारिक सम्पदा के विनाशजनक दुःख के बोझ से दबे हुए न हों, हम संसार में राजाओं के समान रह सकते हैं यदि हम लोलुपता की भावना को विलकुल ही आश्रय न दें। हमारा सांसारिक सुखानुभव हमारी निर्धनता के साथ सीधा सम्बन्ध रखता है। त्याग की पुकार पृथक्त्व के भाव को सर्वथा मिटा देने के अर्थ में है, और निरपेक्ष प्रेम सारे धर्म का यथार्थ सार है।

वैदिककाल के पश्चात् भारतीय विचारधारा में एक परिवर्तन हुआ। अथर्ववेद के वैराग्यवाद के कारण रहस्यवादी प्रवृत्ति ने बल पकड़ा। ऋग्वेद की ऋचाओं के निर्माण-काल में एक प्रकार के स्वार्थपरक भोग के लिए स्वच्छन्दता थी। मानवीय आत्मा की सहज धार्मिक भावना ने जोर मारा और उपनिषत्काल में इन्द्रियों के अत्याचार के विरोध में प्रबल आवाज सुनाई दी। आत्मा को और अधिक निःसहाय एवं दुःखी होकर उस विषय-वासना का अनुसरण नहीं करना होगा जो सिर उठाती है एवं उपद्रव करती है। किन्तु इस त्याग के भाव की, उपनिषदों के काल में, पूर्वर्ती काल के मूर्खतापूर्ण वैराग्य के रूप में अवनति नहीं हुई, जिसमें शरीर को दागना आदि ऐसी ही अन्यान्य क्रियाएं प्रचलित हो गईं। बुद्ध की भांति ही भारद्वाज भी सांसारिक जीवन एवं वैराग्य दोनों का विरोध करता है। हम यहां तक कहेंगे कि यह अपरिमित और हठधर्मिता की पराकाष्ठा को पहुंचा हुआ वैराग्यवाद यथार्थ त्याग को लक्षित नहीं करता, वरन् एक प्रकार से स्वार्थपरता का ही रूपान्तर है। व्यक्तिगत और एकान्त मोक्ष की प्राप्ति के लिए इस विचार को लेकर किए गए प्रयत्न कि हमारी आत्मा अन्य सब एकत्रित सांसारिक आत्माओं से अधिक मूल्यवान् है, किसी यथार्थ एवं विनम्र आत्मा का प्रकटीकरण नहीं है। उपनिषदों का निर्देश है कि हम कर्म करें किन्तु निर्लिप्त होकर करें। धार्मिक मनुष्य वह नहीं है जो संसार का त्याग करता है और एक निर्जन स्थान या मठ में विश्राम प्राप्त करता है, बल्कि वह है जो संसार में रहते हुए सांसारिक पदार्थों से प्रेम करता है, केवल अपने ही लिए नहीं किन्तु उस अनन्त के लिए जो उनमें निहित है एवं उस व्यापक विश्वात्मा के लिए जो उनके अन्दर गुप्त है। उसके लिए ईश्वर निरुपाधिक महत्त्व रखता है और सब पदार्थ सापेक्ष महत्त्व रखते हैं एवं वे सब ईश्वर तक अथवा पूर्णसत्ता तक पहुंचने के लिए वाहनरूप हैं। प्रत्येक साधारण पालन किया हुआ कर्तव्य, प्रत्येक वैयक्तिक स्वार्थत्याग आत्मा की ग्रहण करने में सहायक होता है। हम पिता (त्रिदेव) बन सकते हैं, क्योंकि वह एक उपाय है जिससे हम अपने सकीर्ण व्यक्तित्व से ऊपर उठकर अपने-आपको अधिक विस्तृत

१. "रे मूर्ख, जिसे तू चोता है उसके फलने में जल्दी नहीं हो सकती, सिवा इसके कि वह नष्ट हो जाए।"—(वारविल, कोरिथियस, १५ : ३६)।

२. देखें, रीज डेविड्स : 'बुद्धिजन, दिव्यर्त्त लेक्चर्स', पृष्ठ २१-२२।

३. देखें, मुण्डक उपनिषद्।

प्रयोजनों के उपयुक्त बना सकते हैं। मानवीय प्रेम केवल दैवीय प्रेम की छाया मात्र है। हम अपनी पत्नी से प्रेम कर सकते हैं उस भानन्द के लिए जो प्रत्येक पदार्थ के हृदय में वतमान है। “यथाय म पति पति होने मात्र से प्रिय नहीं होता किन्तु आत्मा के लिए प्रिय होता है,” यह उपनिषद् का यत्न है। यही कथन निरन्तर पुनरुक्ति के साथ किया जाता है स्त्री, पुत्र, राज्य, ब्राह्मण और शत्रिय जातियों, सांसारिक धर्मों दक्षताओं, जगम जगत एवं विश्व आदि को विषयरूप में भागे रखकर। वे सब इस ससार में अपने लिए नहीं किन्तु उस नित्यसत्ता के लिए हैं।^१ ससार के पदार्थों को पाप के प्रति लुभाने के लिए नहीं अपितु भानन्द प्राप्ति के साधनरूप में सिरजा गया है। जहाँ हमारा दृष्टिकोण एक बार यथाय हो गया हमें घन-सम्पत्ति आदि सब कुछ मिल सकता है।^२ “ततो मे श्रियम् भावह” उसके पश्चात् मुझे सखी प्राप्त कराओ। शरकर निर्देश करते हैं कि सखी असंस्तुत व्यक्ति के लिए बुराई की जड़ है किन्तु बुद्धिमान के लिए नहीं। ससार की वस्तुएँ जो प्रकटरूप में बदधीय या भौतिक प्रतीत होती हैं धार्मिक आत्मा की सतत प्रतिद्वन्द्वी हैं। उसे उन वस्तुओं के पथराव से सघष करना पड़गा और उन्हें दैवीय शक्तियों की अभिव्यक्ति का रूप देना होगा। यह वह सब काय इस निलिप्त भाव से करता है।^३ निलिप्त भयवा प्रसंग होने से तात्पर्य है ऐसे प्रत्येक बन्धन को चिथिल करना, जिससे यह आत्मा पृथ्वी के साथ बंधी हुई है और किसी भी भूमिदत्तीय पदार्थ के ऊपर निर्भरन करना एवं किसी भी भौतिक इन्द्रियगन्ध पदार्थ की ओर झुका हुआ न होना। दूसरे लोग हमारे विषय में क्या कहते या सोचते हैं या हमसे क्या कराना चाहते हैं उसकी तनिक भी परवाह न करना। अपने काम में हम ऐसे जुट जाएँ जैसे कि एक योद्धा तयार होकर युद्धभूमि में जाता है। परिणाम क्या होगा इसकी तनिक भी चिन्ता न करना। श्रेय सम्मान प्रसिद्धि अनुकूल परिस्थिति सुख सुविधा स्नेह मोह आदि की उस समय जरा भी परवाह न करना जबकि किसी धार्मिक कृत य के लिए उनका बलिदान आवश्यक हो।^४ उपनिषद् आध्यात्मिक सघष के लिए शारीरिक तयारी की हमें प्रेरणा करती है। स्वच्छता, उपवास, इन्द्रियनिग्रह एकान्तवास इत्यादि का विधान शरीर गुदिके लिए किया गया है। मेरा शरीर समथ हो मेरी जिह्वा अत्यन्त मधुर हो, मैं कानों से अधिक सुन सकूँ।^५ तात्पर्य यह है कि हम शरीर को बाधक (अवष्टम्भ) एवं आत्मा के ऊपर भार मानकर तुच्छ न समझें इसी प्रकार यह शरीर का पवित्रीकरण इन्द्रियों का स्वातन्त्र्य, मन का विकास अपने शरीर को कष्ट देने के समान भी नहीं है।^६ आगे चलकर छान्दोग्य उपनिषद्^७ में हमें यह भी निर्देश दिया गया है कि ब्रह्मसोक्त की प्राप्ति उद्देही होती है जो ब्रह्मचर्य का पालन करते हैं। ब्रह्मचर्य वह नियन्त्रण है जिसमें से प्रत्येक विद्यार्थी को गुरु से विद्याध्ययन करते समय मुञ्जरना पड़ता है। यह ससार के त्याग के साथ तपस्या या वैराग्य

१ बृहदारण्यक २. ४. ५।

२ ऐतरेय १. ४।

३ “तूमेन ‘मुनिर्वसिता स्नेचेन’” पृष्ठ १२७।

४ ऐतरेय १. ४।

५ गुरु ने तपस्वी का आत्मपीडन के कथे में अनुवाच करते गलती की है। ऐतरेय उपनिषद्

(१. ४) में जो निर्देश दिया गया है वह हम कथे में है कि शरीर को ब्रह्म के विकास के योग्य बनाया जाए।

६ ८. ४. १।

नहीं है, क्योंकि उसी उपनिषद् ने ८ : ५ में ब्रह्मचर्य को यज्ञों के अनुष्ठान के समान स्थान दिया है। ऐसा प्रतीत होता है मानो एक प्रकार का संकेत था जिससे ब्रह्मचर्य की मिथ्या व्याख्या, अर्थात् संसार-निवृत्ति की, न की जा सके। शरीर आत्मा का सेवक है, कारागाररूप नहीं। उपनिषदों में इस प्रकार का कोई संकेत कहीं नहीं है जिसमें यह आदेश हो कि हमें जीवन, मन, चेतना, बुद्धि आदि का त्याग कर देना चाहिए। दूसरी ओर अन्तःस्थ दैवीय शक्ति का सिद्धान्त हमें इससे ठीक विपरीत दिशा में ले जाता है।

गफ का कहना है कि "उपनिषदों की आख्या के अनुसार, भारतीय ऋषि-मुनि दैवीय जीवन में भाग लेने का प्रयत्न केवल पवित्र भावना, उच्च विचार एवं कठोर परिश्रम द्वारा नहीं, और न ही सत्यज्ञान की प्राप्ति के लिए तथा सत्य-कार्य द्वारा अपितु एकान्तवास, अनासक्ति निष्क्रियता एवं समाधि द्वारा भी करते हैं।" गूकन के अनुसार, उपनिषदों का लक्ष्य "अधिकतर संसार में घुसकर उसपर विजय पाना इतना नहीं है जितना कि उससे अनासक्ति एवं मुक्ति पाना है, कठोर से कठोर बाधा के विरुद्ध भी स्थिर रखने के लिए जीवन को दीर्घ बनाना नहीं है, वरन् प्रत्येक प्रकार की कठोरता को कम करना एवं नरम करना है तथा एक प्रकार की विलीनता, धीरे-धीरे तिरोधान हो जाना एवं गम्भीर चिन्तन है।" यहाँ पर वर्णित यह मत कि उन अवस्थाओं से जिनसे मनुष्य-जीवन का निर्माण होता है, मुक्ति पाना ही उपनिषदों का प्रतिपाद्य विषय है, पूर्णरूप से मिथ्या विचार है। उपनिषदें हमें जीवन को त्याग देने का उपदेश नहीं देती, न इच्छाओं को ही वर्जित करने का निर्देश करती हैं। नैतिक जीवन का सार इच्छा का प्रत्याख्यान करना नहीं है। मिथ्या वैराग्य—जो जीवन को एकस्वप्न व भ्रान्ति-मात्र समझता है और जो विचार कुछ भारतीय विचारको एवं यूरोपीय विचारको के मन में भी बार-बार आता है और उन्हें परेशान करता है—उपनिषदों के व्यापक भाव के सर्वथा विपरीत है। सासारिक जीवन में एक स्वस्थ प्रसन्नता की लहर वातावरण में हमें उपलब्ध होती है। ससार से विरक्त हो जाने का तात्पर्य मनुष्य-जाति के प्रति निराशा एवं ईश्वर का पराभव है। "केवल कर्म करते हुए ही एक सौ वर्ष की आयु तक मनुष्य को जीवित रहने की इच्छा करनी चाहिए।" ससार को त्याग देने का आदेश कहीं नहीं है, किन्तु उसकी पृथक् सत्ता मानने के स्वप्न को त्याग देने का आदेश अवश्य है। हमें उपनिषदों में परदे के पीछे झाँककर प्राकृतिक जगत् एवं मनुष्य-समुदाय के अन्दर स्थित ईश्वर को ग्रहण करने का आदेश दिया गया है। जो ससार के साथ निकटतम लगाव है उसे त्यागना है, उसके बाह्य स्वरूप से पृथक् होकर ईश्वर की प्राप्ति के लिए प्रवृत्त होना है जिससे कि यह संसार अपने अन्दर के व हमारे अन्दर के दैवीय अंश को अभिव्यक्त होने का अवसर दे सके। उपनिषदों की ससार के प्रति धारणा यह है कि यह मनुष्य की आध्यात्मिक क्रिया-शीलता के मार्ग में विरोध उत्पन्न करनेवाला है। त्याग की दार्शनिक शिक्षा, जो वैराग्य-परक नीतिशास्त्र का विधान है, और संसार से ऊँचकर एक क्लान्त मन-स्थिति बना लेना विश्व के स्रष्टा का अपमान है, हमारी अपनी आत्मा के प्रति भी अपराध है एवं उस ससार के

१. 'फिलसफी ऑफ द उपनिषद्स', पृ० २६६-२६७।

२. 'मेन करेंस', पृ० १३।

प्रति भी दूषण है जिसका आधार हमारे ऊपर है। उपनिषद् परमेश्वर में आस्था रखती हैं और इसीलिए सत्ता में भी आस्था रखती हैं।

उपनिषद् केवल सत्यधर्म के भाव पर बल देकर ही नहीं समुष्ट हो जाती, वे हमें हमारे कर्तव्यों का एक विधान विशेष भी देती हैं जिसके बिना नैतिक आदर्श एक अनिश्चित मार्गप्रदर्शक ही रह जाता है। आचरण की वह प्रत्येक अवस्था धार्मिक है—जहाँ वासना पर नियन्त्रण रखा जाता है और बुद्धि ही सर्वोपरि शासन करती है, जहाँ स्वाध्याय व्यक्तित्व की सकीर्णता से मुक्ति प्राप्त करके आत्मोन्नति की ओर प्रसरण होता होता है जहाँ हम निरन्तर धन्यकरूप से कम में उत्तर रहते हैं क्योंकि हम सब दवीय योजना में परस्पर सहयोगी हैं। और उससे विपरीत कोई भी अवस्था अधार्मिक है। आत्मसमय उदा रता और करुणा सद्गुण हैं।^१ इस सिद्धांत का कि बाया हाथ न जाने कि दाया हाथ क्या करता है निम्नलिखित शब्दों में वर्णन किया गया है “अद्धा से दान दोन कि मधद्धा से बहुतायत से दो, लज्जा से दो, भय से दो सहानुभूति क साथ दो।” छांदोग्य उपनिषद् (६ १७) में ईश्वर का ध्यान, दानशीलता सत्य व्यवहार अहिंसा और सत्यमाषण—सदाचार के ये प्रकार बताए गए हैं।^२ पशुजगत को पीटा देने में सकोष करना शिष्टार हुए लोभ के लिए दुःख प्रकट करना हमारे आधुनिक भावों के अनुसार भूलतापूण भावुकता हो सकती है जो केवल तुल्यकमिजाज स्त्री जाति के ही योग्य है। किन्तु उपनिषदों में पशुसंस्थि के प्रति प्रेम को एक महान धर्म समझा गया है। इन भूमि पर उन सबके प्रति जिनमें जीवन है दमालुता एवं करुणा रखना भारतीय नीतिशास्त्र का एक सामान्य रूप है। भाषित के लिए एक मग को मारना एवं कौतूहल के लिए किसी वृद्ध को सताना पाप गिना गया है। वासनाओं पर विजय पाने के लिए कभी कभी विशेष नियन्त्रण का विधान है। भारतीय विचारक मानते हैं कि मन शरीर के ऊपर निर्भर करता है और इसलिए मन की पवित्रता के लिए वे भोजन की शुद्धि का हौश आचरण के बताते हैं।^३ वासनाओं का निम्नन्त्रण श्वेच्छा से किया जाना चाहिए किन्तु जहाँ वह सम्भव न हो वहाँ बलपूर्वक नियन्त्रण के साधनों का प्रयोग किया जाता है। तपस्या घषवा वासनाओं का वशीकरण बलपूर्वक बाह्य साधनों द्वारा किए जाने एवं ‘यास’ घषवा धार्मिक भावनाओं के द्वारा वासनाओं के त्याग में भेज दिया जाता है। तपस्या का विधान ध्यानप्रस्थ के लिए है जो निम्नतर श्रेणी में है और ‘यास’ सत्यासी के लिए है। मन को एकाग्र करने की एवं चिन्तन की योगिक प्रक्रियाओं की भी साधना करनी चाहिए। बुद्धि मान मनुष्य को अपनी दाणी का विलोप मन के घावर और धन का विलोप बुद्धि के अन्दर करना चाहिए।^४ समाधि एवं ध्यान स्थिति का विधान मन की शुद्धि के लिए किया गया है। जीवार्थ को आश्रय दिया गया है कि वह अपने सब विचारों को घावर की ओर प्रवृत्त करके केवल ईश्वर को ही ध्यान करे उसकी कृपा की प्रीति के लिए नहीं किन्तु उसके साथ तादात्म्य प्राप्ति के लिए। किन्तु चिन्तनात्मक जीवन का यह उन्नत स्वरूप

१ इन्द्रस्यैव उपनिषद्, २ २।

२ और भी देखें, १ ६, १२।

३ कठ उपनिषद्, १ ३, १।

४ तैत्तिरीय उपनिषद्, १ ११।

५ आदिरुद्रो सत्ययुधि।”

यथार्थसत्ता से बाहर नहीं है। यह केवल साधनमात्र है, जिसके द्वारा हम वस्तुओं की यथार्थता को देख सकते हैं। सत्कर्त एवं सूक्ष्म मन के द्वारा ही वह देखा जा सकता है। ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ एवं संन्यास ये चारो आश्रम बनाए गए हैं, जिनमें से गुजरकर मनुष्य धीरे-धीरे अपने को सांसारिक मल से शुद्ध कर सकता है और तब अपने आध्यात्मिक निवासस्थान में प्रवेश पाने का अधिकारी हो जाता है।

प्रत्येक आर्य के लिए जब समाज के प्रति उसके समस्त कर्तव्य पूरे हो जाएं तो संसार से विरक्त होकर विश्राम करने का विधान है और यह मनुष्य-जीवन के अन्त भाग में होता है। तपस्वी परिव्राजक, जिसका जीवन प्रेमस्वरूप है और आचरण धार्मिक है, अपने दृष्टि स्वर्ग की ओर मोड़ता है और संसार के प्रलोभनों से अपने को स्वतन्त्र रखता है। भारत के निश्चल किन्तु भक्तिभावपूर्ण मुनियों को अविनाशी सौंदर्य और अनहद नाद का साक्षात्कार स्वप्नरूप में हो जाता था। वे उस परम आदर्श के इतने सान्निध्य में रहते थे कि उसके अस्तित्व से आकृष्ट हो सकते थे। हमारे लिए यह केवल स्वप्नमात्र हो सकता है किन्तु वे इसी स्वप्न में जीवन व्यतीत करते थे, और यह इसलिए उस सत्ता से अधिक यथार्थ है, अर्थात् भौतिक सत्ता से अधिक यथार्थ है, जिसकी वे उपेक्षा किया करते थे। तपस्वियों के लिए शरीर एवं आत्मा को साधने के वास्ते एक कठोर व्रत का विधान है क्योंकि केवल तपस्वी ही इस प्रकार का आदर्श जीवन व्यतीत कर सकते हैं। तपस्वी का जीवन कठोरतम पवित्रता एवं निर्धनता द्वारा शासित होना चाहिए। उसे पीत वस्त्र धारण करने चाहिए, अपने सिर को मुड़ाकर भोजन के लिए नगर के अन्दर भिक्षा-चृत्ति करनी चाहिए। ये साधन हैं जिनसे आत्मा के अन्दर नम्रता आती है। आत्मा सावधानी के साथ नियमित प्रार्थनाओं एवं उपवासों के द्वारा चिरस्थायी आनन्द को प्राप्त कर सकती है। एक तपस्वी को महान बनानेवाली वस्तुएं उसकी पवित्रता एवं नम्रता हैं। चतुर जादूगर के से हस्तकौशल या वातोन्मत्त स्वप्न देखने की सामर्थ्य से तपस्वी महान नहीं होता, किन्तु विषयभोग क्रोध-वामना और इच्छा से रहित एवं पवित्र रहने से वह महान पदवी को प्राप्त करता है। यह जीवित हुतात्मापन आत्महत्या से भी कहीं अधिक कठिन है। मृत्यु आसान है। जीवन है जो भाररूप एवं कष्टप्रद है। वह व्यक्ति सच्चा तपस्वी नहीं है जो अपने सामाजिक बन्धनों से बचने के लिए गृह एवं मनुष्य-समाज का त्याग करता है। न वही सच्चा तपस्वी है जो इसलिए संन्यासी बन जाता है चूँकि उसे जीवन में असफलता मिली। इसी अन्तिम प्रकार के संन्यासी समस्त संन्यासी-संस्था के अपमान का कारण बनते हैं। सच्चा संन्यासी वह है जो आत्मसमर्पण एवं धार्मिक भावना के द्वारा मनुष्य-जाति के लिए कष्ट सहन करता है। जीवन का श्रम हमारे ऊपर डाला गया है कि हम अहंभाव से रहित होकर पवित्र बनें। और सामाजिक संस्थाएँ आत्मोन्नति में सहायक बनने के लिए निर्माण की गई योजनाएँ हैं। इस प्रकार से गृहस्थाश्रम के पश्चात् परिव्राजक साधु की अवस्था का विधान है। उपनिषद घोषणा करती है कि आत्मज्ञानी व्यक्ति अपने सब प्रकार के स्वार्थमय हितों को छोड़कर परिव्राजक संन्यासी

बनते हैं। "उसको, अर्थात् आत्मा को, जानकर ब्राह्मण लोग भावी सत्तति की कामना त्याग देते हैं वयक्तिक सम्पत्ति की इच्छा का भी त्याग कर देते हैं एवं सांसारिक ऐश्वर्य की इच्छा छोड़कर परिव्राजक होकर विचरते हैं।" प्राचीन भारत में यद्यपि सयासी निधन और भक्तिचन या दानिक दान के ऊपर जीवन का निर्वाह करता था, किसी प्रकार की शक्ति प्रमत्ता अधिकार भी नहीं रखता था, तो भी उसे इतने सम्मान की दृष्टि से देखा जाता था कि ससार के चक्रवर्ती राजा भी उसके भागे भुक्ते थे। पवित्र जीवन का इतना आदर सम्मान था।

आश्वमेध जो हिन्दूधर्म का प्रधान सलण था, समस्त जीवन में आत्मा की शक्ति भर देने का प्रयत्न करता है। उसका बल इस विषय पर था कि विवाहित जीवन के लिए भी पहले से कठोर पवित्रता या ब्रह्मचर्य द्वारा पूरी तयारी की आवश्यकता होती है। उपनिषद् के विचारकों के मत में विवाह एक धार्मिक संस्कार है एवं दवीय सेवा की एक पद्धति है।^१ गृहस्थी का निवासस्थान गृह एक पवित्र वेदी और कोई भी धार्मिक अनुष्ठान पूर्ण नहीं होता जिसमें धर्मपत्नी भाग न ले। जब एक व्यक्ति पूरी तरह से मानवीय प्रेम की उन्नता दीप्ति एवं पारिवारिक प्रेम को विवाह के द्वारा अनुभव कर लेता है तब उसके पश्चात् उसे धर्म सन गृह एवं परिवार के प्रति मोह से विमुक्त हो जाना चाहिए जिससे कि वह विश्व मान का निवासी होने की महत्त्वपूर्ण भावना को अनुभव कर सके। यदि बौद्धधर्म विकास तक एवं स्थायी रूप से भारतीयों के हृदयों पर अधिकार बनाए रखने में असमर्थ सिद्ध हुआ तो उसका कारण यह था कि उसने विवाहित जीवन के विपरीत अपवित्र (अपरिव्रत अथवा ब्रह्मचर्य) जीवन को इतना अधिक प्रवृत्त बना दिया और बिना किसी पूर-तयारी के ही किसीको समास के उच्च-तम आश्रम में प्रविष्ट होने का अधिकार दे दिया। स सासीवर्ग एक ऐसे धार्मिक वर्गों की संस्था है जिनके पास निजी सम्पत्ति कुछ नहीं जो जन्म जाति, एवं राष्ट्रीयता के भेद से परे है और जिनका धर्म प्रसन्नता की भावना से प्रेम व सेवा के भाव का संचरण प्रसार करता है। वे इस मध्यलोक में ईश्वर के प्रतिनिधि अथवा 'रामदूत' हैं जो पवित्रता के सौंदर्य नम्रता के सामर्थ्य, निधनता के आनन्द एवं सेवा-स्वातन्त्र्य के साक्षी हैं।

जातिपरक नियम समाज के प्रति कृतव्यों का विधान करते हैं। मनुष्य को सर्वो कर्तव्य-जन्म का पालन करना चाहिए भले ही उसका परिणाम कुछ भी हो। योग्यताओं के अनुसार कर्तव्य कर्मों का विधान किया गया है। ब्राह्मणत्व जन्म से नहीं अविशुद्ध पाषण्ड से माना गया है। निम्नलिखित आख्यान इसकी यथायथा को स्पष्ट करता है

१. अश्वमेध के अनुसार यह अरुण देशस्थित का प्राचीनतम प्रमाण है। "अरुण का राजा प्रप्त कर लेने पर समस्त सांसारिक वस्तुओं का त्याग करके रुन्वगी बन जानेवाले इन राज्यों से ही ऐन्द्र सिद्ध विराट् एक सीपी देश में जाने लगे हुए कुछ तक पहुंचा है, जिन्होंने निर्धन की प्रति के लिए अपने बंधु-बंधों का मुग धैर्य और क-समस्त आस्थाप क्रिया त्याग दी एवं भारत पर संन्यस ग्रहण किया। अरुण में निवस परमेश के सिद्धांत का अनुपम और महात्मापूर्ण जीवन की अत्यंत सच-सच हुई। वे एक ही महात्मापूर्ण वृत्ता की दो व्यक्तियाँ हैं।" (अश्वमेध 'दुर्', ११)।

१. देखें, ऐतिहासिक अभिलेख, १।

“ जावाला का पुत्र सत्यकाम अपनी माता के पास जाकर बोला, ‘हे माता, मैं ब्रह्मचारी बनना चाहता हूँ। मैं किस वश का हूँ?’

माता ने उसे उत्तर दिया, ‘हे मेरे पुत्र। मैं नहीं जानती कि तू किस वंश का है। अपनी युवावस्था में जब मुझे दासी के रूप में बहुत अधिक बाहर जाना-आना होता था तो तू मेरे गर्भ में आया था। इसलिए मैं नहीं जानती कि तू किस वंश का है। मेरा नाम जावाला है। तू सत्यकाम है। तू कह सकता है कि मैं सत्यकाम जावाल हूँ।’

हरिद्रुमत् के पुत्र गौनम के पास जाकर उसने कहा, ‘भगवन्, मैं आपका ब्रह्मचारी बनना चाहता हूँ। क्या मैं आपके यहाँ आ सकता हूँ?’

उसने सत्यकाम से कहा, ‘हे मेरे बन्धु, तू किम वश का है?’

उसने कहा, ‘भगवन्, मैं नहीं जानता कि मैं किस वश का हूँ। मैंने अपनी माता से पूछा था और उसने यह उत्तर दिया अपनी युवावस्था में जब दासी का काम करते समय मुझे बहुत बाहर जाना-आना होना था तब तू मेरे गर्भ में आया। मैं नहीं जानती कि तू किम वश का है। मेरा नाम जावाला है और तू सत्यकाम है।—इसलिए हे भगवन्, मैं सत्यकाम जावाल हूँ।’

गौतम ने सत्यकाम से कहा कि, ‘एक सच्चे ब्राह्मण के अतिरिक्त अन्य कोई इतना स्पष्टवादी नहीं हो सकता। जा और समिधा ले आ। मैं तुम्हें दीक्षा दूँगा। तू सत्य के मार्ग से च्युत नहीं हुआ है।’”

उपनिषदों के समस्त दार्शनिक ज्ञान का भुकाव विभागों के सघर्ष को नरम करने एवं जातिगत द्वेष और विरोधों के उन्मूलन की ओर है। परमेश्वर सब जातियों में एक समान अन्तर्यामीरूप आत्मा है। इस प्रकार सब एक समान ही सत्य को ग्रहण कर सकते हैं और इमीलिए सबको सत्य की शिक्षा ग्रहण करने का अधिकार समानरूप से है। क्षत्रियों का प्रतिनिधि सनत्कुमार नारद को, जो ब्राह्मण था, वस्तुओं के परम रहस्य के बारे में शिक्षा देता है। उच्च श्रेणी का दर्शन-ज्ञान एवं धर्म किसी प्रकार से भी केवल ब्राह्मणवर्ग तक ही सीमित नहीं था। हम ऐसे राजाओं के विषय में पढ़ते हैं जो अपने समय के प्रसिद्ध शिक्षकों को आत्मा-सम्बन्धी गम्भीर समस्याओं का उपदेश देते थे। जनक और अजातशत्रु क्षत्रिय राजा थे, जिन्होंने धार्मिक सभाओं का आयोजन किया, जिनमें दार्शनिक प्रश्नों पर वाद-विवाद हुए। यह युग तीक्ष्ण बौद्धिक जीवन का था। साधारण जन भी दार्शनिक समस्याओं में रुचि प्रदर्शित करते थे। ज्ञानी पुरुष शास्त्रार्थ के लिए उत्सुक होकर देश के एक कोने से दूसरे कोने तक चक्कर लगाते पाए जाते हैं। उपनिषदों के ब्राह्मण गन्धकारों की सत्य के प्रति इतनी यथार्थ निष्ठा थी कि वे इस विषय को सत्पुरुषों के अधिकार करते हैं कि इन अनुसन्धानों में क्षत्रियों ने एक महत्त्वपूर्ण भाग लिया है।^१ स्त्रियों को—यद्यपि उन्हें पर्याप्त आश्रय प्राप्त था—जुड़ा तक कि जीवन के सघर्ष का सम्बन्ध है,

१. छान्दोग्य, ४, १, ४।

२. देन, ज्योतिषी उपनिषद्, १. ४, ७ उरुदाग्न्यक, ३. ८. छान्दोग्य, ४. ३. ७।

पुरुषों के समान ही भो १ प्राप्ति के लिए धार्मिक चेष्टा करने का अधिकार प्राप्त था । मन्त्रों और गार्गो आत्मा सम्बन्धी सम्भीर प्रश्नों पर आस्थापन करता है और दार्शनिक विवाद सम्भाव्यो म भी भाग लेती है ।^१

यह सत्य है कि उपनिषद् ज्ञान की मोक्ष का साधन मानने पर बल देती है । तर्कित शोकम आत्मवित्त आत्मा को जाननेवाला सब दुःखा से पार उतर जाता है । ब्रह्मविद् ब्रह्म व भवति ब्रह्म का जाननेवाला निश्चय ही ब्रह्मत्व को प्राप्त कर लेता है । चूँकि उपनिषद् ज्ञान पर बल देती है और समस्त सत्ताचार को उसका पूर्ववर्ती स्वीकार करती है ऐसे भी समालोचक हैं जिनका कहना है कि उपनिषद् ज्ञान के प्रति प्रपन्न उत्साह में इच्छा को अपने स्थान से गिराकर भी स्थान देती है । व्यूम्न यह कहने के बाद कि गानियों के लिए सदाचार का कोई अर्थ नहीं है कहता है कि प्रगानियों के लिए भी इसकी आवश्यकता नहीं । नतिक आचरण प्रत्यक्षरूप में तो नहीं पर अप्रत्यक्ष रूप में भले ही ऐसे ज्ञान की प्राप्ति में सहायक हो जो मोक्ष को प्राप्त कराना है । क्योंकि यह ज्ञान ऐसा कुछ बन जाना नहीं है जिसकी सत्ता पहले न रही हो और जो उचित साधनों से उत्पन्न किया गया हो किन्तु उसका अनुभवमात्र है जो अनन्तकाल से निद्यमान था ।^२ किन्तु उपनिषद् ज्ञान की राह के सकीर्ण अर्थ में मोक्ष प्राप्ति के एकमात्र साधन के रूप में स्वीकार नहीं करती । वह आत्मा केवल वेद के ज्ञानमात्र से प्राप्त नहीं हो सकती न बहुत पढ़ने से ही प्राप्त होनी है ।^३ सत्य जीवन पर बल दिया गया है । ज्ञान के माध्यम का रहना आवश्यक है । यदि ब्रह्मज्ञान के जिज्ञासु में नतिक एवं धार्मिक योग्यता नहीं है तो उस प्रवृत्ति नहीं मिल सकता चाह उसके अन्दर कितना ही उत्साह एवं प्रवृत्ति जिज्ञासा का भाव क्या न हो । हम यह अच्छी तरह से समझ लेना चाहिए कि ज्ञान केवल बौद्धिक योग्यता का ही नाम नहीं है । यह आत्मा से सम्बन्ध रखता है । ब्रह्म ज्ञान के विद्यार्थी का मन अत्यधिक चञ्चल नहीं होना चाहिए न ही वह समारम्भितना लिप्त हो कि सर्वोच्च सत्ता में ध्यानही न लगा सके । उसका हृत्परीक्षक भक्ति द्वारा पवित्र एवं उत्साहपूर्ण होना चाहिए । उपनिषदों में हम ऐसे कतिपय व्यक्तियों के विषय में सुनते हैं जिन्हें पहले एक दीर्घ नतिक एवं धार्मिक नियन्त्रण में से गुजरना पड़ा इससे पूर्व कि ब्रह्मज्ञान के विशेषण अधियों ने उन्हें अपना शिष्य बनाना स्वीकार किया । प्रश्न उपनिषद् में पिप्पलायन ऋषि ने छ जिज्ञासुओं को एक वय तक और नियन्त्रण में रहने के लिए वापस कर लिया था । छादोग्य उपनिषद् में सत्यनाम जावाल की जगत् में गुरु के पशुओं की चराने के वास्ते भेज दिया जाता है जिससे कि वह एकांत चिंतन की प्रवृत्ति को बनाए और प्रवृत्ति के सम्पर्क में आए । उपनिषद् जिज्ञा ज्ञान के ऊपर बल देती है वह श्रद्धा अथवा विश्वास है जो आत्मा की शक्ति का जीवित नियम है । उसे वय के ऊपर फल आता है ज्ञान की भी काय में अभि यक्त होना चाहिए । जब हमारे पास ज्ञान है तो समझना चाहिए कि हमारे अन्दर सचाई है । उसे हम अपनाए और उनके द्वारा अपने अन्दर

१ शुद्धाचार्यक, २ ४ ।

विश्वामित्रो आत्मा द उपनिषद् १४ २६ ।

२ मुण्डक ३ २ ३ और भी देखिए ३ १ ८ ।

३ देखें कठ उपनिषद् १ २ २४-२५ ।

उचित परिवर्तन करे। 'एक ऐसे व्यक्ति के लिए जो दुराचरण से विरत नहीं हुआ, जो शान्त नहीं है, जो ममाहित नहीं है और जिसके हृदय में शान्ति नहीं है,' यह सम्भव नहीं है; अर्थात् मात्र ज्ञान से ही ब्रह्म की प्राप्ति नहीं हो सकती। इसलिए रामानुज ने ज्ञान की व्याख्या में ध्यान, ममावि, अथवा उपासना एवं पूजा को स्थान दिया है। ज्ञान की इस प्रकार की परिभाषा, जिसमें नैतिक जीवन को स्थान न दिया गया हो, किसी प्रकार भी उचित नहीं मानी जा सकती। यह मत्त है कि उपनिषदों का कहना है कि मात्र कर्मों से काम नहीं चलेगा जब तक कि उनमें आत्मा के साथ एकत्व की अभिव्यक्ति न हो। "नहीं, वह व्यक्ति जो यह नहीं जानता कि आत्मा को यहाँ कुछ महान पवित्र कार्य करना है, अन्त में उसका कर्म उसके लिए नष्ट हो जाएगा, और यदि मनुष्य अपनी आत्मा को ही सत्य समझकर उसकी पूजा करता है तो उसका कर्म नष्ट नहीं होगा। क्योंकि जो कुछ भी वह इच्छा करता है उसकी प्राप्ति उसे इसी आत्मा से होती है।" इस वाक्य का यही आशय है कि ज्ञानपूर्वक कर्म करने चाहिए। सर्वोपरि सत्ता के प्रति श्रद्धा से विहीन कर्म स्फूर्तिरहित एवं निस्तेज रहते हैं। मनुष्य का वास्तविक लक्ष्य केवल मान्त्रिक सदाचरण से ही प्राप्त नहीं किया जा सकता। यज्ञों के अनुष्ठान करते हुए सब कामों में, सब कर्मकाण्डों में आत्मा ऊँची उठती है किन्तु यह आवश्यक नहीं कि अनन्त के साथ उसका तादात्म्य ही हो जाए। सब कर्म यथार्थ आत्मा के हित की उन्नति के विचार को रखते हुए करने चाहिए। बिना ईश्वर के हमारे जीवन का न कोई लक्ष्य है, न सत्ता है और न कोई सहारा है। इस प्रकार के अनुष्ठानों एवं यज्ञों को उपनिषदों ने दूषित ठहराया है जो केवल इसी विचार से किए जाते हैं कि उनसे अधिकाधिक मात्रा में इहलोक अथवा परलोक में हमें भलाई मिले। हमें अपने कर्तव्य का पालन केवल इस प्रकार की प्रेरणा को लेकर कि परलोक में हमें लाभ होगा अथवा ईश्वर के पास हमारी जमा-पूजी रहेगी, न करना चाहिए। ब्राह्मणों के अन्दर कर्तव्य के इस प्रकार के यान्त्रिक भाव का निषेध करते हुए उपनिषदें एक आवश्यक सत्य पर विशेष बल देती हैं। किन्तु वे इस मत का कि कर्म और ज्ञान दोनों एक-दूसरे से पृथक् हैं एवं केवल ज्ञान ही मोक्षदायक है, एकदम समर्थन नहीं करती हैं। उपनिषदें ऐसे आध्यात्मिक जीवन पर बल देती हैं जिसमें ज्ञान एवं कर्म दोनों का यथोचित समन्वय हो।

ठीक जिम प्रकार बुद्धि के आदर्श की प्राप्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक हम केवल बुद्धि के ही स्तर तक रहते हैं—किन्तु उस स्तर से ऊँचा उठने पर ही अर्थात् अन्तर्दृष्टि द्वारा उसकी प्राप्ति होती है—इसी प्रकार नैतिकता के आदर्श तक भी तब तक नहीं पहुँच सकते जब तक हम केवल नैतिक स्तर तक ही रह जाएँ—वहाँ तभी पहुँचा जा सकता है जब हम धर्म का आश्रय लें। नैतिक स्तर के ऊपर हमारे स्वरूप के दोनों पक्ष सान्त एवं अनन्त परस्पर प्रतिद्वन्द्वी रहते हैं। सान्त में अहंभाव अथवा अहंकार की गन्ध आती है, और यह व्यक्तिपरक आत्मा की व्यापक परब्रह्म से पृथक्त्व का भाव उत्पन्न करता है। उसके अन्तर्निहित अनन्त विश्व में स्थित अपनी सत्ता को ग्रहण करने के लिए बलपूर्वक

१. बृहदारण्यक, १. ४, १५।

२. देखें, बृहदारण्यक, ३. ८, १०।

प्ररणा करता है। आत्मा ने विरूपेण या वियोजन की प्रवृत्ति के कारण आत्मपूजना का विरोध होता है। हम नतिक जीवन व्यतीत करने निम्नतर प्रवृत्ति को यश म रखने का प्रयत्न करते हैं किन्तु जब तक निम्नतर सर्वांग में धार्मिक न हो जाए आत्मा की प्राप्ति नहीं हो सकती। तभी और केवल उसी अवस्था में जबकि हम अपने व्यक्तित्व की बाह्यता को नष्ट कर देते हैं और उसके साथ ही पृथक्त्व के भाव को भी नष्ट कर देते हैं हम धर्म के आनन्द को प्राप्त करते हैं और आत्मा की पूर्ण स्वतन्त्रता को ग्रहण करते हैं।

इस धार्मिक सिद्धि की सम्भाव्यता ही सदाचार की पूर्वकल्पना है। बिना इसके हम कभी निश्चय नहीं हो सकता कि हमारी नतिक महत्वाकांक्षाएँ पूर्ण हो सकेंगी या नहीं। सामने विपत्तियों भया मृत्यु एवं रोगों के रहते हुए भी यह दृढ़ विश्वास कि प्रतीयमान असंगति और विरोधों के रहने हुए भी सब वस्तुएं अन्तिम भलाई के लिए ही काम करती हैं हम प्रोत्साहन देता रहता है। नतिकता का आधारतत्त्व धर्म है। ईश्वर हम यह सुरक्षा का भाव प्रदान करता है कि ससार बिल्कुल ठीक है और मनुष्य की विजय अवश्यम्भावी है। जब एक मनुष्य उस अगोचर अमूर्त अनिविधनीय अगाध के आदर अपना विश्रामस्थान खोजता है तो उसे शांति प्राप्त होती है। इसके विपरीत यदि मनुष्य उसके आदर एक व्यवधान एवं पथवत् मानता है तब उसकी बेचनी बनी रहती है और यह बेचनी ऐसे मनुष्य की है जो अपने को विवेकी समझता है।^१ इस प्रकार का धार्मिक आवासन रहने पर परिस्थितियों का दबाव अथवा मनुष्य का अत्याचार हम अशांत नहीं कर सकता। हमारा कोई भी प्रतिद्वंद्वी हमारे आदर क्रोध या कटुता पैदा नहीं करा सकता। नतिकता को धर्म से अन्त प्ररणा प्राप्त होती है। धर्म के प्रभाव में नतिकता का तात्पर्य है अनन्त समय तक प्रयत्न करते रहना एक सतत विकास किसी पदार्थ के प्रति एक अन्त रहित महत्वाकांक्षा जिसे हम कभी प्राप्त नहीं कर सकते। धर्म के आदर से सबसिद्धि सुख एवं फल की प्राप्ति के रूप में परिणत हो जाते हैं। तब सात के सामर्थ्य की निबलता दूर हो जाती है और सात को एक विशाल महत्त्व एवं जीवनोद्देश्य का अधिकार प्राप्त हो जाता है। जब एक बार यह चेतना प्राप्त हो जाती है वह कि सात रहे या समाप्त हो जाए इसके प्रति मनुष्य उदासीन हो जाता है।^२ मनुष्य परमेश्वर के प्रति प्रेम के उत्साह एवं मानव समाज की सेवा में अपने को खपा देता है। वह इस बात की भी परवाह नहीं करता कि वह माय जिसपर उसे चलना है निर्बाध ॥ या बाधाओं से भरा है। जब मनुष्य सत्य को ग्रहण कर लेता है बुराई स्वयं उससे दूर भाग जाती है और स्वयं नष्ट हो जाती है ठीक जैसे एक मिट्टी का दल्ला किसी बठोर पत्थर से टकराकर चकनाचूर हो जाता है।^३

१ बुद्धारण्यक, ४ २ ४।

२ दुस्तरिज व्यक्ति को मैंने बड़ा शक्तिमन्त्र पाया है और एक हरे भरे तज्ज्ञ वृक्ष के समान बरसद विष्णु में फलने देखा है। तो भा वह मर गया और देखो, उसका कण्डा अस्तित्व ही नहीं रहा। मैंने ज्येष्ठ व्यक्ति का पत्र लगाना चाह किन्तु उसका तो नामोनिशान भी मिट गया। पूर्ण मनुष्य की ओर लक्ष्य करो और धार्मिक पुण्य को देखो क्योंकि उस व्यक्ति का लक्ष्य शान्ति है। 'साम' ३७ ३५-३७।

३ छान्दोग्य १ ७।

जैसे अन्तर्दृष्टि का क्षेत्र बौद्धिक अवस्थाओं से बहुत दूर और ऊपर है, इसी प्रकार से धार्मिक स्तर (क्षेत्र) भी भलाई और बुराई से बहुत ऊपर है। जिसने परमसत्ता को प्राप्त कर लिया वह सब प्रकार के नियमों में ऊपर है।^१ यह विचार कि क्यों मैंने भला काम नहीं किया अथवा मैंने क्यों पाप किया, ऐसे व्यक्ति के मन को कण्ट नहीं देता।^२ वह किसीसे नहीं डरता, और न ही अपने भूतकाल के अच्छे या बुरे कर्मों का कोई सोच करता है। "वह अमरत्वप्राप्त अच्छाई या बुराई दोनों से परे है, उसने कितना किया और कितना अघूरा छोड़ दिया इससे उसे दुःख नहीं होता; उसके क्षेत्र पर किसी कर्म का प्रभाव नहीं पड़ता।" इस सिद्धान्त में एक पापी जीवन के कर्मों के मिट जाने की सम्भाव्यता की भी गुजाइश है, यदि हृदय-परिवर्तन हो जाए। इसी सिद्धान्त के ऊपर ईसाइयों के इस मत का आधार है कि कितना भी पाप क्यों न हो, वह मोक्ष में बाधक नहीं हो सकता, यदि दृढ़ निश्चयपूर्वक उसका प्रायश्चित्त कर लिया गया है। जब एक बार आत्मा यथार्थसत्ता को प्राप्त कर लेती है, जिसके अन्दर निवास करना स्यायी आनन्द है, मनुष्य की देहदिव्य ज्योति से आपूर्ण हो जाती है और उसके अन्दर वह सब जो हीन एवं नीच है, मुरझाकर नष्ट हो जाता है। नैतिकता के प्रश्न का कुछ महत्त्व नहीं रह जाता क्योंकि अब जीवात्मा तो कुछ करती ही नहीं, उसकी इच्छा ईश्वर की इच्छा और उसका जीवन ईश्वर का जीवन है। वह पूर्ण से सयुक्त हो चुकी है और इसलिए स्वयं भी पूर्ण हो गई। समस्त कर्म अब ईश्वर में ही होता है। अब ईश्वर एवं जीवात्मा के अन्दर और कोई भेद ही नहीं रहता। डाक्टर बोसनकट ने अपनी छोटी-सी उत्तम पुस्तक 'धर्म क्या है' में इस एकत्व की मूल भावना की उच्चतम अवस्था का प्रतिपादन किया है। "प्रेम की पवित्रता और सर्वोपरि शुद्ध मत्त्व की इच्छा के साथ सयुक्त होकर तुम न केवल यही कि सुरक्षित हो गए, प्रत्युत तुम स्वतन्त्र और शक्तिमम्पन्न भी हो जाते हो। एकत्व में इस प्रकार का विभाग करके कि इतना मुझसे आया उतना ईश्वर से आया, तुम्हारा अभिप्राय सिद्ध न होगा। तुम्हें अपने को उसके अन्दर गहराई तक पहुँचा देना होगा अथवा वह तुम्हारे अन्दर गहराई में प्रविष्ट हो जाए—इनमें से जो भी भापा तुम्हें अधिक उपयुक्त लगे।"^३

दुर्भाग्यवश धार्मिक जीवन के इस केन्द्रीय तथ्य का अर्थ भारतीय विचारधारा के अच्छे-बुरे विद्यार्थी भी पर्याप्त मात्रा में नहीं समझ पाए। उपनिषदों के सबसे अर्वाचीन समीक्षक डा० ह्यूम कहते हैं, "उपनिषदों के सिद्धान्त एवं ग्रीस देश के तत्त्वविद् दाश-निकों के सिद्धान्त में अधिक मतभेद इस विषय में है कि एक ज्ञानी पुरुष केवल अपने ज्ञान

१ कौषीतकि, २. ८, बृहदारण्यक, ४. ४, २०। २ तैत्तिरीय उप०, २. ६।

३ पृष्ठ २०-२१, "जिस प्रकार जल की एक बूँद शराब के बर्तन में पड़कर उसका रंग एवं स्वाद ग्रहण कर लेती है और जैसे पिघला हुआ लोहा अग्नि के समान बनकर अपनी आकृति खो बैठता है, अथवा सूर्य की धूप से सयुक्त वस्तु जैसे उसी सूर्यकिरण सरीखी बन जाती है, और उस समय वह प्रकाशित नहीं अपितु स्वयं प्रकाशस्वरूप प्रतीत होती है, उसी प्रकार सत्तपुरुषों में मानवीय प्रेम एक वर्णनाशित नहीं अपितु स्वयं प्रकाशस्वरूप प्रतीत होती है। यदि उस अवस्था में तीत रूप में द्रवित होकर अपने को परब्रह्म की इच्छा के अन्ध मिश्रित कर लेता है। यदि उस अवस्था में मनुष्य के अन्दर मनुष्यत्व का कुछ भी अंश शेष रह जाता तो ईश्वर के सर्वात्मन का कुछ अर्थ ही नहीं होता। एक विनिष्ट सत्ता उस समय विद्यमान रहेगी, यद्यपि अन्य आकृति, अन्य वैभव एवं एक अन्य शक्ति के रूप में।" (हैंट वॉर्नर, 'माइट' से उद्धृत, १९१३, पृष्ठ ३२६)।

के कारण धार्मिकचरित्र भी हो सकता है या नहीं, अथवा ज्ञान की शिक्षा का परिणाम अनिवार्यरूप से धार्मिक जीवन होना चाहिए या नहीं। यहाँ कुछ आध्यात्मिक पान की प्राप्ति से सब पुराने पाप नष्ट हो जाते हैं और उक्त पान को प्राप्त कर लेनेवाला भिक्षु को छोड़कर उसी प्रकार पापमय जीवन में भागे भी चल सकता है बिना किसी दण्ड के भोग यद्यपि इस प्रकार का काम अथवा सबके लिए जिन्हें आध्यात्मिक पान नहीं है जघन्य पाप समझे जा सकते हैं। 'हम पहले कह आए हैं कि उपनिषदों का पान न तो आध्यात्मिक पान-सम्बन्धी पाण्डित्य है और न ही तार्किक या आध्यात्मिक सङ्गठन-सङ्गठन-सम्बन्धी निपुणता ही बरन वह उच्चतम सत्ता का विश्व के मध्य में सर्वोपरि स्थित का रूप में प्रत्यक्षीकरण है। यह धार्मिक प्रत्यक्षीकरण सभी सम्भव होता है जबकि मनुष्य प्रकृति का सम्पूर्ण रूप में कल्पनात्मक एवं क्रियात्मक दोनों ही पक्षों में परिवर्तन हो जाए। जिसे डा० ह्यूम ने कुछ आध्यात्मिक पान की प्राप्ति कहा है वह केवल उन्हींके लिए सम्भव है जिनका हृदय पवित्र हो। उह पूरी स्वतन्त्रता है। उस उच्चतम अवस्था में एक धीरे धीरे नहीं है एक एक हत्यारा भी हत्यारा नहीं है। पुण्य व पाप उसका पीछा नहीं करते क्योंकि वह उस समय हृदय के सब दुखों पर विजय प्राप्त कर लेता है।' स्वतन्त्र मनुष्य जो चाह कर सकते हैं और उन्हें कोई दण्ड नहीं मिल सकता। किन्तु यह स्वातन्त्र्य स्वरता का उच्चाद नहीं है। 'ब्रह्मासाक्षात्कारवादी अपना विधान अपने आप ही है। वह अपना भी स्वामी है एवं उस ससार का भी स्वामी है जिसमें वह रहता है। विधान व बचन उन मनुष्यों के लिए आवश्यक हैं जो स्वभावतः अपनी अन्तरात्मा में आत्मा के अनुसार आचरण नहीं करते। किन्तु उन व्यक्तियों के लिए जो अपने स्वाध्याय बहुभावों से ऊपर उठ गए हैं नतिकता स्वयं उनका अस्तित्व का प्रतिबन्ध बन जाती है और विधान की पूर्ति प्रेम में ही जाती है। उनके अन्दर दुष्कर्म करने की सम्भावना भी नहीं रहती। बाह्य का दबाव आसक्ति स्वीकृति में परिणत हो जाता है। जब तक धार्मिक जीवन की प्राप्ति नहीं होती नतिकता का विधान एक प्रकार का बाह्य आदेश प्रतीत होता है जिसका पालन प्रयत्नपूर्वक और दुःख उठाकर भी करना ही होता है किन्तु जब प्रकाश उपलब्ध हो गया यह आत्मा का आन्तरिक जीवन बन जाता है और सहज रूप से एक अन्त स्फूर्ति के साथ काम करता है। एक सन्त पुरुष का काम अपने को आत्मा की स्फूर्ति में नितान्त अधीन कर देना है किन्तु बाह्य विधान के नियमों के प्रति अनिच्छा से आत्मापालन नहीं है। हमारे सम्मुख एक निःस्वार्थ आत्मा का आदेश आता है जिसमें कर्म के पुरस्कार अथवा सलक्षण के दण्ड का निरूपण नहीं होता। परम्परागत एवं प्रचलित आदेश बाह्य कृत्य एवं नतिक विधि विधानों का उसका लिए कुछ अर्थ नहीं है। आत्मा उस सर्वोपरि परमा नन्द को पाकर प्रसन्न होती है सब पदार्थों के एकत्व की प्रत्यक्ष देखती है और ससारमात्र से उसी प्रकार प्रेम करती है जैसे हम अपनी अपनी पृथक् आत्माओं से प्रेम करते हैं। एक पूर्ण सदाभावना भी इस प्रकार सदा-वा-सम्बन्धी नियमों के अधीन रहेगी किन्तु इसी कारण स नियमों के बचन में रहकर काम करने के लिए बाध्य नहीं होगी क्योंकि

१ द धरटीन प्रसिद्ध उपनिषद् की भूमिका पृष्ठ ६०।

२ ब्रह्मसूत्र ४।

३ रवीन्द्रनाथ ठाकुर सधन पृष्ठ १८।

विषयीनिष्ठ सघटन के कारण नैतिकता के भाव से ही उसका निश्चय हो सकेगा। इस-
लिए दैवीय अथवा पवित्र इच्छा के लिए कोई आदेशात्मक एवं अवश्यकर्तव्य नहीं हो
सकते। यहाँ 'अवश्यकरणीयता' के लिए कोई स्थान नहीं है, क्योंकि इच्छाशक्ति और
विधान यहाँ एकाकार हैं।^१ नैतिक नियम इसकी अभिव्यक्ति है और इसलिए उसे नहीं बाध
सकते। इस प्रकार का सर्वोपरि आत्मा गुणों का निर्माणकर्ता और 'स्वराट्'^२ है, अर्थात्
स्वयं नियमस्वरूप है। ससार की योजना में तीन वर्ग के प्राणी हैं (१) वे जो कि अपनी
सत्ता के लिए प्रयत्न करते हैं और क्षुधाओं की पूर्ति के लिए कार्य करते हैं: दुश्चरित व्यक्ति
जो यदि कभी सदाचरण भी करते हैं तो स्वार्थ को ही लेकर करते हैं जैसे या तो स्वर्ग की
कामना से अथवा नरक के भय से, (२) ऐसे व्यक्ति जो विधान से अभिज्ञ हैं और अत्यन्त
प्रयत्न से कष्ट उठाकर भी उसके अन्तर्गत रहने का प्रयत्न करते हैं क्योंकि उनकी आत्मा
असामञ्जस्य या पृथक्त्व के अधीन है, और (३) ससार की रक्षा करनेवाले, जिन्होंने जीवन
के सघर्ष पर विजय पाकर शान्ति प्राप्त की है। ऐसे व्यक्ति जीवन के प्रयोजन से अभिज्ञ
हैं और स्वतः ही बिना किसी प्रयत्न के उसके अनुकूल आचरण करते हैं। उपनिषद हमें
आदेश देती है कि जहाँ कहीं संशय हो अथवा कठिनाई का अनुभव हो वहाँ ब्रह्मज्ञानी
लोग, जो कर्तव्यनिष्ठ हैं, जैसा आचरण करते हैं वैसे ही आचरण करें।^३ ये महापुरुष
अपना दैनिक कार्य करते रहते हैं एवं स्वभाव से ही अपने सद्गुणों का विस्तार करते रहते
हैं जैसे कि नक्षत्रगण प्रकाश प्रदान करते हैं और जैसे पुष्प अपने सौरभ को सर्वत्र वायु-
मण्डल में वितरित करता है, यहाँ तक कि वे स्वयं भी इससे अनभिज्ञ होते हैं। इस प्रकार
की अवस्था प्रत्येक व्यक्ति प्राप्त कर सकता है। परब्रह्म के साथ ऐक्य स्थापित करने की
सम्भावना केवल उसकी वास्तविकता से ही हो सकती है। मनुष्य के सर्वशक्तिमान आत्मा
के साथ तादात्म्य-सम्बन्ध स्थापित हो सकने का प्रमाण स्वयं तादात्म्य प्राप्त हो जाना
ही है। ईसाई मत के विचारकों के अनुसार, ईश्वर की मनुष्य के रूप में इस प्रकार की एक
सम्पूर्ण अभिव्यक्ति ईसामसीह के व्यक्तित्व में पाई जाती है। उपनिषदों की घोषणा है
कि सब मनुष्यों में दैवीय सम्पूर्णता तक उठने की सम्भावना रहती है और उसके लिए
यदि वे प्रयत्न करें तो उसे प्राप्त कर सकते हैं।

चूँकि नैतिकता का अर्थ केवल अर्पण ससार के लिए ही है, जिसमें वर्तमान रहकर
मनुष्य अपने उच्चतम स्वरूप को ग्रहण करने के लिए सघर्ष करता है, यह कभी-कभी कहा
जाता है कि उपनिषदों की आध्यात्मिक पद्धति में नैतिकता के लिए कोई उचित स्थान
नहीं है। ड्यूसन का कहना है कि "जब आत्मा का ज्ञान प्राप्त हो गया तब प्रत्येक कर्म का,
और इसलिए प्रत्येक नैतिक कर्म का भी, कुछ अर्थ नहीं रह जाता, अर्थात् उसमें पुण्य एवं
पाप का प्रश्न ही नहीं उठता।"^४ अभी तक हम बराबर इस प्रकार की आपत्तियों का संकेत
कर रहे हैं। नैतिक क्रियाशीलता अपने-आपमें उद्देश्य अथवा लक्ष्य नहीं है। इसे पूर्णजीवन
में परिवर्तित करना है। केवल पूर्णजीवन ही सर्वोपरि महत्त्व रखता है। जैसा कि तालमद

१. काट : 'मैट फिलिक्स आफ मोरल्स', पृष्ठ ३१ (चिट्ठ सस्करण)।

२. स्वयमेव रजा।

३. तैत्तिरीय, १. ११।

४. फिलॉसफी ऑफ द उपनिषद्स, पृष्ठ ३६२।

न गुप्त है । मकहा है मुक्त व्यक्ति सदा विनिर्माण पर प्रज्ञा के साथ सृष्टि व निर्माण में लगे रहते हैं । यहाँ न विज्ञान एक विधा व विज्ञान का ध्यान प्राप्त है जिसका स्थान सत्य व प्रतिस्वत व सदा सत्य है जो पूर्णतः व प्रति स्वयत्कृत नित्य है । यह अवस्था में जाया या पर प्रज्ञा में विनीत हो जाना है । वस्तु यह सन्निधि भी मूल्य रखती है किन्तु उस अवस्था की प्राप्ति व लिए तो नित्य सत्य किया जाता है वह व्यर्थ नहीं जाना ।

१५

धार्मिक चेतना

यम यथाय म जीवन एव अनुभव का विषय है । उपनिषद् धार्मिक चेतना की उक्ति व लिए तीन श्रमिका का विधान करना है । अथवा अर्थात् विद्वाना से गान्धीय उपनिषद् को पुनः मनन मयवा विज्ञान मयात उक्त उपाय पर विचार करना और निश्चयमन अर्थात् मान होकर मयवा एकाग्रता के साथ ध्यान करना । पहली श्रमिका म धार्मिक जीवन में परम्परा के स्थान का सदन रहना है । जोरित ईश्वर म विश्वास की दी ता के लिए किसी न किसी प्रकार की परम्परागत रीति प्रस्थापना आवश्यक है । 'यम' है वे जिन्होंने बिना प्रमाण दिए भी उाकी सत्ता में विश्वास कर लिया । अधिकांश मनुष्य परम्परा एक धार्मिक प्रतीक अर्थात् मूर्तिपूजा धार्मिक तत्त्व ही रह जाते हैं । उपनिषद् व अनुसार रुढ़िवाद को धर्म न समझना चाहिए । परिश्रमपूर्वक प्रपनी बड़ की योग्यता से हम धार्मिक परम्परा के तात्त्विक अर्थ एवं उसके अन्तर्निहित सत्य को ग्रहण करने का प्रयत्न करना चाहिए । दूसरी श्रमिका म मुक्तिपूर्ण विचार की आवश्यकता का प्रतिपादन किया गया है । प्रथम श्रमिका म जो कुछ परम्परागत होने के कारण स्वीकार कर लिया गया अब वह तात्त्विक निष्कर्ष का रूप धारण करता है । साथ ही समझना मात्र ही से यथाभसना की प्राप्ति नहीं हो जाती । उच्चतम श्रमिका की धार्मिक चेतना व लिए यथासत्ता अनुमान का विषय न रहकर साक्षात्कार का विषय हो जाना है । यथाय मत्ता के एक प्रकार के अनुभव अनन्त के विषय में इस प्रकार की चेतना के लिए एक ऐसी विचार पद्धति के विकास की आवश्यकता है जो केवल तक से सदा भिन्न हो । निदिपासन मयवा भग्नता के साथ ध्यान हमें एक तात्त्विक विचार को धार्मिक विचार के रूप में परिवर्तित करने में सहायक होता है जिसे हम दर्शन कहते हैं और जो पहले से स्वीकृत सत्य का क्रियात्मक प्रयत्नीकरण है । यह स्वतन्त्र रूप से एकाग्रता में रहकर प्राप्त होता है और हिटमन के समान गणित ज्योतिष के तात्त्विक अध्ययन के अनन्तर एक दम मोन रहकर नसनों को निहारते रहना है । यह एक प्रकार से मानसिक दृष्टि के सामने उस पन्थ की उपस्थिति करना है जिसे हम जानना चाहते हैं । ध्यानमग्नता को अचेतनावस्था मयवा भूच्छावस्था के साधनरूप में न मानना चाहिए क्योंकि इन

१ श्रुतार्थक उपनिषद् २ ४ ५ ४ ५ ६ । उक्त ने अपनी 'कुपुर्जाति' (१ ३) में एक वृत्त उद्धृत किया है जिसमें आध्यात्मिक अनुमान और ध्यान का वर्णन है ।

अवस्थाओं को बहुत कठे शब्दों में दूषित ठहराया गया है। ये केवल मन को पदार्थ में स्थिर करने में महायत्ना करती हैं। विचार के समस्त उतार-चढ़ाव को एव इच्छा के विभेदों को वश में करके हम मन को पदार्थ के अन्दर स्थिर रहने, उसके अन्दर प्रवेश करने और उसके साथ एकाकार हो जाने की अनुमति प्रदान करने हैं। परमेश्वर की उपासना, सदाचरण और सत्य का पालन करना—यह सब आत्मा के अन्दर मत्त-जीवन के निर्माण में सहायक होते हैं। जिस समय कल्पनापरक मन परमेश्वर की सत्ता का चिन्तन करता है तब उसका मनोवेग-स्वरूप परमात्मपरक भक्ति में लीन हो जाता है। उस समय पदार्थ हमसे बाह्य नहीं रहता, जैसा कि साधारण अनुभव में रहता है। उस समय प्रबल भावनामय आत्मदर्शन होता है, जिसका स्फुरण समस्त सत्ता के अन्दर प्रतीत होता है मानो परमात्मा के साथ एकीकरण हो रहा हो। पूजा करनेवाला उसके निकट हो जाता है जिसकी वह पूजा करता है। पदार्थ उस अवस्था में केवल घटक मात्र न रहकर ध्यान करने-वाले की चेतना का रूप धारण कर लेता है। एक अर्थ में मन का परिवर्तन स्वयं सत्ता का परिवर्तन हो जाता है। उपनिषदें हमें गौण देवताओं की अन्तःप्रेरणा के विषय में बतलाती हैं एव उसके साथ-साथ ब्रह्म की परमानन्ददायक समाधिस्थ अन्तःप्रेरणा का भी वर्णन करती हैं। जब तक अन्तःप्रेरणा के विषय प्रमेय पदार्थों में परिमितता एव व्यक्तित्व का लेशमात्र भी रहेगा, परम लक्ष्य की प्राप्ति नहीं हो सकती। ब्रह्म की प्राप्ति के लिए हमें ब्रह्म-विषयक अन्तःप्रेरणा होना आवश्यक है।

यह स्पष्ट है कि उपनिषदों में प्रतिपादित धर्म मनुष्य के एकदम परिवर्तन के ऊपर बल देता है। धर्म मात्र एक औपचारिक पन्थ, अथवा नैतिक नियन्त्रण, किंवा रुढ़िगत कट्टर सम्प्रदाय नहीं है। यह कहना असत्य होगा कि उपनिषदें मनुष्य-स्वभाव के तर्करहित पक्ष की सर्वथा अवहेलना करती हैं। उन्होंने भावुकतापूर्ण एव कल्पनात्मक धर्म के लिए भी उचित स्थान रखा है। उपनिषदें उन विरोधों से भी सर्वथा अनभिज्ञ नहीं हैं जो साधारण धार्मिक चेतना में प्रकट हो सकते हैं। यदि परमेश्वर सद्बृत्ति का पूर्ण-रूप है तब नैतिकता स्वयं ही सिद्ध है, क्योंकि प्रत्येक वस्तु को, जिसकी सत्ता है, पूर्ण इच्छा की अभिव्यक्ति होना चाहिए। यदि परमेश्वर ससार का रचयिता है तब वह ऐसी ही वस्तु की सृष्टि करेगा जो उसके अपने स्वभाव को परिमित कर देगी। या तो उत्पन्न जगत् उसकी स्रष्टा परमात्मा से भिन्न है जिस अवस्था में वह अपनी ही सृष्टि से सीमित हो गया, अथवा दोनों एकसमान हैं, यह एक ऐसी सम्भाव्य कल्पना है जो प्रत्येक धर्म एव नीतिशास्त्र को अमान्य रहेगी। धर्म में हम मनुष्य की इच्छा के विरुद्ध परमेश्वर की इच्छा को रखते हैं। यदि दोनों एक हैं तब नीति का कोई प्रश्न नहीं उठता, क्योंकि उस अवस्था में मानवीय इच्छा की कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। यदि दोनों पृथक् हैं तब परमेश्वर भी परिमित एव सान्त ठहरता है और एक सान्त परमेश्वर हमारे अन्दर विश्वास उत्पन्न नहीं करा सकता। इसके अतिरिक्त यदि परमेश्वर में हम स्वतन्त्र इच्छा का गुण स्वीकार करते हैं तो वह कर्मों को भी उलट सकता है और हम अवस्था में मन की मौज मुख्य व्यवस्थापक बन जाती है। किन्तु दूसरी ओर वह नियमों के अधीन है और हमारे कर्मों के अनुसार ही हमारे साथ व्यवहार करता है तब उसकी स्वतन्त्रता

निरा पाखण्ड है। यद्यपि वर्तमान ईश्वर परमसत्तात्मक ब्रह्म की परिमित अभिव्यक्ति है, यह केवल कल्पनात्मक विषय नहीं है। सान्त मन द्वारा कल्पित परमसत्ता के विश्व के रूप में विकास में सबसे पूर्व विद्यमान प्राणी ईश्वर है, जिसे स्वयंवेदन विश्वात्मा भी कहा जाता है। वह देहधारी परमसत्ता है। उपनिषदें उसका तादात्म्य वस्तुओं की आदर्शमय प्रवृत्ति के साथ जोड़ने की चिन्ता नहीं करती, जिसे आदर्श के विपरीत विरोध एवं संघर्ष का मुकाबला करना पड़े; क्योंकि उस अवस्था में वह अपने पद से गिरकर सान्त के स्तर पर आ जाएगा। उपनिषदों के अनुसार परमसत्ता एवं ईश्वर दोनों एक हैं। हम इसे सर्वोपरि ब्रह्म के नाम से इसलिए पुकारते हैं कि सान्त से ऊपर का भाव व्यक्त हो सके, इसकी अज्ञेयता एवं विश्वजनीनता का द्योतन हो सके। इसीको हम ईश्वर इसलिए कहते हैं कि उसके दैहिक रूप पर बल दिया जा सके क्योंकि धार्मिक भक्ति के लिए उसकी आवश्यकता है। परमब्रह्म एवं देहधारी ईश्वर के मध्य इस प्रकार का सम्बन्ध समझना चाहिए, जैसा कि यथार्थ प्रभु का सम्बन्ध मूर्ति के साथ है।^१ और तब भी दोनों एक ही। परमसत्ता दोनों रूप रखती है—देहधारी भी और अमूर्त भी।^२ सर्वोपरि सत्ता में ध्यान लगाना विश्व के स्वामी के प्रति भावनाप्रधान भक्ति है। जीवात्मा ईश्वर को एक सर्वातिशयोक्ति रूप में समझता है और प्रबलरूप से उसके अनुग्रह की आवश्यकता अनुभव करता है। देवप्रसाद अथवा ईश्वर की दया मनुष्य की बन्धन से मुक्ति की अवस्था है। “यह आत्मा न तो बहुत अध्ययन से, न बुद्धि के ही द्वारा, और न बहुत शास्त्रज्ञान से प्राप्त हो सकता है। जिस मनुष्य को यह आत्मा स्वयं चुनता है अर्थात् जिसपर प्रभु स्वयं कृपा करते हैं, वही इसे प्राप्त कर सकता है, और उसके ही सम्मुख यह विश्वात्मा अपने यथार्थ स्वरूप को प्रकट कर देता है।”^३ कभी-कभी धार्मिक आवेश इतना अधिक बढ़ जाता है कि भक्त चिल्ला उठता है कि “यही वह है जो उस मनुष्य को पुण्यकर्म करने के लिए प्रेरित करता है जिसे वह ऊपर उठाना चाहता है, और यही है वह जो उस मनुष्य को पापकर्म करने के लिए प्रेरणा देता है जिसे वह नीचे गिराना चाहता है।”^४ जीवात्मा और परमात्मा की एकता बहुत अधिक समय एवं कठोर परिश्रम द्वारा सिद्ध होती है। जब धर्म का आदर्श प्राप्त हो जाता है, व्यक्तित्व का भाव उठ जाता है। हम ज्यों-ज्यों धार्मिक अनुभव में ऊपर उठते हैं, हम उपास्य एवं उपासक के मध्य तादात्म्य अनुभव करने लगते हैं, यहाँ तक कि अन्त में दोनों संयुक्त होकर एक हो जाते हैं। उस अवस्था में परम्परागत अर्थों में उपासना का भाव ही नहीं रहता। परमब्रह्म के अनन्तरूप का तब अनुभव होता है जो समस्त विश्व में व्याप्त होकर मनुष्य की आत्मा को भी प्लावित कर रहा है। उस समय हमारी मर्यादाएँ लुप्त हो जाती हैं और मनुष्य की अपूर्णता के कारण उत्पन्न हुए दोष स्वयं विलीन हो जाते हैं। धर्म का लक्ष्य धर्म का लंघन उठना है। आदर्श धर्म वह है जो उस द्वैतभाव पर जिमको लेकर वह चञ्चल है,

१. तैत्तिरीय उपनिषद् पर आक्षर भाष्य, १ : ६ ; “शालग्राम इव विष्णो ।”

२. मूर्तमूर्तिम्। तैत्तिरीय उपनिषद् पर आक्षर भाष्य, १ : ६ ।

३. मुण्डक उपनिषद्, ३ : २, ३; कठ, २ : २३ ।

४. कोपीनिकि, ३ : ८ ।

विश्रम प्राप्त करता है। धार्मिक पूजा भय के भाव से प्रारम्भ होती है भक्ति एवं प्रेम तथा नित्य के साथ समय के माग से गुजरती है और समाधि अवस्था में जाकर शेष होती जाती है जहां ईश्वर एवं जीवात्मा एक दूसरे के साथ समा जाते हैं। धार्मिक पूजा का विधान तभी तक के लिए है जब तक पूर्णवस्था की प्राप्ति नहीं होती।

उपासना अथवा धार्मिक पूजा के अपूर्ण प्रकार पूषता को प्राप्त करने के साधन रूप में अंगीकार किए जाते हैं। उपनिषद् को परस्पर विरोधी मतों के साथ अत्यधिक व्याख्या करने में कहा वही अमरगन कल्पनाओं को भी अपनाना पड़ा है जो उस समय की जनता में प्रचलित थीं। कुछ लोग का जादू में विश्वास था अथवा नैतिक गतिशयों को मन की एकाग्रता एवं तपस्या की अर्थात् प्रक्रियाओं द्वारा दबाने का प्रयत्न किया। अथवा कुछ व्यक्ति ऐसे थे जो निरर्थक औपचारिक विधियों में ही लिप्त रह गए कुछ धार्मिक देवताओं का पूजते थे और कुछ ऐसे भी थे जिन्होंने अपनी धार्मिक धर्म प्रतिष्ठा इस परिवर्तनशील जगत से बच निकलने का माग डूँड़ लिया। उपनिषद् के विचारकों मनुष्य की बिकल्पात्मिकता की दुखसता को भली प्रकार जानते थे कि हमारे कारण सब पदार्थों में सबकाल में और सबदेह में विद्यमान परब्रह्म का मनुष्य स्थान विशेष काल-विशेष एवं पाल्य विशेष में मर्यादित एवं निविष्ट मानना नही है इसीलिए उन्होंने स्वीकार किया कि यदि पूजा की निम्नतर विधियों का एकत्र निषेध कर दिया जाएगा तो भय है कि वही ईश्वर इस जगत् से एकदम ही वहिष्कृत न हो जाए। एकत्र पूजा न करने से किसी भी प्रकार की पूजा का प्रचलित रहना अशुभ है। और इसीलिए यह कहा गया है कि हम जिस किसी प्रकार की पूजा को अपनाते हैं उसे ही बन जाते हैं। मनुष्य को आश्रय के रूप में ब्रह्म की उपासना करने दो तो उसे आश्रय मिलेगा उस ब्रह्म के महान स्वरूप की पूजा करने दो तो वह भी महान बन जाएगा। उसे ब्रह्म की मानस के रूप में पूजने दो तो उसमें भी मानसिक शक्त का विकास होगा। और उस ब्रह्म के रूप में ब्रह्म की उपासना करने दो तो वह ब्रह्म को प्राप्त कर लेगा। परब्रह्म भिन्न भिन्न मनुष्यों में अपना प्रकाश भिन्न भिन्न रूपों में करता है। किन्तु इसका अवतारवाचन के सिद्धांत के साथ नहीं मिलना चाहिए क्योंकि उपनिषद् में अवतारवाद का वही पता नहीं मिलता। धार्मिक भाव से परब्रह्म के स्थान को उपनिषद् में धर्म का सबसे उत्कृष्ट रूप स्वीकार किया है उनसे दूसरी शक्ति का है अतः स्वयं प्रभु के प्रति भावनापूर्ण भक्ति, और सबसे निम्न धर्म का धर्म वैदिक देवी-देवताओं की पूजा ॥

यह प्रायः कहा जाता है कि उपनिषद् किसी प्रकार की धार्मिक पूजा की स्वीकार नहीं करती। वास्तव में ब्रह्म ही सत्य है चाहे कितनी ही स्पष्टता के साथ सच्ची पूजा का भाव समित किया गया हो कभी-कभी उस एक ही छद्म में उपास्य एवं उपासक के मध्य भेदमान का नितांत निषेध पाया जाता है अर्थात् उपास्य एवं उपासक को एक ही बताया गया है, क्योंकि पूर्ण त्रिकमित आस्तिकवाद की यही मांग है। उपनिषद् जीव एवं ब्रह्म की एकता पर बल देती हैं। इन दोनों में जो अनेकानुक्त भेद हम दिखाई देता

१ सैत्तिग्य, २ १० दशो ब्रह्मसूत्र भी १ ३ १ अद्वैतसूत्र २, २३।

२ 'द उपनिषद् अथ साधन' पृष्ठ ६।

है, ऊँचे उठकर एकत्व में वह लुप्त हो जाता है। “यदि कोई मनुष्य अन्य देव की पूजा करता है इन विचार को लेकर कि वह और ईश्वर भिन्न-भिन्न है, वह अज्ञानी है।”^१ एकत्व उपनिषदों के मिथ्यात्व का सर्वोपरि तत्त्व है। परब्रह्म को अन्तर्यामी मानना उपनिषदों का केन्द्रीय सत्य है। यदि धार्मिक पूजा के नाश उनकी सगति नहीं बैठती तो इसका अर्थ केवल यह होगा कि मध्य धर्म के लिए आस्तिकता को कोई स्थान नहीं, क्योंकि एक यथार्थ आस्तिकवाद के लिए ब्रह्म को अन्तर्यामी मानना अत्यन्त आवश्यक है। प्रत्येक सत्य-धर्म इन विषय की घोषणा करता है कि सान्त पदार्थ स्वयं अपने आधार पर नहीं है और न अपने-आप विकसित हुए हैं, किन्तु परब्रह्म नयने ऊपर है, सबके अन्दर है, सबके मध्य में है; वह सत्ता की आधारभूमि है, जीवन का स्रोत एवं इच्छा का लक्ष्यविन्दु है। “यदि मैं ऊपर चढ़कर स्वर्ग में पहुँचूँ तो वहाँ भी तू है, यदि नरक को मैं अपना आश्रय बनाऊँ तो देखता हूँ कि तू वहाँ भी है। यदि मुझे प्रातः कालीन स्वच्छ वायु के पल मिल जाए और समुद्र के गहनतम भाग में निवास करूँ तो वहाँ भी तेरा ही हाथ मुझे पहुँचा-एगा।”^२ “ईसा कहते हैं कि क्या मैं यहाँ उपस्थित ईश्वरमान हूँ, और दूरस्थित ईश्वर नहीं हूँ? क्या कोई अपने को ऐसे गुप्त स्थानों में भी छिपा सकता है जहाँ मैं उसे नहीं देख सकता? ईसा कहते हैं, क्या अन्तरिक्ष और पृथ्वी लोक मुझसे पूरित नहीं हैं?” “ईश्वर के अन्दर ही हम निवास करते हैं, समस्त चेष्टाएँ करते हैं एवं अपनी सत्ता को स्थिर रखते हैं।”^३ और “जो प्रेम में निवास करता है वह परमेश्वर में निवास करता है, और परमेश्वर उसके अन्दर निवास करता है।”^४ प्रत्येक सच्चा धर्म ईश्वर को अन्तर्यामी मानता है, और उत्कृष्टरूप से ईश्वरवादी है।

१६

मोक्ष या मुक्ति

क्या धार्मिक आत्मज्ञान की सर्वोच्च अवस्था परब्रह्म के साथ सन्धि हो जाना है, या केवल शून्यता के रूप में लुप्त हो जाना है? उपनिषदों का मत है कि सर्वोच्च अवस्था में व्यक्तित्व का विघटन हो जाता है, यह स्वार्थमय एकाकीपन का त्याग है, किन्तु यह केवल शून्यता अथवा मृत्यु नहीं है। “जिस प्रकार बहनेवाली नदिया समुद्र में जाकर विलुप्त हो जाती हैं और अपने पृथक् नाम एवं रूप को खो बैठती हैं, इसी प्रकार एक ज्ञानी पुरुष नाम और रूप से मुक्त होकर दैवीय शक्ति के समीप पहुँच जाता है, जो सबसे दूर है।”^५ उपनिषदें सकीर्ण जीवात्मा को परमसत्ता स्वीकार नहीं करती। वे मनुष्य जो वैयक्तिक अमरत्व के लिए प्रार्थना करते हैं, जीवात्मा की परमार्थता को मानते हैं एवं इस जगत् से परे भी उसकी स्थिरता पर बल देते हैं। परिमित शक्ति वाले जीवन में यथार्थ तत्त्व, जीवात्मा के स्वरूप में सबसे श्रेष्ठ है, वह अनन्त है और वह भौतिक सत्ता की सीमाओं के

१ बृहदारण्यक, १, ४, १०।

२ सेंट पाल।

५ मुण्डक, ३, २, ८, प्रश्न उपनिषद् भी देखें, ६, ५।

२ ‘सात’, १३३।

४. सेंट जॉन।

परे भी विद्यमान रहता है। महत्त्वरूप अग का नाग नहीं होता। इस समार म जिन धार्मिक महत्ता को खोज म हमरहते हैं और जिन अनुरूप मे प्राप्त करपाते हैं सर्वोच्च अवस्था म हम उह परमाथरूप म पाते हैं। मनुष्य के रूप म हम अपने आत्माओं तक अनुरूप म पहुच पाते हैं जो क्षणिक प्रकाश के रूप म एव अतद् दृष्टि के क्षणो म कभी कभी प्राप्त होत हैं। सर्वोच्च अवस्था म हम उन तक पूणता के साथ, सर्वानुरूप से एव परमरूप से पहुचने हैं। तत्तिरीय उपनिषद हम बताती है कि इस जगत म जो ज्ञान हम प्राप्त होता है वह दवीय ज्ञान के अग्रयामान है, उसका एक सुच्छ-सा उपलक्षण है।^१ जीवन रूरी समुद्र म सब प्रकार के कष्टों के परवात हम एक ऐसे रेतिल किनारे पर नहा पहुचने तहा भोजन के लिए हम कुछ प्राप्त न हो और हम भूख से प्राण दे दें। मुक्त अवस्था को आत्मा की पूणतम अभिप्रेत मानना चाहिए। यदि स्वयं पर ब्रह्म को एक समूह रूप भावामक सत्ता माना जाए ता ईश्वर की ओर उठने का प्रय होगा कि हम एक गून्ध्यात्मक अवस्था म अपने को गिरा रहे हैं। और उस अवस्था म मनुष्य का लक्ष्य गून्धना होषा। उपनिषदें इस परिणाम को स्वीकार करने के लिए तयार नहा हैं। उच्चतम अवस्था प्रस्तुतना एव परमाज्ञान की अवस्था है। यह ज्ञानन्द की अवस्था है जहा प्राणी का प्राणीरूप विनष्ट हो जाता है किन्तु वह अपने स्वयं के साथ एकात्म हो जाता है अर्थात् क्ता अधिक यथाय होगा कि वह उस लक्ष्य के साथ अपनी एकता का अनुभव कर नेता है। हम इस पूणता का ठीक-ठीक वर्णन नहीं कर सकते। हम प्रतीका का ही प्रयोग करते हैं। नित्य जीवन का स्वरूप एक ज्ञान की अवस्था है अर्थात् मुक्ति है जीवात्मा का सुखपूण विस्तार है। जहा स्वर्गलोक एव न्दलोक एकत्र होकर भागे बढते हैं।

इसके स्वरूप को विषय प्रतिकृति या स्वरूप प्रकार के अर्थ किसी प्रकार से नहीं बताया जा सकता। इस जीवन में ऐसी अवस्था भी है जिसे नित्य अवस्था कालातीत सत्ता के अनादिरूप कहना जा सकता है। बरनवान ह्यूगल हमें समाधि की अवस्था का विषय में बतलाता है जो अनुभवी आत्मा का एकाग्रता के अनुपात में कालविहीन अर्थात् बिना सारतम्य के एव समनामयिक प्रतीत होनी है और इसीलिए नित्य है आत्मा की नित्यता यहा अर्थ दृष्टि से प्रत्यक्ष म परमेश्वर से सयानना होन के कारण निष्पन्न के रूप में नहीं जबकि आत्मा इस अवस्था मे होती है यत्कि इसके विनश्वर नित्यता स्वयं अनुभव का वेद है एव आत्मा के लिए दवीय स्वरूप प्राप्त किए रहने के लिए विषय आकर्षण का हेतु है। आत्मा के अमरत्व का अनुभव मृत्यु से पूर्व नहीं हो सकता जबकि इस नित्यत्व का जिन अर्थ में सक्न किया गया है उसका इस जीवन सम्बन्धी अवस्था म साक्षात् अनुभव किया जा सकता है। इस प्रकार अमरता में विश्वास की तोयहा रूपना की जाती है किन्तु नित्यत्व का भाव मुख्य है।^२ किसी मधुर संगीत का ज्ञान देने में किसी कलात्मक वस्तु के चित्रण में, किसी तक को पूष रूपेण ग्रहण करने म हमारे भागे एक अनीतिक अवस्था उत्पन्न हो जाती है जिसमें

१ देवे ० = वायुनिक, १ ३, १ इन्द्रादिक, ४ ३, ३३।

२ 'इन्द्रादिक' पृष्ठ २७।

परमेश्वर का दर्शन एवं नित्यत्व का अनुभव हो जाता है।^१ भौतिक या लौकिक घटनाएं सब नित्य हो जाती हैं जब उन्हें परब्रह्म के सम्बन्ध में समझने का प्रयत्न किया जाए और इस प्रकार यथार्थरूप में देखा जाए।

चूँकि हमारे मानवीय दृष्टिकोण से परममत्ता की पूर्णता का वर्णन करना सम्भव नहीं है, उपनिषदों ने भी परम मुक्ति या मोक्ष की अवस्था का यथार्थ एवं सूक्ष्म रूप में वर्णन नहीं किया है। दो बराबर विरोधी वर्णन हमें उपनिषदों में मिलते हैं, अर्थात् एक तो यह कि यह परमात्मा के सादृश्य की अवस्था है, एवं दूसरे वर्णन के अनुसार यह कि यह परमेश्वर के साथ ऐक्य की अवस्था है।

उपनिषदों में ऐसे स्थल आए हैं जहाँ जीवात्मा के परब्रह्म के साथ एकाकार हो जाने का वर्णन है; यथा “प्रणव धनुष है, आत्मा बाण है और ब्रह्म लक्ष्य है। अप्रमत्त होकर बाण चलाना चाहिए। जो वेधन करनेवाला है, बाण के ही समान हो जाता है एवं लक्ष्यरूपी ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है।”^२ आत्मा ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाती है।^३ यहाँ पर जीवात्मा और ब्रह्म में एकदम तादात्म्य-वर्णन किया गया है। आगे चलकर, “ये सब सर्वोच्च अविनश्वर ब्रह्म में पहुँचकर एकाकार हो जाते हैं।”^४ “वह सर्वोपरि अक्षर आत्मा में विलीन हो जाता है।”^५ “वह सर्वज्ञ और सर्वात्मा हो जाता है।”^६ “वह समस्त में प्रवेश करता है।”^७ मुक्तात्मा सब पदार्थों में प्रविष्ट होता है और भावरूप में तदात्मक हो जाता है। “उसको प्राप्त करने पर ऋषिगण का, जो अपने

१. संन आगस्त्याइन ने अपने ‘क.केशस’ में लिखा है, “मान लीजिए कि हमारी सारी शारीरिक रचना सग के लिए समान हो जाए और जल, यत्र व नभ के समस्त इंद्रियग्राह्य रूप शांत हो जाए; मान लीजिए कि अंतरिक्ष स्थिर हो जाए और यहाँ तक कि आत्मा भी नि शब्द हो जाए और अपनी निज की संज्ञा भूल जाए, मान लीजिए कि सारे स्वप्न और कल्पना की समस्त अभिव्यक्तियाँ, शब्द और संकेत अदि, तथा उस जणमगुरसुत्तर से सम्बन्धित सब कुछ शांत हो जाए, मान लीजिए कि ये सब चुप हो जाए—और यदि ये उससे कुछ कहें भी जो सब कुछ सुनता है, तो केवल यह कहें, ‘हमने अपने-अपको नहीं बनाया है, बल्कि उसने हमें बनाया है जो चिरत्न है’—मान लीजिए कि ये केवल इतना ही कहें और बिजकुल गायत रहें, और उसीको सुनें जिसने इन्हें बनाया है, उसे ही बोलने दें, अपने माध्यम से नहीं बल्कि उसे स्वयं बोलने दें, जिससे कि हम उसके शब्द सुन सकें—किसीकी चमड़े की खोम से या किसी देवता के माध्यम से नहीं, न ही गर्जन के माध्यम से या ऐसी किसी चीज के जरिये जो उसे धिया देती है जिसे वह प्रकट करना चाहती है; मान लीजिए कि तब वह परमात्मा, जिससे हम उस प्रकार के प्रत्यक्षोक्तियों के कारण प्रेम करने लगे हैं, बिना किसी माध्यम के हमारे सामने प्रकट होता है—ठीक उसी तरह जिस तरह कि अन्तर्दृष्टि के एक क्षणिक आलोक में हमें उस सर्वज्ञ और शारवत की अनुभूति प्राप्त होती है, जिसका स्थान सर्वोपरि है, अन्त में, मान लीजिए कि परमात्मा का यह दर्शन चिरकालिक हो जाए और इससे निम्न ग्रन्थ सभी वस्तुएँ दृष्टि से ओझल हो जाए, ताकि वेदों वही अपने दर्शन को सुगंध कर सकें और उसे एक रहस्यमय आनन्द में सम्मोहित कर सकें, और हमारे जीवन को वह अन्तर्दृष्टि और आत्मप्रेरणा के उस जण के एक चिरन्त्यायी विस्तार में बदल दे जिसे हमने प्राप्त किया था—तो क्या यह वही स्थिति नहीं होगी जो उन शब्दों के अर्थ से उचित है: ‘तू अपने प्रभु के आनन्द को प्राप्त कर’?”

२. सुएटक, २ : २, ३; कठ उप० भी देखें, २ . १५।

४. सुएटक, ३ : २, ७; सर्व एकीभवन्ति।

५. ४ . १०; स सर्वं. सर्वो भवति।

३. अरवत् नन्मयो भवेत्।

६. प्रश्न उप०, ४ . ६।

७. १ : ७, सर्वं प्वाविगिति।

परे भी विद्यमान रहता है। महत्त्वपूर्ण अंग का नाग नहीं होता। इस ससार में जिन धार्मिक महत्ता को खोज में हम रहते हैं और जिन्हें अनुभवरूप में प्राप्त कर पाते हैं सर्वोच्च अवस्था में हम उन्हें परमात्मन्य में पाते हैं। मनुष्य के रूप में हम अपने आसनों तक अपूर्णरूप में पहुँच पाते हैं जो क्षणिक प्रकाश के रूप में एवं अन्तर्दृष्टि के क्षणों में कभी कभी प्राप्त होते हैं। सर्वोच्च अवस्था में हम उन तक पूर्णता के साथ, सर्वानुरूप से एवं परमरूप से पहुँचते हैं। तत्तिरीय उपनिषद् हमें बताती है कि इस जगत में जो आनन्द हम प्राप्त होता है वह दवीय आनन्द की धारामात्र है उसका एक तुच्छ सा उपसंगण है।^१ जीवन की समुद्र में सब प्रकार के कष्टों के पश्चात् हम एक ऐसे रेतीने किनारे पर नहीं पहुँचते जहाँ भोजन के लिए हम कुछ प्राप्त न हो और हम भूख से प्राण दें। मुक्त अवस्था को आत्मा की पूर्णतम अभिव्यक्ति मानना चाहिए। यदि स्वयं पर ब्रह्म को एक प्रभूतरूप भावात्मक सत्ता माना जाए तो ईश्वर की ओर उठने का प्रयत्न होगा कि हम एक नूतनात्मक अथाह नग्न में अपने को गिरा रहे हैं। और उस अवस्था में मनुष्य का लक्ष्य शून्यता होगा। उपनिषद् इस परिणाम को स्वीकार करने के लिए तयार नहीं हैं। उच्चतम अवस्था प्रमाणा एवं परमात्मा की अवस्था है। यह आनन्द की अवस्था है जहाँ प्राणी का प्राणीरूप विनष्ट हो जाता है किन्तु वह अपने स्वयं के साथ एकात्म हो जाता है अथवा था कृपा अभिव्यक्ति होगी कि वह उस क्षण के साथ अपनी एकता का अनुभव करता है। हम इस पूर्णता का ठीक-ठीक वर्णन नहीं कर सकते। हम प्रतीकों का ही प्रयोग करते हैं। निरपेक्ष जीवन का स्वरूप एक आनन्द की अवस्था है अथवा मुक्ति है जीवात्मा का सुखरूप विस्तार है। जहाँ स्वयंलोक एवं ब्रह्मलोक एका होकर भाग बनते हैं।

अन्य स्वयं को निश्चय प्रतिष्ठित या स्थापित करने के अर्थ किसी प्रकार से नहीं बनाया जा सकता। इस जीवन में ऐसी अवस्थाएँ भी हैं जिन्हें निरपेक्ष अथवा आनातीन सत्ता के उत्तरावस्था रूप कहा जा सकता है। बलवान् ह्यून हमें समाधि की अवस्थामें के विषय में बताना है जो अनुभव की आत्मा को एकाग्रता में अनुगत में आनन्दहीन अथात् बिना आनन्द के एक समवर्तमानिक प्रतीत होती है और इसीलिए निरपेक्ष आत्मा की निष्ठा यहाँ अथ दृष्टि से प्रत्यक्ष में परमेश्वर में समागम होने के कारण निरपेक्ष के रूप में नहीं जबकि आत्मा एक अवस्था में होती है बल्कि इसके विपरीत निरपेक्ष स्वयं अनुभव का वेद है एवं आत्मा के लिए दवीय स्वरूप प्राप्त किए रहने के लिए विशेष आनन्द का हेतु है। आत्मा के अमरत्व का अनुभव मृत्यु से पूर्व नहीं हो सकता जबकि इस निरपेक्ष का अर्थ अर्थ में अर्थ दिया गया है उसका अर्थ जीवन अथवा अमरत्व में सा तान अनुभव दिया जा सकता है। इस प्रकार अमरत्व में विभाग की तो नहीं बताना की जाती है किन्तु निरपेक्ष का भाव अर्थ है।^२ किसी मनुष्य की जीवित का आनन्द के अर्थ में किसी अनात्मक अथवा अचित्त में किसी तक की पूर्ण अथवा पूर्ण करने में हमारे आनन्द एक अनौचित्य अवस्था उत्पन्न हो जाती है, जिसमें

१. टी. २. ८. ४. १. २, ११. इतरावस्था, ४. २, ११।

२. अमरत्व का अर्थ १०।

परमेश्वर का दर्शन एवं नित्यत्व का अनुभव हो जाना है।^१ भौतिक या लौकिक घटनाएँ सब नित्य हो जाती हैं जब उन्हें परब्रह्म के सम्बन्ध में समझने का प्रयत्न किया जाए और इस प्रकार यथार्थरूप में देखा जाए।

चूँकि हमारे मानवीय दृष्टिकोण से परमसत्ता की पूर्णता का वर्णन करना सम्भव नहीं है, उपनिषदों ने भी परम भुक्ति या मोक्ष की अवस्था का यथार्थ एवं सूक्ष्म रूप में वर्णन नहीं किया है। दो बराबर विरोधी वर्णन हमें उपनिषदों में मिलते हैं, अर्थात् एक तो यह कि यह परमात्मा के सादृश्य की अवस्था है, एवं दूसरे वर्णन के अनुसार यह कि यह परमेश्वर के साथ ऐक्य की अवस्था है।

उपनिषदों में ऐसे स्थान आए हैं जहाँ जीवात्मा के परब्रह्म के साथ एकाकार हो जाने का वर्णन है; यथा “प्रणव धनुष है, आत्मा बाण है और ब्रह्म लक्ष्य है। अप्रमत्त छोड़कर बाण चलाना चाहिए। जो वेधन करनेवाला है, बाण के ही समान हो जाता है एवं लक्ष्यरूपी ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है।”^२ आत्मा ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाती है।^३ यहाँ पर जीवात्मा और ब्रह्म में एकदम तादात्म्य-वर्णन किया गया है। आगे चलकर, “ये सब सर्वोच्च अविनश्यर ब्रह्म में पहुँचकर एकाकार हो जाते हैं।”^४ “वह सर्वोपरि अक्षर आत्मा में विलीन हो जाता है।”^५ “वह सर्वज्ञ और सर्वविता हो जाता है।”^६ “वह समस्त में प्रवेश करता है।”^७ मुक्तात्मा सब पदार्थों में प्रविष्ट होता है और आवरूप में तदात्मक हो जाता है। “उसको प्राप्त करने पर ऋषिगण का, जो अपने

१. सत आगण्डाउन ने अपने ‘क केगन’ में लिखा है, “मान लीजिए कि हमारी सारी शारीरिक ध्वलन सदा के लिए समाप्त हो जाए और जब, यत व नभ के समस्त उद्विग्राण रूप शांत हो जाए; मान लीजिए कि अनिरेज स्थिर हो जाए और यदा तक कि आत्मा भी नि गच्छ हो जाए और अपनी निज को समा भूज जाए, मान लीजिए कि सारे स्वप्न और कल्पना को समस्त अभिव्यक्तियाँ, शब्द और संकेत आदि, तथा उन जणमगुरमनर में सम्मिश्रित सब कुछ शांत हो जाए, मान लीजिए कि ये सब चुप हो जाए—और यदि ये उससे कुछ कहें भी जो सब कुछ सुनता है, तो केवल यह कहें, ‘हमने अपने-आपको नहीं बनाया है, बल्कि उसने हमें बनाया है जो चिरन्तन है’—मान लीजिए कि ये केवल इतना ही कहें और बिजकुल शांत रहें, और उसीको सुनें जिसने इन्हें बनाया है, उसे ही बोलने दें, अपने माध्यम में नहीं बल्कि उसे स्वयं बोलने दें, जिससे कि इन उनके शब्द सुन सकें—किसीकी चमड़े की बोम में या किसी देहात्मा के माध्यम से नहीं, न ही गर्जन के माध्यम से या ऐसी किसी चीज के जरिये जो उसे धिया देनी है जिसे वह प्रकट करना चाहती है, मान लीजिए कि तब वह परमात्मा, जिससे हम इस प्रकार के प्रत्यक्षकरणों के कारण प्रेम करने लगे हैं, बिना किसी माध्यम के हमारे सामने प्रकट होता है—ओक उसी तरह जिस तरह कि अन्तर्दृष्टि के एक क्षणिक आलोक में हमें उस सर्वज्ञ और शरीरगत की अनुभूति प्राप्त होती है, जिसका स्थान सर्वोपरि है, अन्त में, मान लीजिए कि परमात्मा का यह दर्शन चिरकालिक हो जाए और इससे निम्न अन्य सभी वस्तुएँ दृष्टि से ओझल हो जाए, ताकि केवल वही अपने दर्शन को मुख्य कर सके और उसे एक रहस्यमय आनन्द में सम्मोहित कर सके, और हमारे जीवन को वह अन्तर्दृष्टि और आत्मप्रेरणा के उस जण के एक चिरस्थायी विस्तार में बदल दे जिसे हमने प्राप्त किया था—तो क्या यह वही स्थिति नहीं होगी जो इन शब्दों के अर्थ से इंगित है।
“तु अपने प्रभु के आनन्द को प्राप्त कर”^८

२. मुण्डक, २ : २, २; कठ उप० भी देखें, २ : १५।

४. मुण्डक, ३ : २, ७, सर्व एकीभवन्ति।

५. ४ : १०; स सर्वज्ञ सर्वो भवति।

३. शरवत् तन्मयो भवेत्।

६. प्रश्न उप०, ४ : ६।

७. १ : ७, सर्वम् एवाविशन्ति

के ही ऊपर निर्भर करनी हैं और मापेक्षात्मक जगत् में ही उनकी सम्भाषना रहती है। परमलोक में जाकर सब प्रकार का द्वैतभाव विन्युक्त हो जाता है ऐसा कहा गया है, और उसके साथ ही साथ प्रत्यक्ष ज्ञान एवं कर्म भी विन्युक्त हो जाते हैं। यह उन अवस्था में स्वयं नित्यस्वाधी एवं अश्रित्यर्तनीय प्रात्म हो जाता है जिनकी पूर्णता में सब प्रकार की गति मन्द हो जाती है, सब रंग कीकें पड़ जाते हैं, और सब शब्द समाप्त हो जाते हैं। यह मोक्ष का निपेक्षात्मक पक्ष है, यही सब कुछ है जिसे भीमिषत बुद्धि ग्रहण कर सकती है। इसका विधायक पक्ष भी है। केवल इसीलिए कि हम परिमित शक्ति वाले होने के कारण परमार्थ, अवस्था की पूर्णता का वर्णन नहीं कर सकते, यह निपेक्षात्मक शून्यता नहीं है। निपेक्षात्मक दृष्टि में जीवात्मा सब प्रकार के विभेद को छोड़कर उस रूप में प्रतीत होती है जो न यह है न वह है किन्तु एक अनिर्दिष्ट मध्यवर्ती प्रकार की वस्तु है। ऐसे वेपर-वाह प्राणी जो उन सब मामलों में मोते हुए से प्रतीत होते हैं, वस्तुतः बहुत सक्रिय हो सकते हैं। जब विध्यात्मक पक्ष पर बना दिया जाएगा, मुक्तात्मा को एक पूर्णताप्राप्त जीवात्मा के रूप में हम समझ सकेंगे, जिनका दर्जा सर्वोपरि परममत्ता के ही समान है।^१ ऐसे वाक्यों में जहाँ कहा गया है कि मुक्तात्मा अपनी सब इच्छाओं की पूर्ति करते हुए लोकों में भ्रमण करती है, उससे यह ध्वनित होता है कि मुक्तात्मा की अभी भी सक्रिय सत्ता है।^२ इन लोकों में विचरती हुई, इच्छानुसार भोजन करती हुई, नाना आकारों को अपनी इच्छानुसार धारण करती हुई वह गीत गाती हुई विराजती है।^३ और फिर भी उसे इस प्रकार की भावना होती है कि वह ईश्वर के साथ एकाकार है। छान्दोग्य के अनुसार, अमरत्व से तात्पर्य है अपने को देवताओं के देश की ओर ऊपर उठाना।^४ मुण्डक उपनिषद् में इसे ईश्वर का साहचर्य कहा गया है।^५ ईश्वर के साथ नितान्त समानता का सुभाव भी दिया गया है।^६ दैहिक कर्म के लिए गुणादश बतलाने के लिए कहा गया है कि जीवात्मा परमेश्वर के समान हो जाती है। सर्वोच्च सत्ता की यथार्थ अवस्था के विषय में कितने भी मतभेद भले ही क्यों न हों, एक बात बिलकुल स्पष्ट है कि यह निष्क्रिय न होकर सक्रिय अवस्था है जो स्वातन्त्र्य एवं पूर्णता से युक्त है। यदि ठीक-ठीक कहे तो कहना होगा कि हम उस अवस्था का वर्णन नहीं कर सकते किन्तु यदि उसकी परिभाषा अवश्य ही चाहिए तो कह सकते हैं कि उसे दैवीय जीवन की अवस्था समझा जा सकता है। आत्मा की सत्ता एकदम गायब नहीं हो जाती जैसेकि सूर्य की किरण सूर्य में समा जाती है, अथवा समुद्र की लहर समुद्र में समा जाती है और सगीत के स्वर एक स्वरलहरी में समा जाते हैं। जीवात्मा का सगीत सासारिक गति में विलुप्त नहीं होता। यह सर्वदा के लिए एक-समान है और फिर भी एकसमान नहीं है। यह कहा जाता है कि मुक्तात्मा सबके साथ एकाकार हो जाती है और ईश्वर के साथ एक होकर जीवन व्यतीत करती है। मुक्तात्मा के इस प्रकार के विध्यात्मक वर्णन से एक वैयक्तिक पृथक्त्व के भाव का संकेत मिलता है, यद्यपि इस प्रकार के वैयक्तिक पृथक्त्व का आधार आत्मभावना का कोई रूप नहीं है।

१. परम सम्यग् उपैति। मुण्डक, ३ १, ३।

२. तैत्तिरीय, ३. १०, ८।

४. ३ २, ६।

३ २: २२।

५. ३ १, ३।

‘जीवात्मा का इस प्रकार का मोक्ष जीवन परमसत्ता के साथ एवम्ब का आनन्द अनुभव करने में निश्चय प्राप्त है। यद्यपि आत्मामिथ्यविनिर्वाह का यह प्रकार का व्यक्तित्व के अन्तर्गत का धारण है फिर भी हमें बताया जाता है कि जीवात्मा में अपने गौरव एवं सम-रता के महत्त्व की चेतना भी निश्चयमान रहती है। यह अनुभव करती है कि विद्वत् स्त्री नाट्य में ईश्वर काय कर रहा है जिसमें दक्षीय चेतना अपना भाग अभिनीत करती है। मुक्तात्मा भी उसी नाट्य में अभिनय करती है और पूर्णतः सत्य का धारण किए रहती है। ऐसा कोई पन्था नहीं जो उसमें प्रयोजन के लिए न भुक्त सत्त्व। ‘वह वायुओं को अपने दबदूब बनाती है और आवृण्यमान ध्वनिनिर्माण उसका मन्त्रिगण है। मुक्तात्मा की नानाविध परिभाषाओं का दार्शनिक सम्बन्ध का निश्चय हम और कुछ ज्ञानात्मक प्रतीति करती पानगी। अहंभाव को भी इसी जीवन मूल्यक करना सम्भव है और वह व्यक्ति जो इसी जीवन मूल्यता को प्राप्त कर जाता है जीव मुक्त कहलाता है। उसका अमरत्व-सम्बन्धी भूय उगरी गति सम्बन्धी स्वतन्त्रता भी प्रकट होता है।

उपनिषद् के सिद्धान्तों के रहस्यमय होने के कारण उन्हीं एकमात्र सद्मों में से ही विभिन्न मतों का प्रकट हो गया। कुछ यौद्धर्माध्यायी उपनिषद् के मुक्तावस्था-सम्बन्धी विचार को सबका अभाव का रूप में प्रतिपादित करते हैं एक कुछ वेदान्ती इसे सर्वोपरि परमात्मता में सहनीय हो जाना कहते हैं। कुछ अन्य लोग कहते हैं कि यह एक नित्यमत्ता है जो विचार प्रम एवं सर्वोपरि परब्रह्म में आत्मसात हो जाती है। किन्तु यह एकदम भिन्न जाना अथवा गूँस हो जाना नहीं है। अकिंभाव से पूर्ण कवि का यह घोषित करना कि मैं गहरा सागर उसका स्वाद बना चाहता हूँ किन्तु क्षण नहीं बनना चाहता इसी मत की प्रकट करता है। अल्प एवं गह्र मत के धार्मिक अन्तर्गत भी सभी पक्षों को स्वीकार करते हैं। किन्तु प्रायः सभी भारतीय विचारक इस विषय पर एकमत हैं कि मोक्ष जन्म और मृत्यु का चक्रण से छूटने का नाम है। ईश्वर का साथ सम्मिलन नित्य हो जाने का ही दूसरा नाम है। दस्यमान जगत की परिभाषा में यदि हम नित्यता की परिभाषा करें तो यह अमरहित एवं मृत्युरहित अवस्था ही है।

१७

पाप और दुःख

पाप की समस्या वेदान्त दर्शन की समस्त पद्धतियों के प्राग्वहिक एक साधक के रूप में है। सात के उत्पत्ति करने की आध्यात्मिक समस्या के विषय में हम पहले निश्चय चुने हैं। यह परम हमारे सामने नित्य पापाचरण का प्रश्न है। ब्रह्मकृपाधोमे ब्रह्म सिद्धाणों के अनुकूल आचरण करना पुण्य है और उनके विपरीत आचरण पाप है। उपनिषदों में नित्य जीवन का ज्ञान पुण्य है और अज्ञान पाप है। इस मिथ्या दृष्टि को नष्ट करनेवाला आचरण एवं उसके कारण आत्मा का पश्यत्व ही पाप है। उपनिषद् के मत में सत्ता के समस्त पदार्थों की प्राप्ति केवल ईश्वरप्राप्ति का साधन के रूप में ही स्वीकार करने योग्य है। यदि हम उन्हें ठोस और पश्यरूप में मानें और अपने को भी एक पश्य दवाई करें

माने तब हम नैतिक दृष्टि से पाप के भागी हैं। अहंभाव में पूर्ण की सर्वोपरि सत्ता से निषेध करना अथवा अपनी सर्वांगपूर्णता की घोषणा करना भ्रान्ति है। और आनरण में अहं द्वारा पूर्ण की संश्लेषणता का निराकरण पाप है। ओदी अन्तर्दृष्टि में, जो स्वार्थमय अहं को जन्म देती है और अपनी गकीर्णता के कारण सब प्रकार के त्याग में संकोच करती है, पाप उत्पन्न होता है। उपनिषदें पाप को न तो माया अथवा भ्रान्ति ही कहती हैं और न उनकी दृष्टि में यह कोई स्थायी भाव है। हर अवस्था में मनुष्य का कर्तव्य है कि वह नम्रतापूर्वक इसके आगे झुके। पाप उन अर्थ में अयथार्थ है कि उसे अवश्य पुण्य में परिवर्तित होना है। यह इसी सीमा तक यथार्थ है कि इसके स्वभाव को बदलने के लिए प्रयत्न करने की आवश्यकता है।

अपनी आत्मा को ईश्वर से ऊँचा समझना पाप है, जबकि आत्मचेतना के स्थान में परमात्मचेतना की स्थापना पवित्रता है। मनुष्य हमेशा के लिए पाप में लिप्त नहीं रह सकता। यह अस्थायी सन्तुलन की अवस्था में है एवं वस्तुओं के स्वभाव का विरोधी है। उपनिषदों के मन में नैतिकता वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप को अभिव्यक्त करती है। अन्त में केवल पुण्य का ही अंगित्व रहता है। "सत्य की ही जय होती है अनृत की नहीं।" पाप एक निषेधात्मक वस्तु है, अपने अन्दर परस्पर-विरोधी एवं मृत्यु का सिद्धांत; पुण्य, यथार्थ एवं विध्यर्थक वस्तु और जीवन का तत्त्व है। पाप कभी सबको सन्तोषप्रद सिद्ध नहीं हो सकता, यह वर्तमान समय की करुणाजनक अशान्ति से स्पष्ट हो जाता है, यद्यपि समारने इतनी भौतिक समृद्धि, सुख-सुविधा एवं यन्त्रों पर विजय पा रही है।

उपनिषदों में कितने ही स्थलों पर ब्रह्म की प्राप्ति के मार्ग में आनेवाली कठिनाइयों पर बल दिया गया है। "वह व्यक्ति दिव्य है जो उस आत्मा के विषय में शिक्षा दे सके जिसके विषय में बहुत-से व्यक्ति सुन भी नहीं पाते, जिसके विषय में बहुत-से यदि सुन भी ले तो समझ नहीं पाते, और दिव्य है वह जो उसे समझ सकने में समर्थ हो सके।" मोक्ष-प्राप्ति का मार्ग 'एक उस्तरे की धार की भांति तीक्ष्ण है जिसपर चलना कठिन एवं पार करना अत्यन्त ही कठिन है।' आत्मा के स्वरूप का ज्ञान निर्विघ्न विकास का अथवा विना विघ्न-बाधाओं के उसमें आगे बढ़ सकें ऐसा नहीं है। पूर्णता की ओर अग्रसर होने में कष्ट एवं दुःख का अनुभव होना आवश्यक है। कठोर चकमक के पत्थरों में परस्पर बलपूर्वक रगड़ होना आवश्यक है क्योंकि विना उसके आग की चिनगारी उत्पन्न नहीं हो सकती। अमूर्त प्रकाश एवं वायु का आनन्द लेने के लिए पक्षी के बच्चे को अण्डों के कठोर बाह्यावरण के भेदन का कष्ट एवं वियोग सहना आवश्यक है। नैतिक आचरण को पदार्थों के स्वभाव के प्रतिकूल भी जाना होता है। पुण्य एवं सुख हमेशा साथ-साथ नहीं रहते। "श्रेय और ही पदार्थ है एवं प्रेम उससे भी भिन्न पदार्थ है। इन दोनों का उद्देश्य भिन्न है और ये मनुष्य को बन्धन में जकड़ते हैं। श्रेय के मार्ग का आश्रय लेनेवाले का कल्याण होता है, और जो प्रेम के मार्ग का आश्रय लेता है वह उद्देश्य से भ्रष्ट होता है।" प्राकृतिक अभिलाषा की पूर्ति में सुख प्रतीत होता है जबकि श्रेयमार्ग की मांग है कि

१. मुण्डक, ३ : १, ६।

३. कठ उपनिषद्, १ : ३, १४।

२. कठ, १ : २, ७, भगवद्गीता, २ : २६।

४. वही, १ : २, १, २।

प्राकृतिक प्रेरणा गति को बना म किया जाए। मनुष्यनतिक शोचना द्वारा यथाय धामा की राज करना हुआ प्रतीत होता है, जिस उगने किसी प्रकार खो रखा है। किन्तु जब तब यथाय धा मा की मिडि न हो, नाति का विधान एक बाह्य प्रेरणा का रूप स्वीकार कर सता है। पुण्य मुग्धकारी प्रतीत नहीं होता। नतिवता मनेत करना है कि हीनतर प्रवृत्ति व साध मपय करना हागा श्रिताका अनुसरण मुग्धकर प्रतीत होता है। जब मनुष्य अपने को प्राकृतिक बंधना त मुक्त करन व निग मपय करता है ता जीवन में घोर द्वन्द्व होता है। दु स उनति की एक अवस्था है सधप अस्तित्व का नियम है एव त्याग विक्रम का निदान है। जितना ही अधिक मपय एव त्याग होगा, प्रमन्यता एव स्वतन्त्रता भी उतनी ही अधिक हागा। प्रपय उनति का यह विनाशक धन है। धार्मिक जीवन में साम का तात्पर्य भौतिक जीवन म ह्रास है। किन्तु यह ह्रास वास्तविक नहीं है। यदि यह ह्रास वास्तविक और परमन्म म होता तब वह नितान्त ह्रास होता और उसे हम सहन न कर सकन। मनुष्य व पुत्र (इमा) को यदि अपना सोया हुआ अधिकार पुन प्राप्त करना है ता उस बन्दा व उधार व मूय व रूप म दु स भेसना ही होगा। यह हमारे सम्मुख जीवा मा एव म भीतिक जगत के अपूण स्वम्प को प्रकट करता है। स्तोत्रकार डविड कन्ना है कि मुक्त दु स मिता यह मरेलिए हितकर है कयाकि दु स परमन्वर का दून बनकर हमारे सम्मुख गगन की अपूणता का प्रमाण करता है और यह दगाता है कि मस नाक का जीवन बनन प्रागमिक है। और धात्मा व प्रमाण म ह स के निग्रह का भी अपना उपयोग है। कयाकि माया क कारण धामा को अपनी पूरी गति लगाने का अवसर मिलता है जिसम उस उनति व लिए दिवग होना पता है। प्रत्तरिण जितना ही अधिक वृष्णवण होगा मक्षत्रगण उतनी ही अधिक ज्योति स धमकेंगे। दु स का एवदम विनाश नहीं हो सकना जब तक कि मानवीय अवस्थाभा म रहकर जीवन यापन करना है। तब तक कि अपना सम्पूर्ण समय परब्रह्म का अधित नहीं कर लिया जाता तब तक क्रमिक उनति की प्रक्रिया दु स के भाग से नि गपनही हो सकती। उपनिषद् म कहा है कि मनुष्य यथाय म एव मन का रूप है। 'जब तक हम परब्रह्म का साक्षात्कार नहीं कर ते तब तक जीवन निरन्तर मरण की क्रिया है। जीवन एक ऐसा स्थान है जहा मानवीय धामा निय की प्राप्ति व लिए छटपटाती है एव यात्रणा सहती है। परे के बाद परा उठता है। दधीय जीवन तक पहुचन स पूव जीवन की भातियो को समूल नष्ट करके दूर फेंकने की आवश्यकता है और वादित भाकानाए भी समाप्त होनी चाहिए।

१८

कम

कम का सिद्धांत नतिक जगत म वही स्थान रखता है जो भीतिक जगत मे एकरूपता के सिद्धांत का है। यह नतिक गति के सरक्षण का सिद्धांत है। कम्ब मे वणिज कृत के रूप म गति एव मुख्यवस्था का आभास देना जा सकना है। कम सिद्धान्त के अनुसार

नैतिक जगत् में अनिश्चित एवं मनमाना कुछ नहीं है।^१ हम वही काटते हैं जो बोते हैं। पुण्य के बीज से पुण्य की खेती फलेगी, पाप का फल भी पाप होगा। छोटे से छोटा कर्म भी चरित्र पर असर रखता है। मनुष्य जानता है कि कर्म में प्रवृत्त करानेवाली जो कुछ प्रवृत्तियाँ उसके अन्दर अब विद्यमान हैं उसके अपने जान-बूझकर किए गए चुनाव का परिणाम हैं। ज्ञानपूर्वक किए गए कर्म आगे चलकर अनजाने स्वभाव बन जाते हैं। और आज जो हमारी स्वाभाविक प्रवृत्तियाँ हैं वे भी पूर्व में ज्ञानपूर्वक किए गए अपने ही कर्मों का परिणाम हैं। नैतिक विकास को हम ठीक उसी प्रकार रोकने में असमर्थ हैं जैसे समुद्र के ज्वार को एव नक्षत्रों के मार्ग को रोकना कठिन है। कर्म के उत्प्लवन का प्रयत्न ठीक उसी प्रकार निष्फल होगा, जिस प्रकार मनुष्य अपनी छाया को लाघ नहीं सकता— अर्थात् जैसे मनुष्य की छाया बराबर साथ रहती है, कर्म भी बराबर साथ रहता है। यह मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त है कि हमारे जीवन के अन्दर सब कर्मों का लेखा रहता है, जिसे काल धुधला नहीं कर सकता और न मृत्यु ही मिटा सकती है। पुराने वैदिक विचार के इस प्रकार के दूषणों को दूर करने के लिए कि देवताओं को उद्देश्य करके यज्ञ करने से पापों से मुक्ति मिल सकती है, कर्म-सिद्धान्त के ऊपर विशेष बल दिया गया है। यह घोर दण्डाज्ञा की घोषणा करता है कि जो मनुष्य पाप करेगा वह मृत्यु को अवश्य प्राप्त होगा। यज्ञों द्वारा नहीं अपितु सुकर्मों द्वारा ही मनुष्य पुण्यात्मा बनता है। “पुण्यकर्मों से मनुष्य पुण्यात्मा एव पापकर्मों से पापी होता है।”^२ आगे कहा है कि “मनुष्य इच्छाशक्ति का प्राणी है—इस सभार में जैसी उसकी भावना होती है, मृत्यु के पश्चात् उसी प्रकार का वह बन जाएगा।”^३ इसलिए हमारे वास्ते विधान है कि सदिच्छा करो और पुण्यकर्म करो। “अपने मन में जिन-जिन लोको की वह आकांक्षा करता है और जिन-जिन पदार्थों की वह इच्छा प्रकट करता है उस पवित्र मनवाले को वे लोक और वे ही पदार्थ उपलब्ध हो जाते हैं। इसलिए जो भूति (अभिव्यक्त शक्ति) की इच्छा रखता है उसे उपसत्ता की उपासना करनी चाहिए जो आत्मा को जानती हो।”^४ कर्म के प्रतिफल के ही लिए इस जन्म एव मृत्यु वाले ससार की सृष्टि होती है, जो अनादि है एव अनन्त है। कर्म का सिद्धान्त अपनी लपेट में मनुष्यों, देवताओं, पशुजगत् एव वनस्पति सबको ले लेता है।

चूँकि वैयक्तिक जिम्मेदारी के भाव पर बल दिया जाता है, ऐसे भी समीक्षक हैं जो सोचते हैं कि कर्म-सिद्धान्त की सामाजिक सेवा से मगति नहीं बन सकती। यह कहा जाता है कि एक-दूसरे के बोझ पर बल नहीं दिया गया है। वस्तुतः उपनिषदों का मत है

‘कारणतः इस सिद्धान्त को उमरू में रखना है, “हे मर्ग, तू सोचता है कि चूँकि तेरी इर्भाया को नोट करने के लिए कोई बल्यवेल यज्ञ नष्ट है, यह श्वय नष्ट हो जायगी और इसका कुछ पता नहीं मिलेगा। कोई वस्तु नष्ट नहीं होती, न नष्ट हो ही सकता है, निरर्थक शब्द भी काल में टाला गया बीज है, जो अनन्त समय तक फल देता रहेगा।”’ “अपने को बोझा मत दो, परमात्मा से बनावट नहीं की जाती, क्योंकि जो कुछ मनुष्य बोझा है वह। उसे काटना भी होगा।”’

२ बृहदारण्यक, ३ २, १३।

३ छांदोग्य, ३ १४, १- और देखे, बृहदारण्यक, ४ ४, ५।

४ छांदोग्य, ३ १, १०।

कि हमें समाजसेवा द्वारा ही कर्मों से भुवि मिल सकती है। जब तक हम स्वाध को लेकर काम करते हैं हम कमवचन के नियम के अधीन रहते हैं। जब हम निष्काम काम करते हैं तो मोक्ष को प्राप्त होते हैं। 'जब तक तुम इस प्रकार निष्काम काम करते हुए जीवन व्यतीत करते हो ऐसा कोई कारण नहीं है मकता कि कम तुम्हें वचन में डाल सकें।' कम का कारण नहीं किन्तु स्वाधमय काम का कारण ही हमें काम और मृत्यु के वचन में पड़ते हैं। एक ऐसे युग में जबकि मनुष्य अपनी जिम्मेदारी से वचन के लिए सारा भार विधाता पर अथवा ग्रह-नक्षत्रों पर अथवा किसी अथवा सत्ता का ही ऊपर छोड़ कर सन्तोष कर लेना चाहता हो कम सिद्धांत ने बलपूर्वक कहा कि मनुष्य अपने आप ही अपने को वचन में डालता है उसे एक पक्षी स्वयं ही अपने लिए घासता बनाता है। जो कुछ हम डरावना प्रतीत होता है वह अंधकारपूर्ण भाग्य नहीं है वरत हमारे अपने ही पूर्वकृत काम हैं। हम मृत्युचक्र के शिकार नहीं हैं। दुःख हमें पापकर्मों के पारिश्रमिक के रूप में मिलता है। यह निर्विवाद है कि इस प्रकार का विचार सन्तुष्टि के लिए बहुत प्रेरणा देता है। इसका तात्पर्य बल इतना ही है कि मनुष्य के कर्मों का सीमित करने वाली कुछ शक्तें हैं। हमने अपने को नहीं बनाया है। जब हमारे आगे कोई सम्भव बाधा आता है तो हम अनुभव करते हैं कि हम जो चाहते हैं वह कर सकें अभी बान नहीं है। कम सिद्धांत को यदि ठीक ठीक समझा जाए तो वह नैतिक पुरुषार्थ को निरुत्साहित नहीं करता न वह मन को और न डचड़ा का ही जकड़ता है। कम सिद्धांत बताना ही कहता है कि प्रत्येक काम पूर्वस्थित अवस्थाओं का अनिवार्य परिणाम है। कारण की कायस्थ में परिवर्तित होने की प्रवृत्ति होती है। यदि जीवात्मा जो प्रकृति से ऊंचे स्तर पर है अपनी स्वतन्त्रता का प्रयोग न करे तो भूतशक्त का आचरण और वर्तमान परिस्थिति मनुष्य के वर्तमान काम का कारण रहेंगे। मनुष्य मात्र प्रकृति की ही उपज नहीं है। वह काम से अधिक गतिमान है। यदि कानून ही सबकुछ है तो किसी प्रकार की भी स्वतन्त्रता सम्भव नहीं है। मनुष्य जीवन केवल यात्रिक सम्बन्ध का ही नाम नहीं है। भिन्न भिन्न प्रकार के स्तर हैं यात्रिक प्राणधारक अवदानयुक्त बौद्धिक एवं धार्मिक ये सब धाराएँ एक-दूसरे को काटती हैं व एक दूसरे से बढ़ती हैं एवं एक दूसरे में प्रवेश करती हैं। कम सिद्धांत का जो मनुष्य की निम्नतर प्रकृति पर अधिकार रखता है अतएव मनुष्य के अन्तर का धार्मिक अंग पर नहीं होता। मनुष्य के अन्तःकरण में जो अन्त का अंग है वह सात की मर्यादाओं से ऊपर उठने में उसकी मर्यादा करता है। जायात्मा का तत्त्वसार मोक्ष है। उस स्वतन्त्रता का उपयोग करके मनुष्य अपनी भौतिक प्रवृत्तियों का राक्षस बन कर सकता है एवं उठ कर स्वयं रह सकता है। इसीलिए उसका जीवन धार्मिक विधि में निर्धारित की जानवासी अवस्थाओं तक ही अधिक बढ़ता है। उन्हीं सुविधा प्राप्त करने का सब प्रयत्न केवल स्वभाव का धर्म पर ही नहीं अथवा परिस्थितियों का धर्म का कारण ही नहीं बल्कि अन्तःशक्तियों की प्रेरणा से ही होता है। धार्मिक प्रवृत्ति उसका उपशम एवं पुरुषार्थ का आधार होनी चाहिए। धार्मिक भाग विप्रण में रहना

है। यदि मनुष्य केवल प्राकृतिक अवस्थाओं का ही समुदाय मात्र होता तो वह पूर्णतया कर्म-सिद्धांत के अधीन रहता। किन्तु उसके अन्दर आत्मा का निवास है जो अविष्ठाता (स्वामी) है। कोई बाह्य पदार्थ उसे विवश नहीं कर सकता। हमें निश्चय है कि ससार की भौतिक शक्तियों को धार्मिक शासन के आगे अवश्य झुकना चाहिए और इसलिए कर्म-सिद्धान्त को भी आत्मा की स्वतन्त्रता के आगे झुकना चाहिए। मनुष्य को उच्चतम स्वतन्त्रता तभी प्राप्त हो सकती है जबकि वह परब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है। “जो मनुष्य बिना आत्मा का ज्ञान प्राप्त किए और सत्य-इच्छाओं को बिना जाने इस ससार से विदा होता है, प्रत्येक लोक में उसका जीवन वधन का जीवन होता है जबकि उस मनुष्य के भाग में जो आत्मा का ज्ञान प्राप्त करके और सब सत्य-इच्छाओं को जानकर इस ससार से विदा होता है, सब लोकों में स्वतन्त्रता का जीवन है।” परमात्मा के साथ एकाकार होना सर्वोच्च स्वतन्त्रता की प्राप्ति है। हम जितना ही अधिक ईश्वर की सन्निधि में जीवन व्यतीत करेंगे उतना ही अधिक आत्मा के अधिकार का उपयोग करेंगे और उतने ही हम मुक्त होंगे। सम्पूर्ण ब्रह्म को पकड़कर रखने में, जिसके साथ हमारा नाता है, हम जितनी ही अधिक शिथिलता दिखाएंगे उतने ही अधिक हम स्वार्थी हैं और उतने ही अधिक हम कर्म-बन्धन में बंधे हुए हैं। मनुष्य प्रकृति एवं आत्मा के बीच डोलता है और इसीलिए स्वतन्त्रता और विवशता दोनों के अधीन है।

कर्म के दो पक्ष हैं, एक विश्व-सम्बन्धी, दूसरा मनोवैज्ञानिक। प्रत्येक कर्म अवश्य ही ससार में अपना स्वाभाविक परिणाम छोड़ता है। उसके साथ ही साथ वह मनुष्य के मन पर भी एक असर छोड़ जाता है जो प्रवृत्ति के रूप में परिणत हो जाता है। यह प्रवृत्ति अथवा सस्कार अथवा वासना ही है जिसके कारण हम फिर उस काम को दोहराने में प्रवृत्त होते हैं जिसे हम एक बार कर चुके हैं। इस प्रकार से सब कर्म ससार में अपना फल भी देते हैं और मन के ऊपर असर भी रखते हैं। जहां तक पहले प्रकार के कर्मों का सम्बन्ध है उनसे हम बच नहीं सकते, चाहे कितना ही प्रयत्न क्यों न करें। किन्तु मानसिक प्रवृत्तियों के ऊपर हम काबू पा सकते हैं। हमारे भविष्य-आचरण में सब प्रकार की सभावना है। आत्मनियन्त्रण द्वारा हम सद्वृत्तियों को बलवती एवं कुप्रवृत्तियों को निर्बल बना सकते हैं।

मनुष्यों के कर्मों के विषय में भविष्यवाणी एवं पूर्वगणना की जा सकती है। यदि वे विवेकपूर्ण हैं तो उनमें कुछ गुण रहेंगे, उनके अन्दर हमें समानता दृष्टिगोचर होगी एवं नि स्वार्थ प्रयोजन दिखाई देगा, आदि-आदि। किन्तु इससे हम यह धारणा नहीं बना सकते कि कर्मों का निर्णय किसी यान्त्रिक भाव में हुआ है। प्रत्येक जीवात्मा स्वभावतः स्वतन्त्र है। उसके कर्म रील के घागे की तरह नहीं खुलते। मनुष्य को स्वतन्त्रता प्राप्त होती है जोकि धार्मिक जीवन का केन्द्रबिन्दु है। परमात्मा ने उसे बाहर से स्वतन्त्रता प्रदान नहीं की है। उसे स्वतन्त्रता स्वभावतः प्राप्त है। क्योंकि उसका मूल परब्रह्म के अन्दर है। जितना ही अधिक वह अपने दैवीय स्वरूप को पहचान सकता है उतना ही अधिक वह मुक्त है।

यही-यही यह युक्ति दी जाती है कि कमसिद्धांत धार्मिकवाद के साथ मेल नहीं खाता है।^१ कम एक विवेकपूर्ण एवं अचेतन तत्त्व है जो समस्त सत्ता पर अभिचार जमाए हुए है। यह ईश्वर का भी अधीन नहीं है। हमें ऐसे 'यायाधीन' की आवश्यकता नहीं है जो एक यात्रिक बान्धुन का व्यवस्थापक हो। परमब्रह्म की सत्ता के साथ कमसिद्धांत की कोई असंगति नहीं है। कम का नतिज सिद्धान्त परमब्रह्म के रूप की अभिव्यक्ति है। मानवीकरण की दृष्टि से हम कह सकते हैं कि एक दवीय गति सारी प्रक्रिया का नियंत्रण एवं संचालन करती है। ब्रह्म इस नियम की श्रुत कहा गया है। वरुण प्रातः का स्वामी है। कम देवनाभा का अपरिवर्तनीय काय की बताता है।^२ यह यथायथ सत्ता का स्वरूप की अभिव्यक्ति है। नतिज विकास में किसी प्रकार की स्वेच्छापूर्ण बाधा का यह असम्भव बना देता है। प्राधुनिक समय के बर्तमान नियम व प्रवृत्ति के सिद्धांत भी इसी परिणाम पर पहुँचते हैं मनमाना हस्त रूप के अनुकूल य भी नहीं घटत। यदि ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने के लिए कम का 'प्रावचन' है तो विज्ञान ने ऐसे ईश्वर को सत्ता के लिए विदा कर दिया। दवीय हस्तक्षेप का भा निमग्न का ही अधीन रहकर नियंत्रण होना है। ईश्वर अपनी व्यक्तिगत चेष्टाभा एवं मकल्पा द्वारा कम नहीं करता। 'सावि' मरिचान का मत है। केवल कम का सिद्धांत ही हम धार्मिक विचार का ठीक ठीक विचार दे सकता है। यह एक पूर्णब्रह्म का विवेकपूर्ण स्वरूप का हमारे सामने प्रतिपादन करता है। यह एक वाचा है जिसके द्वारा जीवार्त्ता कम करती है। धार्मिक जगत की स्वतंत्रता कठोर यात्रिक विषयता के साथ प्राकृतिक जगत में अभिव्यक्त होती है।^३ स्वतंत्रता एक कम एक ही यथायथ सत्ता का दो पक्ष है। यदि ईश्वर विश्व के अन्तर अवस्थित है तो उसका भाव भी इस जगत रूपी यंत्र के अन्तर विद्यमान है। दवीय गति नियम में अपने को अभि वरत करती है पर नियम ईश्वर नहीं है। धीरे धीरे विज्ञानों का भाव्य एघोस में जीवों द्वारा संस्थापित दार्शनिक सम्प्रदाय का तब से नीचे दार्शनिक का साथी भावि विनासावाधिन नियम के ही भिन्न भिन्न नाम है।

कम सिद्धांत से लेकर कोई दूसरा सिद्धांत जीवन एवं व्यवहार में इतना अधिक महत्त्व नहीं रखता। इस जीवन में हम जो कुछ होता है हम बिना किसी क्षोभ के स्वीकार करना चाहिए कि यह हमारे पिछले कर्मों का ही फल है। किंतु भविष्य फिर भी हमारे

१. देखिए स्कन्द पुराण स्कन्द पर्व ५. २२५।

२. 'वाता' में शिवाजी।

३. हमारे लिए कम का सिद्धांत को जानिये कि यह प्रकृति का नियम के सिद्धांत का विरुद्ध उपस्थित करने का आवश्यकता नहीं है। वे दोनों परस्पर पूरक नहीं हैं। वैदिक सिद्धांत का भविष्य का सत्त में ही तारक। देवता भी कम का अपनाने। 'वच' देवता भी उस व्यक्तिको जो उनका प्रिय है। मनु का भयवह नियम से बच नहीं सकते। दृष्टा 'अथ' (प्रक २२) विवरण करने हुए कहता कि वह भय की हा वच है कि उनका पुत्र 'अथ' को जो 'मे' सर्वप्रथम प्रिय है 'पुत्र' को 'अथ' भरना पड़ा। 'अथ' के नियम को बनाने का भाव्य उसमें नहीं है। दृष्टा किसी देवता के भविष्य भी भय का अंश का अंश समझना है। दृष्टिगत में भय का अतिप्रकार का शक्ति का उपयोग करने हुए कहती है। भाव्य का अर्थ देवता का और तेरा स्वभाव है। 'वाता' में 'माम' विज्ञान के सिद्धांत। पृष्ठ १२-१३।

अपने वश में है और इसलिए हम आशा एवं विश्वास के साथ कर्म कर सकते हैं। कर्म भविष्य के प्रति आशा का संचार करता है एवं भूतकाल को भूल जाने को कहता है। इससे मनुष्य-जाति को यह अनुभव होता है कि सत्सार के पदार्थों, सफलताओं एवं विफलताओं से आत्मा के गौरव पर कोई अवाञ्छनीय प्रभाव नहीं पड़ सकता। केवल पुण्य ही श्रेय है न कि पद और धन-दौलत, जाति अथवा राष्ट्रीयता। साधुता के अतिरिक्त अन्य कुछ श्रेय या कल्याणकारी नहीं है।

१९

पारलौकिक जीवन

उपनिषदों में हम परलोक के सम्बन्ध में वैदिक एवं ब्राह्मण काल के विचारों से आगे का विकास पाते हैं, यद्यपि पारलौकिक जीवन के सम्बन्ध में अभी तक कोई सुसंगत सिद्धान्त स्थिर नहीं हो सका है। उपनिषदों में पुनर्जन्म का विचार सुस्पष्ट है। इसका प्राचीनतम रूप शतपथ ब्राह्मण में हमारे सम्मुख आता है, जहाँ मृत्यु के पश्चात् फिर से जन्म लेने एवं बार-बार मृत्यु का भाव प्रत्यक्षरूप के साथ सम्मिश्रित रूप में पाया जाता है। यह कहा गया है कि जिन व्यक्तियों को यथार्थ ज्ञान है, और जो अपने कर्तव्यों का ठीक-ठीक पालन करते हैं, मृत्यु के पश्चात् अमरत्व की प्राप्ति के लिए जन्म लेते हैं, जबकि दूसरी ओर ऐसे व्यक्ति जिन्हें यह ज्ञान नहीं है और जो अपने कर्तव्यों के पालन में लापरवाही करते हैं, बार-बार जन्म लेते हैं एवं मृत्यु का शिकार बनते हैं।^१ ब्राह्मण परलोक में भी जन्म एवं मृत्यु धारण करता है। उपनिषदों में इसी विश्वास को पुनर्जन्म के सिद्धान्त का रूप दिया गया है। हम नहीं कह सकते कि इन दोनों मतों का समन्वय हो सकता है या नहीं। कभी-कभी हमें वे दोनों एकसाथ मिलते हैं। अच्छे व बुरे कर्मों का दो प्रकार का प्रतिफल मिलता है—एक बार परलोक में, और दूसरी बार इस मर्त्यलोक में पुनर्जन्म के रूप में। यह कहा गया है कि जीवात्मा मृत शरीर के भस्मीभूत हो जाने पर जब ज्योतिर्मय आकार में स्वर्ग की ओर यात्रा करती है तो वहाँ से तत्काल ही तीन मार्गों से नये जन्म में वापस लौट आती है।^२ इस विषय की पर्याप्त साक्ष्यता हमारे पास है कि उपनिषत्काल में पुनर्जन्म-विषयक विश्वास केवल परिपक्वता तक पहुँचने के क्रम में था, क्योंकि उपनिषदों के कुछ स्थलों पर इसका एकदम पता नहीं मिलता।^३ पुनर्जन्म-सम्बन्धी विश्वास का वर्णन करनेवाले सबसे पूर्व के वाक्य छान्दोग्य (५, ३, १०) एवं बृहदारण्यक (६, २) में मिलते हैं।

अमरत्व का उच्चतम रूप ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाना ही है, यह मत उपनिषदों में स्पष्टरूप से प्रतिपादित किया गया है। जिस समय देवताओं को ही सर्वोपरि सत्ताओं के रूप में माना जाता था, स्वतन्त्रता का उनके माथ समवाय-सम्बन्ध था। अब वह ही पदार्थों का प्रधान तत्त्व है एवं नसार का परम आधार है। इस प्रकार ब्रह्म के

१ तुलना कीजिए, पुनर्मृत्यु का भाव। कौषीतकि ब्राह्मण, २५, १।

२ बृहदारण्यक, ६, २, १४।

साथ योग का ही नाम नित्य जीवन है। जब तक हमारे अन्दर उच्चतर स्वतन्त्रता की कुछ भी शून्यता रहेगी हम बाल के क्षत्र का बन्धन रहेगा और हम जीवन में एक क्षेत्र से दूसरे क्षेत्र में सीधे-सीधे का साथ गुजरते रहेंगे। जो आत्मा मुक्त नहीं हुई है वह जन्म एवं मृत्यु के अधीन रहती है और इसी लोक में बार-बार जन्म लेकर अपनी नियति का निर्माण करती है। जहां यथाथ अमरत्व मुक्तात्माओं के लिए है वहां क्रम में जीवन धारण करना बद्ध आत्माओं के लिए है। हम ऐसी प्रायश्चित्त सुनने को मिलती है कि 'मैं उस वन में जाऊंगा जहां मैं कभी नहीं जाऊंगा' या बिना दांतों के ही खाए दासता है।' कर्मों के अनुसार ही जन्म के प्रकार का नियंत्रण होता है। जब जीवात्मा अपने पुनर्जन्मों से अपने को ऊंचा उठाती है तो उसे हम स्वर्ग कहते हैं और जब नीचे कर्मों से अपने को नीचे गिराती है तो उसे हम नरक कहते हैं। इस ससार में जो जीवात्मा का अस्तित्व है वह यथाथ अस्तित्व नहीं है। जब तक सात पदार्थ हमसे चिपट रहेगे हम ससार की दासता में रहना होगा। सात पदार्थों के साथ जब तक हम चिपट रहेंगे कभी भी परमसत्ता को प्राप्त नहीं कर सकेंगे भले ही हम उसका चिन्ते ही समीप क्यों न आ जाए। प्रगति या तो निरन्तर विकास का नाम है या फिर सतत आसन्नता है। जब सातता के घटक का सबका त्याग कर दिया जाएगा तभी ईश्वर के साथ एकाकार होना सम्भव हो सकेगा और फिर ससार में लौटना न होगा। ससार की आवेष्टकता जीवात्मा के प्रतीक्षण के लिए है।

प्राकृतिक जगत हमें यह अनुभव कराता है कि इस लोक के सब पदार्थ किस प्रकार से अस्थिर एवं अवास्तविक हैं। इस प्रकार के अन्दर हम प्रत्येक पदार्थ का निरन्तर जन्म एवं निरन्तर विनाश पाते हैं। मरणधर्मा मनुष्य भूल (प्रनाज) की तरह ही क्षीण होता है और प्रनाज की भाँति ही फिर पैदा होता है। विनाश केवल नय जीवन का अप्रवृत्त है। मृत्यु दूसरे जीवन का द्वार है। यद्यपि हम सिद्धान्त अभी तक योग्यता एवं अनुभव के मध्य में सम्मिलन रूप में कोई समानता तो नहीं खोज सका तो भी यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि जन्म का स्वरूप मनुष्य के आचरण के उपर निर्भर करता है। ऐसे व्यक्ति जिनका आचरण उत्तम रहा है तुरन्त उत्तमजन्म-लाभ कर सकेंगे यथा ब्राह्मण, क्षत्रिय अथवा वैश्य। किन्तु ऐसे व्यक्तियों को भी जिनका आचरण पापमय होगा नीचे यौनि में जैसे मूँदर हुए धन्यवा चाणक्य का जन्म मिलेगा।

एक जन्म और दूसरे के बीच में निरन्तर एकलपता बनी रहती है भले ही हम उसकी चेतना न करें। यह कोई बड़ी कमजोरी नहीं है क्योंकि कई बार तो मनुष्य जीवन के बड़े बड़े भाग तक विस्मृत हो जाते हैं। इस सिद्धान्त का सम्बन्ध चेतना की निरन्तरता की अपेक्षा उपयोगिता के सरक्षण से अधिक है। चकि जीवात्मा ब्रह्म बन्धन के अधीन नहीं है इसलिए जन्म में जो स्थिर रहता है वह मनुष्य का जन्म ही है। हे मानवत्त्व! क्या आत्मा शरीर की मृत्यु के उपरान्त विद्यमान रहती है? यदि मनुष्य की मृत्यु के उपरान्त उसकी जीवात्मा अग्नि में श्वाश वायु में अथवा मृत्त में मन चन्द्रमा में कान दर्शन की विभिन्न आत्माओं में शरीर गृह्णी में अथवा अतिरिक्त में शरीर

के बाल पौधों में, सिर के बाल वृक्षों में प्रवेश करते हैं, और रक्त एवं वीर्य जल में, तो फिर मनुष्य का क्या होता है ?” यह प्रश्न आर्तभाग ने याज्ञवल्क्य से किया। वे इस परिणाम पर पहुँचते हैं, “यथार्थ में अच्छे कर्मों के करने से वह पुण्यात्मा और बुरे कर्मों से पापात्मा होता है।” जीवन की यथार्थता आचरण है, शरीर व मन नहीं। मृत्यु के विश्लेषण के पश्चात् भी यह विद्यमान रहती है। उपनिषदों का मत है कि कर्म में परिवर्तन हो सकता है परन्तु विश्वास स्थिर रहता है। किन्तु यदि कुछ बौद्ध विचारकों के साथ सहमत होकर हम ब्रह्म को निरर्थक बताकर छोड़ दें तो हम मानना पड़ेगा कि केवल कर्म ही स्थिर रहता है।

याज्ञवल्क्य के उपदेशों में पशुओं की कोई चर्चा नहीं है, जो बृहदारण्यक उपनिषद् के चतुर्थ खंड के साथ समाप्त होते हैं, यद्यपि उसी उपनिषद् के अन्तिम परिच्छेदों^१ एवं छान्दोग्य, कौपीनिक आदि उपनिषदों में आत्मा के पशुयोनियों में जानें का भी उल्लेख मिलता है। ऐसा प्रतीत होता है कि यह भाव आदिम जातियों के विश्वासों से लिया गया। ससार के प्रायः सभी भागों में अशिक्षित असभ्य लोगों का यह विचार रहा है कि मानवीय आत्माएं पशुओं के शरीर में जा सकती हैं। आर्यजाति के आक्रान्ताओं ने भारत के आदिवासियों के समर्थ में आकर यह विचार ग्रहण किया कि पशुओं एवं पौधों में भी आत्मा है और मानवीय आत्मा भी कभी-कभी उनके अन्दर अपना निवासस्थान बनाती है। सब योनियों में जीवन की पवित्रता, तथा पुष्प, कीट, पशु और मनुष्य में उस आदिकारण की समानता आदि उपनिषदों के मूलभूत विचार थे, जिन्होंने उपनिषदों को इस स्थिति को स्वीकार करने के लिए विवश किया। इसका क्रियात्मक महत्त्व भी बहुत है। जंगलों में स्थित आश्रमों के अन्दर पशुओं के प्रति जो दया का भाव प्रदर्शित किया जाता था उसका कारण भी यही सिद्धान्त था। अभिमानी मनुष्य को अपनी कष्टभ्रता एवं पृथग्भाव का त्याग करके सेट फ्रान्स की नञ्जा के साथ स्वीकार करना पड़ा कि काला भीरा भी उसका भाई है। जब हम आधुनिक विकासवाद पर एवं उसके द्वारा मनुष्यों और पशुओं में परस्पर बन्धुत्व पर दिए जानेवाले बल पर विचार करते हैं तो हमें आश्चर्य नहीं होता।

कोई भी दर्शन अपने भूतकाल का एकदम त्याग नहीं कर सकता। उपनिषदों को परलोक-जीवन-सम्बन्धी सिद्धान्त के साथ-साथ पुराने वैदिक सिद्धान्त को भी मानना पड़ा, जिसके अनुसार परलोक में पुरस्कार एवं दण्ड का विधान था। मनुष्य की अनुदार आत्मा ने पुनर्जन्म के नये विचार को प्राचीन परलोकशास्त्र के साथ संयुक्त करने का प्रयत्न किया, जिसमें प्रेतात्माओं के आह्लादपूर्ण लोक का वर्णन था, जहाँ यम का शासन है एवं दुःखमय और अन्धकारपूर्ण लोक भी है। इसके कारण उपनिषद् के सिद्धान्त में जटिलता उत्पन्न हो गई, क्योंकि उसमें मृत्यु के पश्चात् तीन भिन्न-भिन्न मार्गों या यानों का वर्णन था। “क्योंकि हमने एक ऋषि से भी सुना, ‘मैंने मनुष्यों के लिए दो मार्ग सुने हैं, एक पितृ-लोक का मार्ग है और दूसरा देवलोक का मार्ग है। उक्त दोनों मार्गों पर ही समस्त जगत् जगत् जो पितास्थानीय अन्तरिक्ष एवं मातास्थानीय पृथ्वी के मध्य अवस्थित है, गति करता है।’”^२ उपनिषदें उन दो मार्गों का उल्लेख करती हैं जिनके द्वारा मृत पुरुष की आत्मा

^१ बृहदारण्यक, ३. २. १३।

^२ वही, ६. २. २।

^३ वही, ६. ३. १६।

लेकर और उसे घडकर दूसरी आकृति बनाता है जो अधिक नई एव आनन्दप्रद होती है, उसी प्रकार इस शरीर को छोड़कर एव उसी ज्ञान के साथ आत्मा एक ऐसी अधिक नई आनन्दप्रद आकृति बनाती है जो इस सरार के अनुकूल हो।" "जैसे एक मूर्तिकार एक मूर्ति से सामग्री लेकर उससे अपनी छैनी द्वारा दूसरी आकृति बनाता है जो अपेक्षाकृत अधिक नई एव अधिक सुन्दर होती है वैसे ही यह आत्मा भी अपना शरीर छोड़कर और अज्ञान को दूर करके अपने लिए एक अन्य अपेक्षाकृत नये एव अधिक सुन्दर आकार का निर्माण करती है वह चाहे पितरो का हो, गन्धर्वों का हो या देवताओं का, प्रजापति का हो या ब्रह्म का अथवा अन्य प्राणियों का।^१ कहीं-कहीं यह कहा गया है कि मृत्यु के उपरान्त अपने अन्दर जीवनधारक नैतिक प्रवृत्तियों को एकत्र करके आत्मा विदा होती है, और उन सबको दूसरे शरीर में साथ ले जाती है, चाहे वह शरीर उन्नत हो या नहीं जैसा कि छोड़े हुए शरीर के द्वारा किए कर्मों के अनुसार उसे नये जन्म में प्राप्त हुआ है।^२ इस मत को उसके पश्चात् के सिद्धान्तों में लिङ्ग-शरीर का नाम देकर अधिक विकसित किया गया और थियोसोफिस्टों के द्वारा इस मत का ज्ञान पश्चिमी पाठकों तक पहुँचाया गया। वे इसे सूक्ष्म शरीर कहते हैं। यह सूक्ष्म शरीर मन एव आचरण का वाहक बनता है, और भौतिक शरीर के विनाश के साथ इसका विनाश नहीं होता। यही सूक्ष्म शरीर नये भौतिक शरीर का आधार बनता है और उसीके ऊपर नये जन्म में नया शरीर बराबर भौतिक-रूप में निर्मित होता है तथा स्थिर रहता है। यह भी कहा गया है कि एक ही यथार्थसत्ता से सब प्राणी अपने-अपने वैयक्तिक जीवनों में आते हैं, और उसीमें फिर विलीन हो जाते हैं।^३

उपनिषदों में भौतिकवादियों के इस मत का समर्थन नहीं करती कि मृत्यु से जीवात्मा नष्ट हो जाती है। उन्हें जीवन की निरन्तरता में दृढ़ विश्वास है और उनका मत है कि शारीरिक मृत्यु के पश्चात् भी एक वस्तु विद्यमान रहती है। पुरुष-स्त्री का लैंगिक सम्बन्ध ऐसी अवस्थाएँ उत्पन्न कर देता है जिनमें नया जीवन प्रकट होता है। किन्तु यह अपने-आपमें नये जीवन की पर्याप्त व्याख्या नहीं है। चेतना की उत्पत्ति की व्याख्या केवल एक कोशाणु के विकास के द्वारा नहीं की जा सकती। आध्यात्मिक ज्ञान-सम्बन्धी यह कल्पना कि प्रत्येक बार जब वच्चे का जन्म होता है तो ईश्वर एक नये जीवात्मा का निर्माण करता है, उपनिषदों की कल्पना से अधिक सन्तोषप्रद नहीं प्रतीत होती जिसके अनुसार जीव अपने को वीर्यरूपी बीज में अभिव्यक्त करता है और जो योनि उसे आवश्यक रूप से प्राप्त होनी होती है उसमें जाता है।

पुनर्जन्म की कल्पना उसी प्रकार की एक विलकुल तर्कसम्मत कल्पना है जैसी अन्यान्य कितनी ही कल्पनाएँ हमें दार्शनिक क्षेत्र में मिलती हैं और जो निश्चय ही नितान्त-शून्यता अथवा नित्य-प्रतिकार की कल्पनाओं की अपेक्षा कहीं अधिक सन्तोषप्रद हैं। हम जगत् में प्रतीयमान जितनी भी नैतिक अव्यवस्था अथवा दुःखों की विप्लवमयता है, पुनर्जन्म

१. उद्धारग्रन्थ, ४. ४. ८, देखें, द्वान्द्वोन्म नी, ५. १०, २; कौपीतिकि, १. २; उद्धारग्रन्थ १. ४, १६।

२. देखें, उद्धारग्रन्थ ४. २. ३८, ४. ४, ५, अथवा, ३ : १०; कौपीतिकि, ४. ३।

३. द्वान्द्वोन्म, ६. ६. २ ६. १०, १, २।

एव कम का सिद्धांत ही उसकी व्याख्या कर सकता है। इस का अनुचित विभाजन विश्व की विवेकपूर्णता के विरुद्ध जाना प्रतीत होता है। जैसे भौतिक इन्द्रियगम्य जगत् की प्रसमानताएँ तार्किक विश्वास के लिए एक प्रकार की चुनौती है इसी प्रकार नैतिक अन्यवस्था इस जगत् में काम करनेवाले सिद्धान्त के औचित्य के लिए एक चुनौती है। यदि हमारा ज्ञान विवेकपूर्ण हो तो फिर किसी प्रकार की भी बौद्धिक एवं नैतिक अस्तव्यस्तता नहीं होनी चाहिए थी। यदि नैतिक अस्तव्यस्तता एक नियति है तो परिणाम नैतिक जड़ता या गतिहीनता के रूप में होगा। नैतिक जगत् में दृष्टिगोचर हो रही प्राच्यजनक अस्तव्यस्तता को एक घमस्वरूप एवं मृत जगत् के नामक ईश्वर के अस्तित्व के साथ हम सम्भव करना ही होगा। यह विचार करके कि सत्ता का सम्मान एक अव्यवस्थित रूप में हुआ है हम सतोष नहीं कर सकते। जो कल्पना नैतिक जगत् की अवस्था एवं दुखों के कारण का लोचन करत मनुष्यों के कम-स्वास्थ्य तक पहुँचती है उन प्रसमानताओं की व्याख्या नहीं कर सकती जिन्हें लेकर मनुष्यों को इस सत्ता में डाल दिया गया है। प्रारम्भिक रचना में विद्यमान पारस्परिक सम्बन्धों की दृष्टि से अवस्था सम्पूर्ण विश्व के साथ विरोध में पड़ने है। यह पुनर्जन्म की कल्पना ही है जो हमारे प्राचीन प्रारम्भिक भेदों या प्रसमानताओं की एक व्याख्या उपस्थित करती है। यह हमें अनुभव कराती है कि सत्ता में सुख और दुःख प्रगतिशील शिक्षा एवं चरित्र के कारण हैं। दुःख केवल प्रतिकूलता के विचार से ही नहीं अवितु सुख के विचार से भी लिया जाता है। इन अर्थों पापों के लिए दुःख मिलता है और साथ साथ उसी प्रायश्चित्तरूप में हमें पवित्र भी हो जाते हैं। हमें जो दुःख मिलता है वह हमारी भलाई के लिए है।

पुनर्जन्म के सिद्धांत के प्रादुर्भाव सम्बन्धी प्रश्न का उत्तर हमने पूर्वानुमान के आधार पर दिया है। हमने यह लिया कि किस प्रकार से इसका स्वभाव उस विचार सम्बन्ध के अन्तर्गत प्रादुर्भाव हुआ, जिनमें उन्निपत्ता को धर रखा था। वेद हमें दो मार्गों प्रदान देता है। पितरों के मार्गों का पता देते हैं। भारत के आदिनिवासियों मानवीय प्रामाण्य के साथ एवं पशुओं के अन्तर्गत प्रवेश का विचार हमें देता है। आधुनिकता में प्रतिकूल की आवश्यकता पर ध्यान दिया गया है। उन्निपत्ता का काम हम सब प्रत्युत्पन्नियों को सत्ता के सिद्धांत के रूप में परिणत कर देना मात्र था। इसलिए हम इनके प्राचीन उद्भव की स्वतंत्र लोचन के लिए ईश्वर उभर भटकना नहीं होगा। यदि प्राचीन ग्रीस में भी प्रकार के सिद्धांत हमें मिलने हैं तो उनका उद्भव एवं विकास स्वतंत्र रहे होंगे। यदि आधुनिक विज्ञान इस मन के विरुद्ध है। इस प्रश्न पर हम भारतीय एवं ग्रीक विचार पर दाविचारका के प्रमाण उद्धृत करते हैं। मकडानल कहते हैं कि भारतीय दर्शन एवं विज्ञान के ऊपर पिथागोरस की निमरता बहुत अधिक मात्रा में सम्भव है। पिथागोरस के सम्बन्ध में कहना होगा कि उसके नेत्रों में आया हुआ आवागमन का सिद्धांत बिना किसी पूर्व सम्बन्ध एवं पृष्ठभूमि के है और ग्रीक विज्ञान उसे विदेशी से लिया गया सम्भव है। मिस्र में उसे यह नहीं मिल सकता था क्योंकि प्राचीन मिस्र में इसका ज्ञान नहीं मिलता।^१

गौम्पर्ज लिखते है, “पिथागोरस के सिद्धान्तो एव भारतीय सिद्धान्तो मे निकटतम अनु-
कूलता है, केवल सामान्यरूप मे ही नही किन्तु विवरण मे भी अनुकूलता है, जैसेकि शाका-
हार के सिद्धान्त के सम्बन्ध मे, और यह कहा जा सकता है कि जिस व्यवस्था के अनुसार
जन्म-जन्मान्तर के पूरे चक्र की व्याख्या सूत्ररूप मे की गई है, वह सब भी ठीक उसी
रूप मे दोनो जगह एक समान मिलती है। इस समता को हम केवल आकस्मिक कह सके
यह प्रायः असम्भव है। यह धारणा बनाना अनुचित न होगा कि उक्त जिज्ञासु ग्रीक विद्वान
ने, जो बुद्ध का समकालीन था एव जरतुस्त का भी समकालीन हो सकता है, न्यूनाधिक
मात्रा मे पूर्व की धार्मिक कल्पनाओं की शिक्षा को यथार्थरूप मे ग्रहण कर लिया हो, क्योंकि
वह युग बौद्धिक विक्षोभ का युग था और यह आदान-प्रदान फारस के माध्यम से हुआ।”
एक बात तो विलकुल स्पष्ट है कि भारतीयो ने इस सिद्धान्त को कही बाहर से उधार नही
लिया।

२०

उपनिषदों का मनोविज्ञान

यद्यपि उपनिषदो मे किसी मनोवैज्ञानिक विश्लेषण का पता नही मिलता फिर भी हम उनमे
से ऐसे विचारो को एकत्र कर सकते है जिन्हे उन्होने अन्यत्र से ग्रहण किया है। प्रश्न उपनि-
षद् मे^१ दस इन्द्रियो का, जिनमे पाच कर्मेन्द्रिया और पाच ज्ञानेन्द्रिया है, उल्लेख है जो क्रमशः
कर्म एव ज्ञान के उपकरण है। ये इन्द्रिया मन की अधीनता मे रहकर कार्य करती है, मन
एक केन्द्रीय इन्द्रिय है जिसके मुख्य कार्य है प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करना और कर्म करना। मन
के बिना इन्द्रिया निष्प्रयोजन है।^२ यही कारण है कि मन को प्रधान इन्द्रिय कहा गया है।
मन अथवा प्रज्ञा रूप साधन के अभाव मे वाणी किसी पदार्थ का ज्ञान नही करा सकती।
वह कहती है कि “मेरा मन उपस्थित नही था।” “मैंने उस जगत् को नही देखा।” प्रज्ञा
के अभाव मे आख किमी आकृति का ज्ञान नही करा सकती।^३ “मेरा मन अनुपस्थित था,
इसलिए मैंने नही देखा, मेरा मन कही और था, मैंने नही सुना, इस प्रकार यह प्रकट है
कि मनुष्य अपने मन के साधन से देखता है और मन के साधन से सुनता है।”^४ मन को
स्वरूप से भौतिक माना गया था।^५ इसलिए इन्द्रियानुभव के लिए उपनिषदो ने प्रतिपादन
किया है कि केवल इन्द्रिय ही पर्याप्त नही है और न केवल उसका कर्म ही पर्याप्त है, अपितु
एक आत्मा का होना आवश्यक है जो उस इन्द्रिय के साधन से देखती है, वही वस्तुतः द्रष्टा
की आख है। इन्द्रियो के अपने विषयभूत पदार्थों के साथ सन्निकर्ष होने से प्रत्यक्ष ज्ञान

१ ‘ग्रीक थिक्स’, खण्ड १, पृष्ठ १७७। एक भिन्न मत के लिए देखिए, कीथ लिखित ‘पिथा-
गोरस ऐण्ट ट्रांसमिग्रेशन’, जर्नल आफ द रायल एशियाटिक सोसायटी, १९०६।

२. ४ : २।

४ कौपीतिक।

३ बृहदारण्यक, १. ५, ३।

५. बृहदारण्यक, ३. १, ४।

६ प्रोफेसर अलेक्जेंडर मन को एक विशेष सत्ता के रूप में मानते हैं और उसकी रचना को भी
भौतिक बताते हैं, जैसेकि भौतिक-विज्ञान का विद्युत् होता है।

सक्रिय रहती है। स्वप्नावस्थाओं में कहा गया है कि इन्द्रिया निष्क्रिय रहती हैं और मन के अन्दर लुप्त रहती हैं—किन्तु आधुनिक मनोविज्ञान इस स्थिति को स्वीकार नहीं करता। उपनिषदों के अनुसार, जब तक हमारी इन्द्रिया सक्रिय हैं, हम केवल ऊषते हैं, किन्तु स्वप्न नहीं देख सकते। हम उस समय अर्धजागरित अवस्था में रहते हैं। वास्तविक स्वप्नावस्थाओं में केवल मन ही स्वतन्त्र व वन्दनरहित रूप में सक्रिय रहता है। जागरित एवं स्वप्न अवस्थाओं में भेद केवल इतना है कि जागरित अवस्था में मन बाहर के प्रत्यक्ष ज्ञान के ऊपर निर्भर करता है जबकि स्वप्नावस्था में यह अपने अनुभवों का निर्माण करता है और उनका आनन्द लेता है। निःसन्देह यह जागरित अवस्था के समय की सामग्री का उपयोग करता है। सुषुप्ति अथवा प्रगाढ निद्रा भी मनुष्य के जीवन की एक साधारण घटना है। उस अवस्था में मन एवं इन्द्रिया दोनों ही निष्क्रिय रहते हैं। आनुभाविक चेतना उस समय स्थगित रहती है और इसीलिए विषयी एवं विषय का भेद भी उस समय स्थगित रहता है। यह कहा गया है कि इस अवस्था में विषयविहीन चेतना रहती है जबकि जीवात्मा अस्थिर रूप में परमसत्ता के साथ सम्पृक्त रहती है। हो सकता है यह सत्य हो, किन्तु इतना तो स्पष्ट ही है कि यह पूर्ण अभाव की अवस्था नहीं है। यह स्वीकार करना कठिन है कि जीवात्मा सुषुप्ति अवस्था में निरन्तर विद्यमान रहती है एवं आनन्द का अनुभव करती है, यद्यपि वह उस समय सब प्रकार के अनुभव से वंचित है। वस्तुतः उपनिषद स्वयं मनोवैज्ञानिक एवं अचेतन क्रियाओं की व्याख्या उस प्राण रूपी जीवन के तत्त्व से करती हैं जो श्वास-प्रश्वास की प्रक्रिया एवं रक्त-संचालन आदि का नियन्त्रण करता है। सम्भवतः यान्त्रिक स्मृतिशक्ति भी निरन्तर रहनेवाली चेतना की व्याख्या कर सके। अभिज्ञा का अभाव रहते हुए भी यह प्रश्न उठ सकता है कि क्या जीवात्मा निद्रितावस्था में यथार्थ आनन्द का अनुभव कर सकती है। तुरीयावस्था एकत्व की चेतना का नाम है, यद्यपि उसके भीतिक अनुभव उसके अन्दर नहीं आते। समस्त विश्व के एकत्व का अलौकिक अनुभव ही धार्मिक जीवन का चरमोत्कर्ष है।

इससे पूर्व कि हम उपनिषदों की अ-वेदान्तिक प्रवृत्तियों के विषय पर आए, उपनिषदों के सामान्य आध्यात्मिक दृष्टिकोण को संक्षेप में समझ लेना आवश्यक है। एकदम प्रारम्भ में ही हमने कहा था कि उपनिषदों की स्थिति में बहुत कुछ सदिग्धता है जिसके कारण उनकी भिन्न-भिन्न व्याख्याएँ हो सकती हैं। यह निश्चित रूप से कहना कठिन है कि शंकर का अद्वैत, अर्थात् जीव एवं ब्रह्म का अभेद, अथवा रामानुज की परिवर्तित स्थिति इन दोनों में से कौन-सा मूल धार्मिक सिद्धांत का अन्तिम निष्कर्ष है। उन प्रवृत्तियों पर जो किसी भी दिशा में पूर्ण की जा सकती हैं, विचार करना होगा। उपनिषदों को उन दोनों के परस्पर मतभेदों का कुछ भी ज्ञान नहीं है। अद्वैत-प्रतिपादित ब्रह्म, जिसकी प्राप्ति अन्तर्दृष्टि से होती है, और ठोस रूप में परिभाषित यथार्थसत्ता—दोनों में वस्तुतः कोई अन्तर नहीं, क्योंकि ये दोनों केवल उसी एक सत्ता की अभिव्यक्ति के दो भिन्न-भिन्न मार्ग हैं। ये दोनों क्रमशः अन्तर्दृष्टि द्वारा एवं बौद्धिक प्रक्रिया द्वारा उन एकमात्र यथार्थ-सत्ता को समझने के प्रकार हैं। प्रथम मत के अनुसार यह जगत्, परब्रह्म का आभासमात्र है, दूसरे मत के अनुसार यह ईश्वर की अभिव्यक्ति है। दोनों में से किसी भी मत के

अनुसार यह विषय निश्चित अथवा या भातिरूप नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से हमारे लिए सांसारिक अनुभवा का कुछ भाग महत्त्व न रह जायगा। बौद्धमत एवं उससे विभिन्न सम्प्रदायों का प्रभाव से परमाप्तता का प्रतीकार एवं और सत्ता का अन्तर्भाव स्वयं पर गीर्वाण एवं गहर की दानपद्धतियाँ में बन गिया जान लगा। वस्तुतः इस प्रकार का अद्वैत दान वस्तु परिभाषा में माध्यमिक अध्यात्मविद्या की परिवर्तित व्याख्या है। महावाक्या एवं भगवद्गीता द्वारा धार्मिक पुनर्गठन एवं 'यावत्' में आस्तिकवाद पर लिए गए वक्त का कारण विगिष्टाद्वैत अथवा समानुक्त का परिवर्तित अद्वैतवाद का विकास हुआ। वस्तुतः अद्वैतवादी परिगुद्ध भोगत अर्थात् गुद्ध हुए बौद्ध कहलान हैं और विगिष्टाद्वैतवादी परिगुद्ध न्यायिक अर्थात् गुद्ध हुए 'यावत्'कारण का अनुपायी कहलाते हैं।

२१

उपनिषदों में सारय और योग के तत्त्व

उपनिषद् में अद्वैत वाक्य की प्रतिपत्ती दानपद्धतियाँ का अथवा साध्य और यावत्, बीज भी विद्यमान हैं। सांख्यदर्शन पुरुष और प्रकृति के मध्य एक द्वैतभाव की स्थापना करता है जिसमें प्रकृति समस्त सत्ताओं का उपादान या आतिशारण है एवं पुरुष सा गीर्वाण प्रकृति का विकास का दाक है। यह पुरुषों का अनेकत्व में भी विश्वास करता है जो प्रमाता (विषयी) हैं।^१ उपनिषदें पुरुषों का अनेकत्व का समर्थन नहीं करतीं यद्यपि समीक्षा की स्वाभाविक प्रक्रिया और उक्त सिद्धांत का एक पक्ष का विवाग हम इस परिणाम तक पहुँचाते हैं। हमने देखा लिया कि किस प्रकार उपनिषद् का अद्वैतवादी धार्मिक प्रयोजन का लिए एकैवरवाद में परिणत हो जाना है। एकैवरवाद उपलब्धि करता है जीवात्मा की पक्ष सत्ता को जो सर्वोपरि सत्ता से विरुद्ध पक्ष में है। परिणाम स्वरूप जीवात्मा सत्ता में अनेक टूटती है। किंतु सारय में अनुयायी इस बात को अनुभव

१ एक अन्यका अथवा प्रकृति का विचार जो सब विस्मय का कारण है, उपनिषदों में शब्दों से प्रस्तुत किया गया है। 'इन्द्रियाँ में परे उनके विषयाँ में मूलतः हैं। इन मूलतः से परे मन है मन से परे आत्मा है जिस मध्य रहते हैं। मध्य से परे अन्त्य है जो प्रकट नहीं है अन्त्य से परे पुरुष है पुरुष में परे और बुद्ध नहीं है।' (कठ, ३ १ ११ और भी देखें ६ ७, ८।) अन्त्य से परे, जहाँ से सब सृष्टि उत्पन्न हुई है, केवलेश्वर है। तपस् में मन्त्र अकार में बद्ध जाता है और इसमें अन्त उत्पन्न होता है मानस से ज्ञान में तत्त्व, जगत् का और 'मन्त्र' सत्य 'मन्त्र' का। (मुण्डक १ १)। 'मन्त्र' सत्य में आत्मा गुण मानस अथवा अन्त की व्याख्या शंकर ने अव्यक्त अथवा अप्रकट अर्थ में की है। प्रत्यक्ष उपनिषद् ४ में हमें एक पन्ना अथवा नित्यता है जिसमें बताया गया है कि किस प्रकार सब पदार्थ पांच तत्वों की व्याख्या का अनुसार तत्पुरुष मात्रार्थ अथवा सत्य तत्वों समेत अविनाशी के अन्दर विद्यमान हो जाते हैं। हमें प्रश्नोपनिषद्, ८ ८। उपनिषद् में बताया गया है कि प्रकृति पुरुष में मन्त्र में से निकलती है। पुरुष शब्द का अर्थ है—सर्वोपरि आत्मा। पन्ना प्रमाण होता है कि सारय का यह सिद्धान्त है कि पुरुष स चांमात्र है और वह स्वयं बुद्ध नहीं करता, दो पक्षों के विषय में जो एक सुन्दर आत्मा है उसमें प्रेरित है जिसमें से एक तो स्वयं फल का उपयोग करता है और 'सत्य' उक्त स्वयं बिना लिए केवल साक्षीरूप से देखता रहता है।' मुण्डक, ३ १ १।

करने लगते हैं कि सर्वोपरि ब्रह्म एव जीवात्माओं की स्वतन्त्र सत्ता को बराबर के लिए मान्य ठहराना कठिन है। एक दूसरे का उच्छेदक है। उन दोनों में से किसी न किसी को, चाहे सर्वोपरि ब्रह्म को और चाहे जीवात्माओं को, निरर्थक ठहराना ही पड़ेगा। जब उत्पादन की क्रिया प्रकृति को मौप दी गई तो ईश्वर अनावश्यक हो गया। ईश्वरविहीन केवल भौतिक प्रकृति के हिस्से उत्पत्ति की क्रिया को सुपुर्द करने का विरोध उपनिषदों ने किया है। उनका भुकाव प्रधानतया एक परम आत्मा का समर्थन करने की ओर है जिसकी पृष्ठ-भूमि पर विषयी (प्रमाता) एव विषय (प्रमेय पदार्थ) उदित होते हैं।^१

योगदर्शन के प्रारम्भिक भाग उपनिषदों में पाए जाते हैं। उपनिषदों के लेखकों का यह दृढ़ विश्वास है कि हम अपनी अपूर्ण बुद्धि के द्वारा यथार्थमत्ता का ठीक-ठीक ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकते। उन्होंने मनुष्य के मन की एक दर्पण से उपमा दी है, जिसमें यथार्थमत्ता स्वयं प्रतिबिम्बित होती है। हम यथार्थसत्ता को किस सीमा तक जानते हैं यह बात हमारी मानसिक अवस्था के ऊपर निर्भर करती है कि वह उक्त सत्ता के पूर्ण वैभव के अनुरूप अपने को बना सकती है या नहीं। अन्धे को रंगों की अभिव्यक्ति नहीं होती और न ही बहरे को संगीत का आभास होता है, इसी प्रकार दुर्बलात्मा पुरुष को दार्शनिक सचाई का आभास नहीं हो सकता। जानने की प्रक्रिया को निर्माण न कहकर उपलब्धि कहना अधिक उपयुक्त है एव इसकी उत्पत्ति नहीं होती, अभिव्यक्ति होती है। परिणाम-स्वरूप यदि किसी प्रकार का दोष अथवा अपूर्णता यन्त्र (मन) में रहेगी तो अभिव्यक्ति भी अपूर्ण एव विकृत होगी। स्वार्थपरक कामनाएँ एव मनोवैगमन रूपी यन्त्र एव यथार्थमत्ता, इन दोनों के बीच अभिव्यक्ति के लिए आ जाते हैं। जब प्रमेय पदार्थ का व्यक्तित्व यन्त्र (मनरूपी साधन) के स्वरूप में कुछ अनुचित परिवर्तन कर देता है तो प्रतिबिम्ब भी धुंधला हो जाता है। द्रष्टा की अज्ञानता प्रमेय पदार्थ को उसकी अपनी कल्पनाओं से ढक लेती है। उसके अपने बद्धमूल पक्षपात पदार्थों के यथार्थरूप के ऊपर छा जाते हैं। साधन के दोषों के यथार्थ स्वरूप में भ्रांति एक प्रकार की अनधिकार चेष्टा है। सत्य की खोज के लिए एक निष्पक्ष एव व्यक्तित्वहीन मनोभाव (रुख) रखने की आवश्यकता है और वह सब जो व्यक्तिगत है, इस सत्यान्वेषण की प्रक्रिया में एक बड़ी बाधा उपस्थित करता है। हमें मन की भ्रष्ट रचना एव विफलता से अपने को बचाना चाहिए। मन की आग्रहशील या हठी शक्तियों को भुकाना चाहिए जिससे कि वे सत्य के सक्रमण के निर्बाध मार्ग बन सकें। योग की विधि उचित निर्देश देती है कि किस प्रकार मन को परिष्कृत करके एक उत्तम दर्पण के समान बनाया जा सकता है और वैयक्तिक तत्त्वों से रहित करके स्वच्छ रखा जा सकता है। यह केवल इसी नियन्त्रण के द्वारा सम्भव है कि हम उस श्रमसाध्य एव स्फूर्तिमान व्यक्तित्वहीनता की ऊँचाई तक पहुँच सकते हैं जहाँ से ससार के मेधावी एव गुणी आत्मा (ऋषि-महर्षि) सुदूर परोक्ष की भाँकी लेते हैं यह प्रणाली उपनिषदों के आत्मा-सम्बन्धी सिद्धांत के अनुरूप है। हमारी साधारण चेतना नित्य जगत् की ओर से पीठ फेर लेती है और इस नश्वर एव कृत्रिम जगत् में ही खो जाती है जिसकी रचना

१. देखें, पेंतेरेय, १. १, २, बृहदारण्यक, १ : ४, ३, छान्दोग्य, ६. २, ६, तैत्तिरीय, २. १।

अद्वैतज्ञान अनुभवों के आधार पर मन करता है। जब हम इस लौकिक आत्मा से ऊपर उठते हैं हम अभावामक नहीं अपितु एक घनीभूत भावनामय आत्मा की प्राप्ति होती है। जब तक आत्मा अपनी अनुभवसिद्ध घटनाओं के अष्ट क्रम में बधी रहती है उसकी गतिरूप में काम नहीं कर सकता। जब आत्मा आनुभविक सत्ता की मर्यादाओं से ऊपर उठती है विश्व प्राणी जीवन घनीभूत हो जाता है और हम अपनी आत्मा को वधनाली एवं अपने व्यक्तिगत को वधमान अनुभव करने लगते हैं और तब वह सारे अनुभवों को अपने अंदर आकृष्ट कर लेती है। निम्न श्रुति में—अथवा आत्मा का तान्त्रिक केन्द्र विनियम का साथ रहता है जिसका निमाण दण और काल की घटनाओं के द्वारा होता है—अनुभवज्ञान जगत उसकी अपनी कृति नहीं होता। अनुभव के एक सङ्घ चित्त क्षण में चिपके रहने से हम ऊपर उठना ही चाहिए। हमें पूरा है हम अपने अंदर उस आनुभारिक जगत का पूर्णरूप से सङ्ग्रह कर सकें जिसका अन्तर्द्वार परितः एव मनुष्य है। उस समय हम उस उन्नत अवस्था को पहुँचते हैं जहाँ पहुँचकर उपनिषद् का अपने अन्तः में जो कुछ अंदर है और जो बाहर है उसमें किसी प्रकार का भेद नहीं रह जाता। योगज्ञान की प्रणाली में इस बात पर बल दिया गया है कि भिक्षु बाह्य दृष्टि को दूर करना आवश्यक है हमसे पूरा कि आंतरिक आदर को जीवन एवं अभिव्यक्ति के लिए अवसर प्राप्त हो सके। हम छाया मात्र जगत में रहने का त्याग करना होगा इससे पूरा कि हम निराला जीवन को ग्रहण कर सकें।

योग की प्रणाली के अनन्तर मानसिक एवं धार्मिक नियंत्रण का अन्तर्गत आवश्यक है। उपनिषद् भी इसी बात पर बल देती है कि अन्तर्गत पर पहुँचने में पूरा कठोर तपस्या एवं धार्मिक जीवन बिताना आवश्यक है। अन्तर्गत उपनिषद् धर्मिण्यत्वा ईश्वर के विषय की जिज्ञासा के लिए आए हुए छ। जिज्ञासा की एक वष और नियंत्रण में जिज्ञासा के लिए यह आत्मा देकर वापस लौटा देता है कि 'तम जाग्रो और एक वष और ब्रह्मचर्यमूवक जीवन व्यतीत करो तपस्या करो एवं श्रद्धा को धारण करो। ब्रह्मचर्य के जीवन में परिवार से कोई सम्बन्ध न रहने के कारण विद्यार्थी का मन विचलित नहीं होना और इनीतिवै वह अपने काम में पूरा पूरा ध्यान कर सकना'। आत्मनिग्रह एवं तपस्यार्थी उसे मानसिक शांति प्रदान करते हैं और मन निश्चल होकर ज्ञान का सम्प्राप्ति करने में समर्थ होता है। प्रत्येक काम के लिए श्रद्धा अत्यंत आवश्यक है। योगज्ञान का एक सभी प्रकार की प्रायोगिक रहस्यमय विद्याओं का सारतत्त्व कि मन को स्वयं को साधारण स्तर से ऊँच उठाकर उच्चशक्ति के स्तर पर पहुँचाने से ही दक्षीय चेतन सत्ता का साथ सा तात्कार हो सकता है अथवा नहीं।

हम मोक्ष प्राप्त करने के लिए अपने मन को शांत करना आवश्यक है। क्योंकि यन् मन शीतम बाह्य पदार्थों के साथ ज्वलता है और हम उनका दास बनाकर रहता है। बाह्य पदार्थों एवं परिस्थितियों के गिराव रहते हुए हम सर्वोप प्राप्त नहीं हो सकता। जिस प्रकार एक जिज्ञासु पर गिरा हुआ वष का जल नीचे की ओर उतरकर चारा और बिस्तर जाता है उसी प्रकार वह मनुष्य जो गुणा में नानात्व को देखता है उनके पीछे चारा और भागता है। जैसे स्वच्छ जल स्वच्छ जल में डाला जाने पर भी घरी

अर्थात् उसी स्वच्छ रूप में रहता है, इसी प्रकार है गीतम, एक विचारक की आत्मा है, जो जानो है।" उग मनुष्य का मन तिनने अपनी आत्मा को नहीं पहचाना, उधर-उधर भटकता है जिस प्रकार कि टपका चट्टानों पर पड़ा हुआ जल मग दिसाओं में फैल जाता है। किन्तु जब उनका मन पवित्र हो जाता है, वह जीवन स्वी महान समुद्र में समाकर उसके साथ एकाग्र हो जाता है। तब ही निवारणायन नमस्त मरणधर्मा आकृतियों की पृष्ठभूमि में है। यदि बाह्य विषयों में दोड़ने के लिए मन को मुली लुट्टी दे दी जाए तो वह वानुकात्म्य भूमि में तितर-बितर हो जाएगा। विज्ञान एव मन्त्र के सम्बन्ध को उचित है कि वह मन को अन्दर की ओर लीचकर रने धीरे बराबर मन में किए रहे जिससे कि वह आन्तरिक क्षोभ को प्राप्त कर सके। बागी को हमें मन के अधीन करना चाहिए, मन को विचार के अधीन और विचार को विषयवापी चेतना के अधीन करना चाहिए; केवल उसी अवस्था में हमें नित्य की गम्भीर शान्ति का अनुभव हो सकता है। केवल उसी अवस्था में जबकि 'पानों जानेन्द्रिया मन भवेत निश्चय रहनी हैं और बुद्धि भी निश्चेष्ट रहती है, 'हम नवीचन सत्ता तरु पट्टन माने है।' "उपनिषद् इसी धनुष को पकड़कर—जो महान अस्त्र है—और उनमें ऐसा बाण चलाकर जिसे निरन्तर समाधि द्वारा तीक्ष्ण बना लिया गया है, उसे हैं नोम्य, भावपूर्ण मुद्रा में उसी एकमात्र अक्षर ब्रह्म को लक्ष्य करके छोड़ना चाहिए।" कीर्तिरूप उपनिषद् में कहा गया है कि प्रार्थन आत्मतथ्यम अथवा नयमन की एक गठ पट्टि का नस्थापक था जिसे आत्मयज्ञ के नाम से पुकारा जाता है। यह उस बात पर बल देता है कि मनुष्य को अपनी वामनाओं एवं मनोवृत्तियों पर पूरा-पूरा नियन्त्रण रखना चाहिए। उपनिषदों में कहीं-कहीं संकेत किया गया है कि प्राण को बल में करके समाधि-अवस्था लाई जा सकती है, यद्यपि अधिकतर वह मन की एकाग्रता का ही प्रतिपादन करती है। अनौकिक परिभाषाओं यथा 'ओम्', 'तद्वनम्', 'तज्जलान्' आदि ऐसी नाकेतिक परिभाषाएं हैं जिनके ऊपर हमें अपना ध्यान केन्द्रित करने का निर्देश किया गया है। मन ही स्थिरता का मार्ग कुछ समय के लिए मन को अन्य सब पदार्थों को भूलकर केवल एक ही पदार्थ में गड़ा देना है। केवल अभ्यास के द्वारा ही इस कला में निपुणता प्राप्त की जा सकती है।

परवर्ती (नवीन) न्यायतर्क का एक ही संकेत मुण्डक उपनिषद् में पाया जाता है।"

१. कठ उपनिषद्, २ : १२।

२. कठ उपनिषद्, २ : १३, तुलना कीजिए, "विचार उसी समय सबसे उत्तम होता है जबकि मन अपने अन्दर मगूहीत होता है, और अन्य कोई पदार्थ उसे कष्ट नहीं देता, यथा न शब्द, न कोई दृश्य, न दुःख, न कोई सुख, और जब उसे शरीर में भी कुछ प्रयोजन नहीं होता, न किसी इन्द्रिय एवं मनोभाव ने ही सम्बन्ध होता है किन्तु जिस समय उसका महत्वाकांक्षा परव्रण की प्राप्ति के प्रति ही लक्षित होती है।" (प्लेटो के 'फीलो' से)।

३. कठ उपनिषद्, २ : १२।

४. आन्तरम् अग्निहोत्रम्, २ : ५।

५. प्रश्न उपनिषद्, ५ : १।

६. छान्दोग्य, ३ : १४, १।

१०. ३ : २, ४, द्यूमन एवं द्यूम स्त पाठ को दूसरे ही अर्थ में लेते हैं।

४. मुण्डक उपनिषद्, २ : २, २।

५. बृहदारण्यक, १ : ५, २३।

६. केन उपनिषद्, ४ : ६।

“बलहीनपुरुष इस आत्मा को नहीं प्राप्त कर सकता, इसी प्रकार आवेश अथवा तप से अथवा लिङ्ग से आत्मा की प्राप्ति नहीं हो सकती।’ असावि ह्य आगे चलकर देखेंगे कि ‘लिङ्ग’ न्यायशास्त्र का एक पारिभाषिक शब्द है जिसका प्रयोग श्रुतता अथवा लक्षण के अर्थों में अनुमान प्रमाण में ‘मध्यपद’ हेतु अथवा साधन के रूप में किया गया है।^१ कतिपय परिच्छेदों में यह भी प्रतिपादन किया गया है कि ज्ञान का अनुभववाणी सिद्धान्त है कि यथाय सत्ता का स्वरूप अनुमान प्रमाण की आगमन विधि द्वारा ग्रहण किया जा सकता है। ‘मिट्टी के एक टुकड़े से मिट्टी से बने सब पदार्थ जान जाते हैं। सोने की एक सिल्ली से सोने से बने सब पदार्थों का ज्ञान हो जाता है।’^२ प्रसन्न आग्रहपूर्वक कहता है कि ज्ञान केवल विषयो एवं विषय के पारस्परिक सम्बन्ध के द्वारा ही सम्भव है।

२२

दाशनिक अप्रतिपक्ष

उपनिषदों दाशनिक अप्रतिपक्ष का मुख्य मुख्य विवाद विषयो का निणय करती है एक सुप्रसिद्ध दाशनिक सवाद की पद्धतियों का भी स्पष्टरूप से निर्देश करती है। हमने देख लिया कि उपनिषदों में अनायास सिद्धांतों के संकेतों के अतिरिक्त विगुह दाशनिक आदेशवाद (वेदांत कल्पनावेद अथवा मायावाद) के तत्त्व पाए जाते हैं जो सत्ता की सापेक्ष सत्ता पर बल देते हैं एवं आत्मा के एकत्व और पूणता पर और उसके साथ साथ एक नतिक व धार्मिक जीवन पर भी बल देते हैं। यद्यपि उपनिषदों में जो समन्वय प्रशिक्षित किया गया है—जिसके साथ आत्मचेतना के एकत्व का मौलिक विचार भी जुड़ा हुआ है और यही तत्त्व सब वस्तुओं को एक लड़ी में बांधता है—वह उपनिषदों के विचार को शक्तिमान बनाता है किन्तु उपनिषदों के विचार की निबलता इस विषय में है कि उक्त समन्वय की सिद्धि स्पष्ट तर्क द्वारा न की जाकर केवल अतद्विद्वत् द्वारा की गई है। यह उन विभिन्न घटकों में परस्पर समन्वय के लिए कोई तात्त्विक समाधान उपस्थित नहीं करता यद्यपि सारे यथाय दशन के वेद्रीय भाव पर उपनिषदों के विचार का मुदक अधिकार है।

वदिकधर्म के विश्वासों के उपर उपनिषदों के विचारकों ने विनाश ध्यान दिया। यद्यपि उपनिषदों ने उक्त विश्वासों की आलोचना करने में किसी प्रकार का सकोच नहीं किया तो भी भूतकाल की उस विरासत ने कही नहीं बाधा अवश्य दी। उपनिषदों ने भविष्य की प्रगति के लिए योद्धा किन्तु साथ साथ प्राचीनता का महत्त्व का प्रति भी अद्भुत भक्त रहने का प्रयत्न किया। परिणाम से प्राप्त होता है कि महाकाय निष्पक्ष ही उन लिये कठिनतर सिद्ध हुआ। उपनिषदों का धर्म ने जहां एक ओर विगुह एवं धार्मिक सिद्धांत का प्रचार किया, जिसमें पूजा की विही विशेष विधियों का विधान नहीं था और इसी लिए न ही किसी पुरोहितागही शासन का प्र न उठता था या था भी उठने उक्त विधियां के प्रति सहिष्णुता दिखाई प्रत्युत वह सक्त हैं कि उन्हें धर्मीय भी कर लिया। नाना

१ निग—गुहला (कई)। देखें आदोष्य भी ६, ८, ४।

२ आन्दोष्य उपनिषद्, ६, १, ४-६।

प्रकार के कर्म, जो ऋषियों ने मन्त्रों में दृढ़ निकाले, यथाच हैं और त्रेतायुग में उनका अधिकतर व्यवहार होता था; उन्हें नदी नदि-छा से प्रेरित होकर करो। कर्मफल की प्राप्ति का यही साधन है।” वैदिक देवताओं का मूर्त्य के श्रन्दर अपना रवान था। कोई भी व्यक्ति जनता को उन देवताओं के परित्याग के लिए नहीं कहता था जिनकी पूजा करने की वह श्रम्यस्त थी। प्रतिभासम्पन्न समाधान, सुभाव एवं प्रतीकवाद पुराने मिथ्या-विश्वासों की नये आदर्शवाद के साथ सगति लगाकर धारणा करने में महायक सिद्ध हुए। यद्यपि उस समय की माग थी कि धार्मिक आदर्श के प्रति शक्ति प्रदर्शित की जाए, तो भी उपनिषदों में पर्याप्त मात्रा में अवसरवादिता पाई जाती है। उन्होंने आन्दोलन के रूप में बाह्य प्रमाणों एवं अत्यधिक हठिवाद के बन्धनों से मनुष्यों को मुक्ति दिलाने से कार्य प्रारम्भ किया किन्तु पुरानी श्रुतियों को ही मजबूत करने में समाप्ति की। जीवन के नये प्रकार से मूल्यांकन की स्थापना के स्थान में उन्होंने परम्परागत विधियों का ही प्रचार किया। धार्मिक लोकतन्त्र का प्रचार उनकी स्थापना से बहुत भिन्न वस्तु है। उपनिषदों ने उच्चकोटि के ईश्वरज्ञान को पूर्वपुरुषों के विद्यानां के साथ मिलाने के लिए बहुत प्रयत्न प्रयत्न किया। किन्तु नये धार्मिक आदर्श और भूतकाल की मिथ्या कल्पनाओं के मध्य में कोई जीवित विकल्प भी हो सकता है इसे समय ने अनुभव नहीं किया। उपनिषदों के उच्चकोटि के आदर्शवाद ने कभी जनसाधारण में प्रचलित आन्दोलन का रूप धारण नहीं किया। समाज के ऊपर इनका पूर्णरूप से प्रभाव कभी नहीं रहा। यज्ञपरक धर्म का अब भी बोलवाला था, उपनिषदों ने उसे प्रतिष्ठा प्राप्त करा दी। पुराने विश्वास को एक प्रकार से एक नये क्षेत्र से नवीन शक्ति के साथ प्रेरणा मिल गई। यदि उपनिषदों का आदर्शवाद जनसाधारण में प्रवेश पा सकता तो जाति का चरित्र विलकुल ही नये ढाँचे में ढल जाता और सामाजिक सस्थाओं में निरन्ध्र ही नई जागृति आ जाती। किन्तु इसमें से कुछ भी नहीं हुआ। मिथ्या विश्वासों से भरपूर निम्नश्रेणी का धर्म ही जनसाधारण में फैला रहा। पौरोहित्य सशक्त हो गया। धार्मिक सस्थाओं की अनुदारता या कट्टरपन एवं जनता के प्रति घृणा भी साथ-साथ वर्तमान रही, यद्यपि पूर्ण जीवन के कतिपय उपासकों ने भी उच्चतम भाव को अवश्य अपना लिया। यह धार्मिक विरोधों एवं अव्यवस्था का युग था। उपनिषदों की शिक्षाएँ अत्यन्त लचकीली बन गईं। उन्होंने अपने श्रन्दर विमुक्त आदर्शवाद से लेकर असम्भूत मूर्तिपूजा तक के परस्पर नितान्त विरोधी सिद्धान्तों को भी चिपकाए रखा। परिणाम यह हुआ कि उच्चकोटि के धर्म को निम्न श्रेणी के धर्म ने एकदम ढक दिया।

हर स्थान पर हमें परस्पर-विरोधी कल्पनाएं मिलती थी। धर्म के क्षेत्र में एक और वैदिक बहुदेववाद था तो दूसरी ओर उपनिषदों के एकेश्वरवाद और आध्यात्मिक जीवन से मिश्रित यज्ञों का क्रियाकलाप भी विद्यमान था। सामाजिक क्षेत्र में जन्मपरक जातिभेद था, जिसकी कठोरता को विश्वव्यापकता के उदारभाव ने कम कर दिया था। परलोक-विज्ञान के क्षेत्र में पुनर्जन्म का विचार था, जिसके साथ नरक के विचार भी सम्मिलित थे।

किन्तु मृत्यु को अनन्तवने देवा रक्षा था और ब्राह्मणधर्म की व्यवस्था अपनी समस्त परस्पर विरोधी कल्पनाओं के साथ उपनिषदों के पश्चात् एवं बौद्धमत से पूर्व के समय में चरम सीमा तक पहुँच गई। यह काल एक प्रकार की धार्मिक गुच्छता का काल था जबकि सत्य कठोर रूप धारण करके परम्परा में परिणत हो गया और नतिकता भी दैनिक कार्यक्रम में परिणत हो गई। जीवन कमकाण्ड एवं क्रियाकलाप की परिपाटी मात्र बन गया। मनुष्य का मन विज्ञान व्यवस्थाओं एवं कृत्यों के पालनरूपी लोहचक्र के आदर ही भूमन लगा। समस्त वातावरण में क्रियाकलापों से दम घुट रहा था। बिना कुछ मात्र उपचारण किए या उपचार किए मनुष्य विस्तर से उठकर प्रातः का कोई कृत्य यथा मुह धोना हस्त्राम्भ करना एवं आंतरांग करना आदि भी नहीं कर सकता था। यह एक ऐसा युग था जिसमें एक क्षत्र एवं उजाड़ सम्प्रदाय छोटे छोटे एवं निम्न विस्था विस्थाओं से पूरा भर चुका था। एक भीरु एवं हृदयहीन जीवन पद्धति—जिसे एक गुच्छ और कट्टरतापूर्ण धर्म का समर्थन भी प्राप्त था और जो आडम्बर एवं अनिष्टात्मक में भरपूर थी—विचारणीय छोड़े-से यकिनों को थोड़ा समय तक एवं जनसाधारण का धार्मिक समय तक संशोधन दे सकी। अब विवेचन का युग आरम्भ हुआ जबकि उपनिषदों के विरोध की विप्लवमय रूप देने के लिए क्रमबद्ध रूप में प्रयत्न आरम्भ हुए। उपनिषदों के एकेश्वरवाद एवं बौद्ध धर्मकेन्द्रवाद का असंगत गठबंधन उपनिषदों का धार्मिक जीवन एवं वेदों का धर्मपरक दैनिक जीवन उपनिषदों का शोध और समार और बहिर्गत रूप व स्वयं उपनिषदों की विवेकव्यापकता और प्रवर्तित जनपरक जान पान एवं और अधिक साथ साथ नही चल सकते थे। समय की सबसे बड़ी मांग थी कि पुनः सपटन होना चाहिए। समय प्रतीक्षा कर रहा था कि एक गम्भीरतर और व्यापक धर्म का प्रचार साधारण जनसमाज में होना ही चाहिए। इससे पूर्व कि यथायथ समर्थ हो सके अवसरों की—जो द्विधर्म रूप में परस्पर जुड़े हुए थे—उस संयुक्त रूप से दिन भिन्न करना अत्यन्त आवश्यक था जिसमें वे धर्मों के रूप में परस्पर विरोधी होने पर भी एक दूसरे के निकट ला लिए गए थे। बौद्ध धर्मियों एवं चार्वाकियों प्रथम भौतिकवाधियों ने प्रवर्तित धर्म की द्विधर्म व्यवस्था की ओर निर्देश किया। इनमें से प्रथम ने ने अथवा बौद्ध एवं धर्मियों ने एक पुनर्गठन का प्रयत्न किया और धार्मिक की नतिक भावों के जार बन गया। किन्तु उनमें से प्रथम क्रान्तिकारी आधार पर धार्मिक थे। जब उन्होंने उपनिषदप्रतिपादन नतिक विवेकव्यापकता के सिद्धान्त का प्रचार किया तो उन्होंने कल्पना की कि उन्होंने ब्राह्मणधर्म की जात-जात तक धर्म परक क्रियाकलाप तथा प्रवर्तित धर्म की सामाजिकता को समाप्त कर दिया है। नववर्द्ध गीता एवं धर्माधीन उपनिषदों ने भूतमान में मिलकर तब बौद्ध धर्म की अधिक अनुगार नाव के साथ समाविष्ट किया। यह हो सकता है कि उपनिषदों के परास्तान में जो धर्म प्रवर्तित था उनके विरोध में नितान्त और अनुगार प्रयत्न देना के भिन्न भिन्न भागों में किए गए बौद्धमत एवं जनमत ने पूर्व की गीता में एवं प्रगल्भगाना ने पश्चिम गीता में जो प्राचीन धर्म धर्म का गन्त प्रचार किया। अब हम बौद्धिक हलचल विरोध एवं पुनर्गठन के गीता रूप की ओर चलते हैं।

उद्धृत ग्रन्थ

मैक्समूलर 'द उपनिषद्स', (सैक्रेट बुक्स आफ द ईस्ट,
सर्ज १ और १५) ।

ट्यूसन . 'द फिलासफी आफ द उपनिषद्स' ।

गफ 'द फिलासफी आफ द उपनिषद्स' ।

वरुआ : 'प्री-बुद्धिस्टिक इण्डियन फिलासफी' ।

महादेव शास्त्री 'द तैत्तिरीय उपनिषद्' ।

रानाडे 'द सांस्कालोजी आफ द उपनिषद्स' (इण्डियन
फिलासफिकल रिव्यू), १९१८-१९१९ ।

ह्यूम 'द अरटान प्रिंसिपल उपनिषद्स' ।

द्वितीय भाग
महाकाव्य काल

पांचवां अध्याय

भौतिकवाद

महाकाव्य काल—इस काल के प्रचलित विचार—

भौतिकवाद—भौतिक सिद्धान्त—सामान्य समीक्षा ।

१

महाकाव्य काल

यद्यपि दोनों महाकाव्यों अर्थात् रामायण एवं महाभारत में वर्णित घटनाएँ अधिकतर उस वैदिककाल की हैं जबकि प्राचीन आर्य बड़ी सख्या में गंगा की उपत्यका में आकर बसे थे—कुछ लोग दिल्ली के आसपास, पांचाल लोग कन्नोज के समीप, कौशल लोग अवध के समीप, और काशी लोग बनारस में—किन्तु ऐसी कोई साक्षी हमें उपलब्ध नहीं है जो यह सिद्ध कर सके कि इन महाकाव्यों की रचना ईसा से पूर्व की छठी शताब्दी से पूर्व हुई हो। स्वयं वेदमंत्रों के भी क्रमबद्ध अवस्था में आने का काल वही है जिस समय आर्य लोग गंगा की उपत्यका में फैल रहे थे। सम्भवतः यही समय था जबकि महाकाव्य महाभारत में वर्णित कौरवों एवं पांडवों के बीच महासंग्राम हुआ। भारतीय परम्परा और महाभारत के अन्तर्गत साक्ष्य के आधार पर वेदों के संग्राहक महर्षि व्यास भी उक्त काल में वर्तमान थे। रामायण में उन युद्धों का वर्णन है जो आर्य लोगों एवं यहाँ के मूल-निवासियों के मध्य हुए जिन्होंने आर्यसंस्कृति को अपना लिया। महाभारत उस समय का ग्रन्थ है जबकि वैदिक ऋचाएँ अपनी मौलिक शक्ति व अर्थ को खो चुकी थी और कर्म-काण्डप्रधान धर्म सर्वसाधारण को अधिक आकृष्ट करता था और जन्मपरक जाति को प्रधानता दी जाने लगी थी। इसलिए हम महाकाव्यों की रचना का समय ईसा से पूर्व छठी शताब्दी के लगभग कही रख सकते हैं। यद्यपि उनके अन्दर अवस्थाओं के अनुसार ईसा के २०० वर्ष पश्चात् तक परिवर्तन होते रहे और उस समय ये महाकाव्य अपने अंतिम अर्थात् वर्तमान रूप में आ गए।

ऐसे अनेकों सकेत हैं जिनके आधार पर यह सिद्ध हो सकता है कि यह युग बौद्धिक रुचि के प्रति प्रवलरूप से जागरूक था जिसमें प्रचुर मात्रा में दार्शनिक स्फूर्ति और अन्यान्य क्षेत्रों में विकास उपलब्ध होते हैं। उस युग की नैतिक प्रेरणा का जिसमें

अनेक प्रकार की स्तूति मिली थी ठीक ठीक वणन करना कठिन है। उस समय की जनता धार्मिक एवं आधिभौतिक समस्याओं के साथ संघर्ष करती हुई पाई जाती है। यह एक युग था जो अश्रुत अनियमितताओं एवं पारस्परिक विरोधों से भरपूर था। बौद्धिक विकास के प्रति उत्साह एवं नतिक गम्भीरता के साथ साथ दूसरे पक्ष में आत्म-समय का अभाव एवं वासना के नियंत्रण का अभाव भी पाया जाता है। यह चार्वाक एवं बौद्धों का युग था। तत्र मात्र एवं विज्ञान, सगुणवाद (स्यावाद) एवं अंधविश्वास, स्वप्न-जीवन एवं तपस्या (आत्ममयम) साथ साथ एवं दूसरे से मिले जुले पाए जाते हैं। जबकि जीवन की वगवान गतिमा अथवा प्रभुत्व अमाती हा तो यह स्वाभाविक ही है कि जिनने ही अथवा उदात्त कर्तव्यों की अचीनता स्वीकार कर लें। इस संघर्ष होने हुए भी विचारों की जटिलता एवं स्वाभाविक प्रवृत्तियों ने परस्पर मिलकर जीवन को "पापक बगाने में सहायता की। स्वतंत्र विचार पर बन देने के कारण बौद्धिक हल चलने परम्परागत प्राचीन शास्त्रों के प्रामाण्य रूपी बंधन को गिराकर सत्य की खोज में उन्नति होने का मार्ग खोला। शास्त्र की प्रामाणिकता में सन्देह प्रकट करना अब भयावह न रह गया।

अन्य दिशा का स्थान अब समीक्षा एवं सत्यापन और धार्मिक विश्वासों का स्थान दार्शनिकता लेने लगे। जीवन की अदभुत अनिश्चितता एवं सहिष्णुता सत्कार को पर्याप्त सिद्ध करने के लिए किए गए परस्पर विरोधी प्रयत्न मनमाने पाए और मता की भटका देनेवाली अवस्था एवं विचार की समाप्ति जिनका निमाण दुःख में अस्त एवं भय से अस्त क्रिमी भी लगे तथा अपरीक्षित मार्ग को प्राप्त करके प्रसन्न हो जाने वाली मनुष्य जाति ने किया तथा अविश्वास की मरुभूमि अथवा मौन और उद्यम के मध्य में कलाति व उदासीनता—इन सबके कारण महाकायकाल भारतीय विचारधारा का एक महत्वपूर्ण काल है। अस्वस्थमनस्कता एवं अकिञ्चिन्ता तथा स्नायु दोषस्य से पीड़ित व्यक्ति सत्कार में सबत्र अपने इस रोग की विविधता या तो विभ्रम और गति से प्राप्त करते हैं अथवा कला गान और सन्चार द्वारा उनसे परित्राण और निर्वाण खोजते हैं या फिर नशा करके अवतावस्था वकन य एवं उ माद द्वारा उसकी गति का उपाय करते हैं। इस प्रकार अज्ञानशास्त्र सम्बन्धी परीक्षणों के इस युग में अनेक नई नई पद्धतियाँ सामने लाई गईं। एक मठ विषय की प्रतिद्वन्द्विता में दूसरा मठ बाया गया एक आदेश की प्रतिद्वन्द्विता में दूसरा आदेश आमन आया। विचारधारा के स्वभावों में केवल अनेक एक ही विचार के प्रभाव से नही अभिनु अनेक विचारों की सगठित गति के द्वारा परिवर्तन किया गया। अथर्वेद के अदर स्वतंत्र कल्पना के अर्थ और सगुणवाद के संकट पहने से उपस्थित थे। पूजा का बाह्य स्वरूप के प्रति अत्यधिक भक्ति होने पर भी आराधन न या तक में दार्शनिक विवाद के लिए एक निश्चय आकाशा हम मिलती है। जब मनुष्यों की तक सम्बन्धी उत्कट जिज्ञासा को यों ही दबा देने के लिए प्रयत्न किए जाते हैं तो मनुष्य का मन उसके प्रति विद्रोह करता है और एवं अवश्यम्भावी प्रतिक्रिया हमारे

सामने आती है, जिसके परिणामस्वरूप सब प्रकार के औपचारिक प्रामाण्य के प्रति अधीरता एवं भावुक जीवन का उद्रेक, जिसे कर्मकाण्ड-सम्बन्धी धर्म ने दीर्घकाल तक दबाकर रखा था, उमड़ पड़ते हैं। उपनिषदों ने जिज्ञासा के भाव को विकसित किया, भले ही वे पुराने वैदिक मत का कितना भी दम भरती रही हो। जब एक बार हम विचार को अपना अधिकार प्रकट करने का अवसर दे देंगे, तो फिर हम उसे मर्यादाओं के अन्दर नियन्त्रित करके नहीं रख सकते। जिज्ञासा की नई विधियों का प्रचलन करके एवं मस्तिष्क को एक नई विधि से नये ढाँचे में ढालकर उपनिषदों के विचारों को ने अन्य सबसे कहीं अधिक उस युग की विचारधारा को प्रेरणा प्रदान की। अपने दार्शनिक वादविवादों के द्वारा उपनिषदों ने एक परिवर्तन का उद्घाटन किया जिसका पूरा-पूरा तात्पर्य एवं प्रयाण की दिशा स्वयं उनपर भी प्रकट नहीं थी। यह विशेष ध्यान देने योग्य विषय है कि जहाँ उपनिषदों की विचारधारा ने गंगा के प्रदेश के पश्चिमी भाग में विकास पाया, वहाँ पूर्व के भाग ने उसे प्राप्त तो किया अवश्य, किन्तु उसे इतना अधिक अपने जीवन में ढाला नहीं। पश्चिम की कल्पनाओं को पूर्व-भाग ने बिना सशय प्रकट किए अथवा बिना पूर्णरूप से उसपर विवाद उठाए अंगीकार नहीं किया।

राजनैतिक सकटकालों ने भी मनुष्यों के मन को अस्थिर कर दिया। छोटी-छोटी रियासतों में, जो उस काल में बन रही थी, छोटी-छोटी बातों पर अनबन चलती थी। विदेशी आक्रमणकारियों ने देश की शान्ति को भग कर रखा था। उस युग के अधःपतन, राजाओं की कामवासना और जनसाधारण की अर्थलोलुपता की बड़ी-बड़ी शिकायतें सुनी जाती थी। एक बौद्धसूत्र (सूत्र) कहता है, “मैं इस ससार में धनवानों को देखता हूँ। उन वस्तुओं में से जिनका संग्रह उन्होंने अपनी मूर्खतावश किया है, वे कुछ भी दूसरों को नहीं देते, वे बड़ी उत्सुकता के साथ धनसंचय करते जाते हैं और अधिकाधिक उसके भोग करने में लिप्त होते जाते हैं। एक राजा भले ही पृथ्वी-भर को क्यों न विजय कर ले और समुद्र-पर्यन्त समस्त भूभाग का भी शासक क्यों न हो जाए, तो भी उसका लालच बढ़ता ही जाता है और वह चाहता है कि समुद्र के उस पार को भी प्राप्त कर ले। राजा एवं अन्यान्य प्रजाजन भी अपनी अतृप्त इच्छाओं को साथ लिए हुए मृत्यु का आस बनते हैं... न तो सगे-सम्बन्धी, न मित्र, न ही अन्यान्य परिचित व्यक्ति मरते हुए मनुष्य को वचा सकते हैं, उत्तराधिकारी लोग उसकी जायदाद को ले लेते हैं किन्तु उसे तो अपने कर्मों का ही पुरस्कार मिलता है, मरनेवाले के साथ उसका सचित्त कोश नहीं जाता, न पत्नियाँ साथ जाती हैं, न बच्चे साथ जाते हैं, न जायदाद और न ही राज्य साथ जाता है।” असफलता के भाव ने, सरकार एवं समाज की असफलता ने, ससार के प्रति निराशा ने, मानवजाति के आत्मसंशय ने मनुष्य को विवश किया कि वह आत्मा एवं मनोभावों को पहचानना सीखे। उधर ऐसे भी व्यक्ति थे जो अपूर्ण एवं क्षणिक जीवन को एकदम भुलाकर पवित्रता का जीवन व्यतीत करने के लिए उद्यत थे और ऐसे एक अत्यन्त दूर अवस्थित स्वप्नजगत् में पहुँचना चाहते थे जो पाप एवं अप्रवृत्तियों से रहित है और भूत, वर्तमान

और भविष्यतः में मदा एकसमान रहता है। लगभग सभी लोग ब्याक्ति विरक्ति एवं निराशा के साथ जीवन से विमुख हो गए थे। परलोक के आकर्षणों के भाग बनमाने के प्रलोभन हार गए थे। योग-मोक्षप्राप्ति के लिए छोटे से छोटे मांस की और लोलुप दृष्टि से ताक रहे थे। सामारिक क्षेत्र में पराजय का अनुभव ही उस युग में लोगों का दबीय प्रेरणा देने लगा था। एक मद्गुणी परमेश्वर का भाव स्वभावतः जगत् के नतिक ग्रासन के साथ-साथ रहता है। जब इस लोक में जीवन के स्वरूप के सम्बन्ध में हो सत्य उत्पन्न होता है तो परमेश्वर की सत्ता में विश्वास भी ढीला पड़ जाता है। जयहरएक व्यक्ति सोचता है कि जीवन दुःखमय है या कम से कम यह कि जीवन एक आनन्दपूर्ण वरदान है। सो पुराने विश्वास को संकर धाम बन सकना आसान नहीं रह जाता। गंगा दिया का विश्वास नए प्रकार एक स्वप्न की भांति ज्वलन भिन हो रहा था। प्रामाणिकता का बचन गिबिल हो गया था और परम्परा के बचन भी उनके साथ ढीले पड़ गए थे। विचारधारा के इस विस्तृत वातावरण में जबकि पुराना विश्वास लुप्त हो रहा था और मनुष्य के स्वातन्त्र्य की घोषणा की जा रही थी, अनेकों आध्यात्मिक मतों एवं निर-यक कल्पनाओं की सृष्टि हुई। एक ऐसी युग में जबकि नतिक दुःखसता का भाव जड़ पड़ रहा था स्वभावतः मनुष्य किसी भी धार्मिक मत का आश्रय लेने के लिए उत्सुक था। उस युग में होने केवल द्वितीयमय ससार के ऊपर आग्रह करते हुए भौतिकवादी मिलते हैं और मिलते हैं अपने बहुमूल्य मनोबानानिक एवं उच्च अर्थों के नीतिशास्त्र सम्बन्धों शिक्षाओं के साथ प्रकट हुए बौद्ध लोग। दूसरी ओर कुछ ऐसे व्यक्ति भी मिलते हैं जो झुके हुए निराश मनुष्य की भांति आश्रयरूप बंदों से ही चिपटे रहे। मुघारवा ने परमात्मा की सम्भाव्य कल्पना में निषेध करते हुए अपना पूरा बल पवित्र जीवन व्यतीत करने एवं उत्तम काम करने पर ही देने का स्वरूप लिया। त्यागिया तपस्विता एवं तीर्थचरों (तरंगी बनानेवालों) ने नये पथों के स्थापक होने का दावा किया। गौतम बुद्ध एवं ब्रह्ममोक्ष महावीर स्वामी सबसे प्रमुख सुधारक थे। बौद्धधर्मा में धर्माध्यक्ष विषयों शिक्षा का भी वर्णन आता है। यथा—संन्यासवादी सज्ज निजने आत्मा के समस्त तान का निराकरण करके केवल शांति की प्राप्ति के प्रति जिनासा तब ही अपने को मर्यादित रखता, अज्ञित के अन्धकार में एक भौतिकवादी था जिसने आन्तरिक तान का स्वयं लक्षण करते हुए प्रतिपादन किया कि मनुष्य केवल चार तत्वा से मिलकर बना है 'तो मृत्यु के साथ ही छिन्न भिन्न हो जाते हैं' उपासनावादी पुराणवादियों ने नतिक विभिन्नताओं का धर्माध्यक्ष ठहराते हुए आत्मा के अकारण एवं आकस्मिक उत्पन्न के मत को धर्माकार किया। भाग्यवादी मुस्करिन् गोमाल ने प्रतिपादन किया कि जीवन अथवा मृत्यु पर मनुष्य का कोई वश नहीं है एवं सब सम्पूर्ण जीवित जीव हैं जो निरन्तर परिवर्तन की प्रक्रिया के अधीन हैं और उसका कारण उनकी अपनी अतर्निहित दारिद्र्य है और यह प्रक्रिया तब तक चलती रहती है जब तक कि वे पूर्णता प्राप्त नहीं कर लेते। और महाबुद्ध कात्यायन ने प्रतिपादन किया कि सत्ता पृथ्वी जल अग्नि वायु देव और आत्मा

१ अत्रेयम् । सन-नक्षत्रम् । दाय निक्षय १ ।

२ अग्नि निक्षय १ देखो सप्तनाम्नी भी ।

इन सब तत्त्वों में अपने-अपने गुणों के कारण भिन्नता है और सुख एवं दुःख परिवर्तन के घटक हैं जिससे व्यक्ति उत्पन्न होते हैं। एव नष्ट होते हैं।^१ गणनातीत ऐसे शिक्षक देश के भिन्न-भिन्न भागों में उत्पन्न हुए जिन्होंने मोक्ष के रहस्य के उद्घाटन करनेवाले सुसमाचार की घोषणा की।

ऐसी अनेक पुनर्निर्माणकारी विचारधाराओं का प्रारम्भ महाकाव्य काल के साथ जोड़ा जा सकता है जिन्होंने आगे चलकर संस्कृति को समृद्ध बनाया। यद्यपि वे इस काल में भी वर्तमान रही किन्तु उन्हें पूरी शक्ति प्राप्त नहीं हुई जब तक कि हम उक्त महाकाव्य काल के अन्त तक नहीं पहुँच गए। जीवन के दैवीय नियमन में रोग और उसका उपचार साथ-साथ ही प्रकट होते हैं, और जहाँ कहीं भी भ्रान्ति की विपाक धाराएँ बहती हैं वहीं पर जीवन के ऐसे वृक्ष उत्पन्न हो जाते हैं जिनके पत्तों से राष्ट्रों के रोगों की चिकित्सा हो जाती है। वैदिक ऋषियों एवं उपनिषदों की शिक्षाएँ सूत्रों में लीकरी सक्षिप्त रूप में एकत्र कर दी गईं। नीरस तार्किक विचारों व उच्चतम भक्तिपरक विचारों का प्रचार प्रारम्भ हुआ जिससे पहले चार्वाक, बौद्ध एवं जैन प्रकट हुए। उसके तुरन्त पश्चात् प्रतिक्रिया के रूप में उपनिषदों के आस्तिक पक्ष पर बल देने के प्रयत्न किए गए। बौद्धमत एवं जैनमत नैतिक पक्ष पर बल देने के कारण मनुष्य की गहनतम धार्मिक भावों एवं मनोभावों को पीछे छोड़ भोजन देने में असमर्थ रहे। जब उपनिषदों के क्षीणकाय श्रमूर्त भावों अथवा वेदों की उज्ज्वल देवमाला द्वारा भी जनसाधारण को सन्तोष प्राप्त न हो सका तो जैनियों एवं बौद्धों के नैतिक सिद्धान्त-सम्बन्धी अस्पष्ट आदर्शवाद सन्तोष दे ही कैसे सकते थे। तब पुनः संगठन का काल आया और एक ऐसे धर्म की उत्पत्ति हुई जो अपेक्षाकृत कम औपचारिक था, कम नीरस था और उपनिषदों के सम्प्रदाय से, उस समय की व्याख्या के अनुसार, अधिक सन्तोषप्रद था। उस धर्म ने जनता के आगे एक जीवित देहवारी ईश्वर को उपस्थित किया, जबकि अब तक एक अनिश्चित, अस्पष्ट एवं नीरस परमेश्वर की भावना उनके सामने थी। भगवद्गीता जिसमें कृष्ण को विष्णु का अवतार करके दर्शाया गया है, उपनिषदों का नित्य ब्रह्म, पञ्चरात्र पद्धति, तथा श्वेताश्वतर एवं अन्यान्य अर्वाचीन उपनिषदों का शैववाद, और बौद्ध-धर्म का महायान सम्प्रदाय, जिसमें बुद्ध का एक नित्य परमेश्वर के स्वरूप में वर्णन किया गया है—ये सब इसी धार्मिक प्रतिक्रिया के रूप हैं। इस युग में कतिपय कल्पनापरायण व्यक्तियों ने दार्शनिक पद्धति पर बल देकर नये प्रकाश को आगे भी बढ़ाया। क्रमवद्ध दर्शन के अक्षुर भी उगते हुए दिखाई देने लगे। सांख्य और योगदर्शन अपने प्राचीन रूप में एवं न्याय और वैशेषिक स्वतन्त्र रूप से विकसित हुए, यद्यपि इन्होंने अपनी जड़ों को सुदृढ़ करने के लिए वेदों की मान्यता की ओर निर्देश किया। दोनों मीमांसाग्रन्थों का उद्भव अधिक प्रत्यक्ष रूप में वैदिक ऋचाओं के भाष्यों के आधार पर हुआ। यह बिलकुल निश्चित है कि उन सब दर्शनपद्धतियों का प्रकाश एवं प्रचार महाकाव्य काल की समाप्ति के लगभग ही हुआ। उस समय के परस्पर-विरोध इन परस्पर-विरोधी

१. तुलना कीजिए, उनके साथ एम्पिरीज्म की दर्शन की, जिसमें चार तरफों ओर परिवर्तन के दो घटकों का वर्णन किया गया है—अर्थान्तरण जो जोड़ता है और द्वेष जो पृथक् करता है।

दगन पद्धतियों में भी प्रकट हुए जिनमें से प्रत्येक न उस युग के भाव के एक विशेष पक्ष का निर्देश किया। इस युग के तीन भिन्न भिन्न विचारों के स्तरों में भेद करना हमारे लिए आवश्यक हो जाना है जोकि कालक्रम से एवं तार्किक दृष्टि से भी एक दूसरे के पर्याप्त वर्तनी हैं (१) विनोदी पद्धतियाँ यथा चावान्मत जनमत और बौद्धमत (५०० ई० पू०) (२) आस्तिकवाद सम्बन्धी पुनर्निर्माण जो भगवद्गीता एवं अर्वाचीन काल की उपनिषद् में पाया जाता है (५०० ई० पू०) और (३) छ दगनशास्त्रों का कल्पनापरक विकास (३०० ई० पू०) जिसमें ईसा के लगभग २०० वर्ष बाद तक एक निश्चित रूप धारण किया।

२

० इस काल के प्रचलित विचार

॥॥॥

इससे पूर्व कि हम सौम्य दार्शनिक पद्धतियों—भगवान् जनमत एवं बौद्धमत—को लें हम सत्य में उन विचारों पर भी दृष्टिपात कर लें जो उस काल में जनमाधारण में पनपे हुए थे। पुनर्जन्म एवं जीवन के दुःखमय होने का विचार जिसके साथ अस्तित्व का भाव भी जुड़ा हुआ था उस समय प्रचलित था। जीवन दुःखमय है और ससार का पता हम प्रलोभनों में फँसाकर केवल दुःख का कारण बनते हैं यह विचार उपनिषद् की दन थी जो दाय के रूप में प्राप्त हुई थी। नचिरेता द्वारा यम से पूछे गए प्रश्नों का और ध्यान दीजिए क्या हम युवतियाँ अर्थात् धन सम्पदा एवं राज्य तक को प्राप्त करके भी बन्तु सुखी हो सकती हैं जब हम तुम्हें (अर्थात् प्रकृत्यम्भावी मनुष्यों) सामने देखते हैं? फिर फिर जन्म मरण का जो चक्र है वह कबल दुःख को बनाता है। बिना कभी अन्त के एक जन्म से दूसरे जन्म और एक जीवन से दूसरे जीवन की यह धारणा एक नीरस कल्पना प्रतीत होने लगी जिसके कारण जीवन ही निरर्थक और आह्वान भूय हो जाता है। यह आत्मा एक ऐसी नियति के अन्तिम निणय के विचार को तो सहन कर सकती है जिसमें यात्रणा का सदा के लिए अन्त हो सके किन्तु एक सत्तार से दूसरे सत्तार एक जन्म से दूसरे जन्म और सत्ता होते रहनेवाले विनाश की भयानक शक्ति के साथ निरन्तर संघर्ष का विचार ऐसा है जोकि वीरस और पुरुष के हृदय को भी इस परिणामरहित और कभी अन्त न होनेवाली सामारिक व्यवस्था को देखकर टण्डा कर दे सकता है।^१ इस युग में उत्पन्न होनेवाले प्रत्येक सम्प्रदाय में अस्तित्व के भाव को धनीकार किया है। इसे भिन्न भिन्न नामों से पुकारा गया है जैसे जगदध्यापार सत्तार व्यवहार प्रपञ्च आदि। कम का सिद्धान्त इसका आवश्यक एवं सहज परिणाम है। यह प्रश्न भी अनिवार्य है कि क्या इस चक्र में उन्मुख होने का कोई मार्ग है तथा क्या मृत्यु से छुटकारा पाने का भी कोई साधन है। मृत्तिया के आश्रमा में अथर्ववेद में वर्णित बटोर समस्याएँ की जाती थी जिससे कि अलोकिव शक्ति प्राप्त की जा सके। सत्यता में

१ कठ उपनिषद्।

२ भोन्नर्वा सुद्ध, पृष्ठ ४५।

जीवन को पवित्र करने की शक्ति विद्यमान है, इस बात में विश्वास दृढ़ था। कठोर तपस्या ने उपनिषदों में वर्णित ध्यान एवं चिन्तन की प्रणाली का स्थान ग्रहण कर लिया। परमेश्वर का अलौकिक ज्ञान प्राप्त करने के लिए आत्मा को मोन-धारण का व्रत लेना आवश्यक है। तपस्वियों के समुदाय देश-भर में विखरे हुए थे जो अपने-आप कष्ट सहन करने का अभ्यास करते थे। जन्मगत जाति को अविकाधिक मान्यता दी जा रही थी।

३

भौतिकवाद

भौतिकवाद उतना ही पुराना है जितना कि दर्शनशास्त्र, और बुद्ध के पूर्व भी इस मत का पता मिलता है। ऋग्वेद की ऋचाओं में भी इसके अंकुर पाए जाते हैं। “अनेक प्रमाण यह दर्शाते हैं कि बौद्धमत से पूर्व के भारत में भी विशुद्ध भौतिकवाद की घोषणा करने-वाले लोग प्रकट हुए थे। और इसमें सन्देह नहीं कि उन सिद्धान्तों के अनुयायी गुप्तरूप में, जैसे आज भी हैं, बराबर रहे हैं।”^१ बौद्धधर्म के प्राचीन ग्रन्थों में इस सिद्धान्त के उद्धरण मिलते हैं। “मनुष्य चार तत्त्वों से मिलकर बना है। जब मनुष्य मरता है तो पार्थिव तत्त्व लौटकर पृथ्वी के अन्दर फिर से आ मिलता है। जलीय तत्त्व जल में वापस मिल जाता है, अग्नि तत्त्व वापस आकर अग्नि में मिल जाता है और वायवीय तत्त्व फिर वायु में मिल जाता है। इन्द्रिया देश के अन्दर समा जाती है। बुद्धिमान और मूर्ख एक-समान, जब शरीर छिन्न-भिन्न होता है, नष्ट हो जाते हैं और आगे के लिए उनकी सत्ता नहीं रहती।”^२ भौतिकवादी बौद्धमत के आविर्भाव से पहले अवश्य रहे होंगे, क्योंकि प्राचीनतम बौद्धग्रन्थों में उनका वर्णन है।^३ महाकाव्यों में भी भौतिकवाद के उल्लेख हैं।^४ मनु ने नास्तिकों (जो परमात्मा के अस्तित्व का खण्डन करे) का उल्लेख किया है और पाण्डित्यों (विधर्मियों) का भी।^५ भौतिकवादियों के सिद्धान्त के विषय में शास्त्रीय प्रमाण बृहस्पति के सूत्र कहे जाते हैं, जो विलुप्त हो गए हैं। हमारे मुख्य आधार ग्रन्थान्य सम्प्रदायों के विवादात्मक ग्रन्थ हैं। ‘सर्वदर्शनसंग्रह’ के पहले अध्याय में उक्त सम्प्रदाय की शिक्षा का संक्षिप्त सार दिया गया है।

१. गार्व - ‘द फिलासफी आफ ऐन्शियेण्ट इण्डिया’, पृष्ठ २५।

२. रोज डेविड्स ‘टायलॉग्स आफ बुद्ध’, २, पृष्ठ ४६।

३. रोज डेविड्स ‘अमेरिकन लेक्चर्स’, पृष्ठ २४।

४. देखें, शान्तिपर्व, श्लोक १४१४ और १४३०-१४४२, और शाल्यपर्व, ३६१६, और विष्णु-पुराण भी देखें, ३ : १८, १४-२६।

५. ‘इस्टियूट्स आफ मनु’, २ : ११, ३ : १५०, १६१, ४ : ३०, ६१, १६३, ५ : ८६, ८ : २२, ३०६, ६ : ६५, ६६; १० : ३३, ६५, ६६।

भी विनष्ट हो जाती है। “वह बुद्धि जो अचेतन अवयवों की परिवर्तित आकृतियों के अन्दर निहित पाई जाती है, ठीक उसी प्रकार से उत्पन्न होती है जिस प्रकार पान की पत्ती, मुपारी, कढ़ा और चूना के परस्पर सम्मिश्रण से लाल रंग पैदा होता है।”^१ जिस प्रकार कुछ उपकरणों के परस्पर सम्मिश्रण से उनके अन्दर नशा उत्पन्न कर देनेवाली शक्ति उत्पन्न हो जाती है, उसी प्रकार से चार तत्त्वों के परम्पर सयोग से चेतना उत्पन्न हो जाती है। चार तत्त्वों के उपस्थित रहने पर चेतन जीवन स्वतः उनके अन्दर से प्रकट हो जाता है, ठीक जैसेकि अलादीन के चिराग को रगड़ने से राक्षस प्रकट हो जाता था। विचार प्रकृति की ही एक प्रक्रिया है। कैंबेजीज के प्रसिद्ध कथन के शब्दों का यदि हम प्रयोग करें तो कहेंगे कि मस्तिष्क क्षरणक्रिया द्वारा विचार को उसी प्रकार से उत्पन्न करता है जिम प्रकार जिगर से पित्त क्षरित होता है। शरीर से भिन्न किसी पृथक् आत्मा के अस्तित्व को मानने की आवश्यकता नहीं है। शरीर का बुद्धिगुण से युक्त होना ही पर्याप्त है। “आत्मा ही स्वयं शरीर है जोकि ऐसे गुणों से पहचाना जा सकता है जिनका मकेत डम प्रकार के कथनों में रहता है, जैसे ‘मैं बलवान हूँ’, ‘मैं युवा हूँ’, ‘मैं वृद्ध हूँ’, ‘मैं एक अंधेड़ हूँ’, आदि-आदि।”^२ आत्मा एवं शरीर के पृथक्-पृथक् अस्तित्व की कोई साक्षी हमें उपलब्ध नहीं है, क्योंकि शरीर से भिन्न आत्मा हमें दिखाई नहीं देती। “शरीर से पृथक् अवस्था में विद्यमान आत्मा को किसने देखा है? क्या जीवन प्रकृति की परम सापेक्षिक व्यवस्था का परिणाम नहीं है?”^३ चेतना अनिवार्यरूप से शरीर के सम्पर्क से ही पाई जाती है। इसलिए यह शरीर ही सब कुछ है। मनुष्य वह है जो कुछ वह भोजन करता है। सदानन्द ने भौतिकवादियों के चार भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों का वर्णन किया है। विवाद का मुख्य विषय जीवात्मा-सम्बन्धी विचार है। एक सम्प्रदाय के अनुसार, जीवात्मा एवं मूर्त शरीर में तादात्म्य है। दूसरा सम्प्रदाय इन्द्रियों को ही आत्मा मानता है और तीसरा प्राण के साथ उसके तादात्म्य का वर्णन करता है और चौथा विचार के इन्द्रिय अर्थात् मस्तिष्क के साथ के तादात्म्य को बताता है।^४ किसी भी मत से क्यों न हो, जीवात्मा एक प्राकृतिक व्यापार है। अपनी इस स्थिति के समर्थन में भौतिकवादी धर्मग्रन्थ का प्रमाण देते हैं और हमें उपनिषद् की ओर निर्देश करते हैं, जो कहती है, “इन तत्त्वों से प्रादुर्भूत होने के कारण यह नष्ट हो जाती है। मृत्यु के बाद जब ये तत्त्व नष्ट हो जाते हैं, बुद्धि भी नहीं रहती।”^५ इससे यह परिणाम निकलता है कि यह सोचना मूर्खता है कि भविष्यजन्म में जीवात्मा अपने कर्मों का पुरस्कार पानेवाली है। यह एक भ्रान्तिपूर्ण निर्णय है, जिससे कि अन्य लोक की कल्पना की भी धारणा बनानी होती है। इस लोक के अतिरिक्त और कोई लोक नहीं—न स्वर्ग है और न नरक ही। ये सब पाखण्डियों के मस्तिष्क की उपज हैं। धर्म एक मूर्खतापूर्ण मतिभ्रम एवं एक प्रकार का मानसिक रोग है। समार की व्याख्या के लिए ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं। धार्मिक अन्धविश्वासों एवं पक्षपातों के कारण मनुष्यों को दूसरे लोक एवं ईश्वर की

१ सर्वसिद्धान्तसारमण्ड, २ ७।

२. वही, २ ६।

३ प्रबोधचन्द्रोदय, २।

४ वेदान्तसार।

५ बृहदारण्यक उपनिषद्, २ ४, १२।

[illegible]

इस क्षणता में आपात पर मुग़ धीरे-धीरे जीवन के मुख्य भाग है। उपाधिपतिन
स्वच्छता आनन्द प्रमाणों की भोजनस्थिति का अतिरिक्त भाग है। सामान्य तौर पर
मौल उद्देश्य को ही जीवन का मुख्य भाग है जो हमारे जीवन को निर्देश कर देता है।
जब तक जीवन सुखाने वाला है मुग़धुक्क जिन्हा मुग़धुक्क ही जीवन का ही भाग नहीं
सबता जब एक बार हमारे इस धीरे-धीरे जीवन का भाग बनता है तो फिर यह ही
भाग्य भाग्य।

१ सुविनिष्काम्यरः ५८ २ ५।

७ श्री बनसी का निराह है कि 'यस्य और वैश्विक प्रारम्भ में नस्लियही में यद्यपि उनके आधुनिक अनुसन्धि ने उन्हें अतिरिक्त सम्पत्ति का प्राप्ति किया है। कुत्तिय के अनुसार पूर्व श्रीमन्मन्त्रालय के अनुसन्धि में नस्लिक वृत्ति के साथ सम्पत्ति के रूप में पण अनेक थे।

३ सप्तशतिकादयः, पृष्ठ २ ।

सुकृत कर्म प्रपञ्च अथवा आति मात्र है और मुखभोग ही यथार्थ सत् है। यह जीवन इसी जीवन के साथ समाप्त हो जाता है। उत्तम अथवा शुभ चरित्र, उत्कृष्ट, पवित्र एवं दयालु प्रत्येक पदार्थ के प्रति अश्रद्धा थी। उक्त भौतिकवाद का आशय केवल इन्द्रिय-भोग एवं स्वार्थपरायणता, किंवा उत्कट इच्छा की पूर्ति करना मात्र है। विषय-वासना एवं नैसर्गिक प्रवृत्ति को बश में करने की कोई आवश्यकता नहीं, क्योंकि उन सबको प्रकृति ने मनुष्य को दायभाग के रूप में दिया है। जहाँ एक ओर उपनिषदों ने मनुष्य-जाति के लिए निवृत्ति-मार्ग एवं कठोर जीवन वित्ताने का विधान किया और इसके अतिरिक्त विश्व के प्रति परोपकार और प्रेम के भाव का विकास करने का आदेश दिया, वहाँ भौतिकवादी उद्दाम शक्ति, अहम्मन्यता एवं सब प्रकार के प्रामाण्य के प्रति घोर अश्रद्धा का प्रचार करते हैं। यह उचित नहीं है कि एक व्यक्ति शासन करे और बाकी सब उसकी आज्ञा का पालन करें क्योंकि सब मनुष्य एक ही प्रकार की सामग्री से बने हैं। नैतिक नियम सब मनुष्यों की अपनी स्वीकृत परम्पराएँ हैं। जब हम उपवास एवं तपस्या की निषेधात्मक पद्धतियों का अनुसरण करते हैं उस समय जीवन के अनिवार्य लक्ष्य को भूल जाते हैं, जो केवल मुखोपभोग है। "ऐसे व्यक्ति जो जिज्ञासा प्रकट करते हैं कि पशुओं की हत्या करना, इन्द्रियों के भोग में लिप्त रहना, और दूसरे की वस्तु को हरना न्यायसंगत है अथवा नहीं, उनका यह कार्य जीवन के मुख्य उद्देश्य के अनुकूल नहीं है।" वीरों के इस मत के विषय में कि प्रत्येक सुख के साथ दुःख लगा हुआ है, भौतिकवादी उत्तर देता है, "वे यह कल्पना कर लेते हैं कि चूँकि प्रत्येक सुख के साथ दुःख लगा हुआ है, इसलिए तुम्हें सुखों का भी त्याग कर देना चाहिए, किन्तु ऐसा कौन बुद्धिमान मनुष्य है जो झिलके के सहित धान को इस बात का विचार किए बिना कि इसके अन्दर कितना बढ़िया अन्न का कण निहित है, केवल उसकी भूखी के कारण उसे फेंक देगा।" "और न तुम यही कह सकते हो कि इन्द्रियसुख मनुष्य-जीवन का ध्येय नहीं है, केवल इसलिए कि उसके साथ कुछ न कुछ दुःख मिला रहता है। बुद्धिमत्ता का कार्य यही है कि जहाँ तक ही मकें, हम सुख का उसके शुद्धरूप में उपभोग कर लें और उस दुःख को जो सदा उसके साथ जुड़ा रहता है, एक ओर हटा दें। इसलिए हमारा काम यह नहीं है कि दुःख के डर से हम उन सुखों से भी मुख मोड़ लें जिन्हें हमारा स्वभाव सहज प्रवृत्ति के कारण उपादेय मानता है।"

वेदों के प्रामाण्य का निषेध बड़े कटु शब्दों में किया गया था। वैदिक मन्त्र तीन दोषों अर्थात् असत्य, असंगति और पुनरुक्ति के दोषों से भरे पड़े हैं।

"स्वर्ग कहीं नहीं है, अन्तिम मोक्ष भी नहीं है और न ही अन्य लोक में कोई आत्मा है, और न ही चारों वर्णों के एवं आश्रमों आदि के कर्म कोई यथार्थ प्रभाव उत्पन्न करते हैं।

अग्निहोत्र, तीनों वेद, तपस्वी के त्रिदण्ड, और दिह में भस्म रमा लेना इन सबको प्रकृति ने उन व्यक्तियों की आजीविका का साधनरूप बनाया है, जो ज्ञान से शून्य हैं और पृथ्वी से भी विहीन हैं।

उन्नत करने के लिए किए गए कितने भी उदार प्रयत्न सर्वथा निष्प्रभाव सिद्ध होते, यदि शताब्दियों की उदासीनता एवं अन्धविश्वास को चार्वाक-सम्प्रदाय सरीरे एक विस्फोटक बल के द्वारा एकसाथ न हिला दिया गया होता। भौतिकवाद ने प्रामाणिकता के सिद्धान्त का निराकरण करके व्यक्ति की धार्मिक स्वतन्त्रता के महत्त्व की घोषणा की। व्यक्ति के लिए ऐसे क्रिमी भी विषय की स्वीकार करना आवश्यक नहीं जिसका नमर्थन तर्क की क्रिया द्वारा प्राप्त न हो सके। यह एक प्रकार से मनुष्य का अपने अन्तस्तर के भाव के प्रति पुनरावर्तन-मात्र था और उस सबका निराकरण था जो केवल बाह्य एवं विदेशी है। चार्वाकदर्शन उस युग की भूतकाल के बोझ से, जो उसे बलपूर्वक दबाए हुए था, छुटकारा दिलाने के लिए एक हठधर्मी वाला प्रयत्न था। सृष्टिवाद को हटाना आवश्यक था, जिसमें भौतिकवाद ने बहुत बड़ी सहायता की, ताकि दार्शनिक कल्पनाओं के रचनात्मक प्रयत्नों के लिए स्थान बन सके।

परवर्ती काल की भारतीय विचारधारा में भौतिकवाद के साथ स्वभावतः बहुत कठोर एवं घृणास्पद व्यवहार किया गया। शास्त्रीय तर्क को प्रायः ही दोहराया जाता है, जिसके अनुसार एक प्रमेय पदार्थ में से प्रमाता विषयी को निकालना असम्भव है क्योंकि बिना प्रमाता की पूर्वसत्ता के प्रमेय पदार्थ नहीं हो सकता। चेतना प्राकृतिक शक्तियों का परिणाम नहीं हो सकती। शरीर के अतिरिक्त आत्मा कोई वस्तु नहीं है, इस मत की समीक्षा इन हेतुओं के आधार पर की जाती है—(१) शरीर के अतिरिक्त चेतना को ग्रहण करने की हमारी क्षमता से यह उपलक्षित नहीं होता कि चेतना शरीर का गुण है, क्योंकि शरीर चेतना को ग्रहण करने में केवल सहायक मात्र हो सकता है। प्रकाश का प्रत्यक्ष ज्ञान बिना प्रकाश के नहीं हो सकता, किन्तु इससे यह परिणाम नहीं निकाला जा सकता कि प्रकाश का प्रत्यक्ष ज्ञान ही प्रकाश है अथवा उसका गुण है। (२) यदि चेतना शरीर का गुण होती तो शरीर का ज्ञान एकदम नहीं हो सकता था, क्योंकि चेतना उस पदार्थ का गुण नहीं हो सकती जिस पदार्थ के विषय में कोई अन्य व्यक्ति अभिज्ञानवान हो, यद्यपि उसका गुण हो सकती है जो ज्ञानवान है। दूसरे शब्दों में यह कहा जाएगा कि प्रमाता को अपने स्थान से च्युत करके प्रमेय पदार्थ या उसके गुण का दर्जा नहीं दिया जा सकता। (३) यदि चेतना शरीर का गुण होती तो उसके प्रत्यक्ष ज्ञान की क्षमता शरीर के स्वामी के अतिरिक्त दूसरों में भी रहती, क्योंकि हमें मालूम है कि भौतिक वस्तुओं के गुणों का प्रत्यक्ष ज्ञान दूसरों को हो सकता है। किन्तु एक व्यक्ति की चेतना उसका निजी गुण है और इसलिए उसका ज्ञान दूसरों को वैसा नहीं हो सकता, जैसा अपने को होता है। (४) शरीर स्वयं भी एक साधनस्वरूप है। इसका उपलक्षण यह है कि इसे बश में रखने के लिए किसी अन्य की आवश्यकता है। चेतना उस नियन्त्रणकर्ता में है। इस प्रकार भौतिकवादी की स्थिति स्वयं अपने को खण्डित करती है। यदि मनुष्य केवल प्रकृति का पुतला है तो यह समझ में नहीं आ सकता कि वह किसी प्रकार के भी नैतिक आदर्शों का निर्माण कैसे कर सकता है! केवल प्रत्यक्ष ज्ञान ही ज्ञान का साधन है, इस मत की समीक्षा विचारकों के अनेक सम्प्रदायों ने की है। हम यहाँ केवल एक उदाहरण 'साख्यतत्त्व-कौमुदी' से देते हैं। "जब भौतिकवादी स्थापना करता है कि अनुमान ज्ञान का साधन

यही है ता उम यह ज्ञान किम प्रकार से जाना है कि प्रमुख व्यक्ति जानानी या समग्रपक्ष प्रपवा प्रम म पना हुआ है ? क्याकि ज्ञानान भाग्य और भावि का जान दूसरे मनुष्य के अन्तर इन्द्रिय प्रयोग द्वारा तो हो नहीं सकता। इस प्रकार भौतिकवादी को भी प्रम मनुष्य के अन्तर प्रजात ज्ञानि के जान का उनका व्यवहार और वाणी द्वारा अनुमान ही करना होता है। और इस प्रकार से इच्छा रहत हुए भी भौतिकवादी के लिए अनुमान को जान का साधन स्वीकार करता आवश्यक हो जाता है। धूम्रवा और समग्र वा जान के प्रयोगात्परक मिद्वान्त को निरन्तर स्वीकार किए रहने के परिणाम है। इस मत के आधार पर वे सब बड़े-बड़े विचारों का समार का हिता दत्त हैं, प्रमय ठहर जाएँ क्याकि उन्हें किसी भी भौतिक साधन से माया नहीं जा सकता। इन सब दोषों के होते हुए भी जो ऊपर से ही स्पष्ट देखे जा सकते हैं इस सम्प्रदाय का प्रचलित विचारों पर पर्याप्त प्रभाव रहा और इसने भूतकाल के आक्षेपों को भग कर दिया। इसने ज्ञान साधन के प्रमुख मिद्वान्त के लिए एक ऐसे निणय का प्रयोग किया जो आस्तिकवादी की करपनामा एवं प्रामाणिकता के आशयों से ऊपर उठा हुआ और उनसे स्वतन्त्र था। जब मनुष्य पूर्वकल्पित धारणाओं और धार्मिक अंधविश्वासों से स्वतन्त्र होकर विस्तृत करने लगते हैं तब वे सदेवता से भौतिकवादी से विचार करने के लिए भुक्त होते हैं यद्यपि सम्भारतम विज्ञान के प्रजात से उससे दूर हट जाते हैं। बिना किसी प्रम की सहायता के तब हम कहा तब दार्शनिक बटिनाइया को हट करने में सहायता कर सकता है जिसका सबसे पहला उत्तर हम भौतिकवादी से मिलता है।

उद्धरण प्रथम

मन्त्रशास्त्रम् कावेन एव शब्दारा अनुक्ति आशय १।

मन्त्रशास्त्रान्तरमग्रह, शब्द के नास प्रसिद्ध एव रंगान ४ द्वारा अनुक्ति, आशय २।

मन्त्रशास्त्रोप्य अक ३।

कोषग्रह मिमलनिग्रह एव १, पुण्ड ४ २ और आगे।

और जनक अक ३ रावण प्रतिपदिक मोनयन १२५२, खण्ड १६ पुण्ड २६२ और आगे।

छठा अध्याय

जैनियों का अनेकान्तवादी यथार्थवाद

जैनमत—वर्धमान—जैन साहित्य—अन्य पद्धतियों के साथ सम्बन्ध—ज्ञान का सिद्धान्त—जैन तर्कशास्त्र का महत्त्व—मनोविज्ञान—तत्त्वविद्या—नीति-शास्त्र—ईश्वरवाद के सम्बन्ध में जैनदर्शन का मत—निर्वाण—उपसहार ।

१

जैनमत

जिस प्रकार बौद्ध लोग बुद्ध (जागरित) के अनुयायी हैं, जैनी लोग 'जिन' के अनुयायी कहे जाते हैं। 'जिन' का तात्पर्य है विजेता। यह उपाधि वर्धमान को दी गई है, जो जैनियों के अन्तिम तीर्थंकर थे। यह ऐसे स्त्री-पुरुषों लिए भी प्रयुक्त हो सकती है जिन्होंने अपने निम्नकोटि के स्वभाव पर विजय पा ली हो और इस प्रकार सर्वोच्च सत्ता का साक्षात्कर लिया हो। 'जैनमत' शब्द संकेत करता है कि जैनदर्शन का स्वरूप मुख्यतः नैतिक है।

२

वर्धमान

वर्धमान, जो आयु में बुद्ध से बड़े और उनके समकालीन थे, मगध देश, वर्तमान बिहार प्रान्त, के एक क्षत्रिय सरदार के द्वितीय पुत्र थे। जनश्रुति के अनुसार, उनका जन्म ५६६ ई० पू० में हुआ और वे ५२७ ई० पू० में मृत्यु को प्राप्त हुए। "वर्धमान अपने पिता के ही समान काश्यप थे। ऐसा प्रतीत होता है कि जब तक उनके माता-पिता मृत्यु को प्राप्त नहीं हो गए तब तक वे अपने पिता के ही साथ रहे, और उनके बड़े भाई नन्दिवर्धन उक्त राज्य के उत्तराधिकारी हुए जो उनका था। फिर अठ्ठाईस वर्ष की आयु में अपने शासकों की अनुमति लेकर उन्होंने धार्मिक जीवन में प्रवेश किया, जो पश्चात्य देशों की भाँति भारत में भी छोटे लड़कों के लिए अपनी महत्त्वाकांक्षाओं की पूर्ति के लिए एक उत्तम कार्यक्षेत्र प्रस्तुत करता था। बारह वर्ष तक उन्होंने तपस्या का जीवन व्यतीत किया। यहाँ तक कि देश की राधा नामक जंगली जातियों में भी काम किया। पहले वर्ष के पश्चात् ही वे

विलुप्त नमन रहकर धूमने लगे। आत्मनिग्रह की तयारी के इन बारह वर्षों के बाद ही वधमान की 'वक्तव्य व्यवस्था' प्रारम्भ होती है। इसके पश्चात् उन्हें सत्यरूप में माना जान लगा और वे जनिषा व तीर्थंकर, धर्षति भोगमाग व सस्यापक मान जाने लग। उन्हें 'जिन' धर्षति धार्मिक विजेता और महावीर धर्षति महान वीर धर्षति की उपाधियाँ प्रदान की गईं जो सात्वियमुनि को भी प्रदान की गई थी। अग्न जीवन व अन्तिम तीम वध उन्होंने अपनी धार्मिक पद्धति के प्रचार में और तपस्वियों की एक सस्या के सघटन में व्यतीत किए। इस सस्या को जसाकि हम ऊपर देख आए हैं अधिकतर उन राजकुमारों का सरदार प्राप्त हुआ जिनके साथ उनका रिश्ता मा की ओर से था। 'वधमान अग्न-आपका उन पूज्य एक क्रमागत तीर्थंकरों द्वारा प्रतिपादित निष्ठाता के केवल प्रवक्तृ अथवा व्याख्याकार के रूप में उपस्थित करते हैं जिनका इतिहास पूर्वाधिक रूप में पौराणिक कल्पना के रूप में ही मिलता है। वे किना नय मन के सस्यापक नहीं थे प्रसिद्ध पूर्व से विद्यमान पावननाथ के मत व सुधारक मात्र थे। कहा जाता है पावननाथ ईसा से ७७६ वर्ष पूर्व मर चुके प्राप्त हुए थे। जन परम्परा के अनुसार जनमन का उद्भव ऋषभदेव से हुआ जिन्होंने कई गतांगी पूर्व जन्म धारण किया था। इस प्रकार की पर्याप्त साक्षी उपलब्ध है जिसके आधार पर कहा जा सकता है कि ईसा से एक गतांगी पूर्व भी ऐसे लोग थे जो ऋषभदेव की पूजा करते थे जो सबसे पहले तीर्थंकर थे। इसमें कोई सन्देह नहीं कि वधमान एक पावननाथ से पूर्व भी जनमत प्रचलित था। यजुर्वेद में तीन तीर्थंकरों का नामा का उल्लेख है—ऋषभदेव अजितनाथ एवं अरिष्टनेमि। भागवत पुराण इस बात का समर्थन करता है कि ऋषभ जनमत का सस्यापक थे। इस सबमें जो कुछ भी ऐतिहासिक तथ्य का अंग हो किन्तु जनी लाग का विश्वास है कि उनके मन का प्रचार बहुत पूर्व अनेक युगों से महान तीर्थंकरों की परम्परा में किसी न किसी तीर्थंकर द्वारा किया जाता रहा है।

वधमान के अनुयायी अधिकतर कुलीन क्षत्रियों में से ही आए थे और उन्होंने उनके आदर से ही एक समुदाय का नियमित सघटन किया जिसमें पुरुष एवं महिलाएँ दोनों ही वर्ग के साधारण नागरिक तथा आश्रमवासी सदस्य सम्मिलित थे। यह मानन के लिए हमारे पास पर्याप्त कारण है कि वधमान के प्रभाव से श्वेताम्बर एवं दिगम्बर दोनों ही सम्प्रदायों के अनुयायी इस सस्या में सम्मिलित हो गए थे—अर्थात् वे जो उनके साथ इस विषय में सहमत थे कि सब प्रकार की सम्पत्ति के पूर्ण परित्याग का आदर सब प्रकार के वस्त्रों का परित्याग भी आ जाता है और वे भी जो पावननाथ द्वारा प्रचलित सस्या के अनुयायी थे जो इस प्रकार के परित्याग की पराकाष्ठा को स्वीकार नहीं करते थे और वस्त्रों को आवश्यक समझते थे। सम्भवतः इसी तथ्य का उल्लेख उत्तराध्यायन^१ में दिए गए दो धार्मिक सम्प्रदायों के बीच और शैतम के सम्मिलन के वृत्तांत में आता है। यह प्रश्न कि वस्त्रों का परित्याग किया जाए अथवा वस्त्र धारण

१ जैकोबा सेन्ट्रल बुक ऑफ द ईस्ट खण्ड २० भूमिका पृष्ठ १५। और भी देखें-

पृष्ठ २१७ और आगे।

२ लेक्चर २३।

किए जाए, आगे चलकर जैनियों में एक बड़े विभाजन का कारण बना—अर्थात् एक वे-
हुए जो श्वेतवस्त्र धारण करते हैं और दूसरे वे जो दिगम्बर अर्थात् दिशाओं को ही अपना
वस्त्र समझकर नग्न रहते हैं। यह विभाजन ईसा के पञ्चात् ७९ अथवा ८२ वर्ष में हुआ।

उक्त दोनों सम्प्रदायों में दार्शनिक सिद्धान्त-सम्बन्धी मतभेद इतना नहीं है जितना
कि नैतिक सिद्धान्त-सम्बन्धी मतभेद है। दिगम्बरपन्थी मानते हैं कि केवली अथवा पूर्ण-
ज्ञानी सन्त वे हैं जो बिना भोजन के जीवन-निर्वाह करते हैं; और वह साधु जो कुछ भी
सम्पत्ति अपने पास रखता है, जिसमें वस्त्र धारण करना भी आ जाता है, निर्वाण या
मोक्ष को प्राप्त नहीं कर सकता, तथा कोई स्त्री मोक्ष की अधिकारिणी नहीं है। ये लोग
वर्धमान तीर्थंकर को भी नग्नरूप में और बिना किसी शृंगार के ही प्रस्तुत करते हैं,
जिनकी दृष्टि नीचे की ओर है। उनका विचार है कि वर्धमान आजन्म ब्रह्मचारी थे। ये
श्वेताम्बर सम्प्रदाय के प्रामाणिक ग्रन्थों को अस्वीकार करते हैं, और उनके अपने प्रामा-
णिक ग्रन्थ कोई नहीं है।

३

जैन साहित्य

लोगों के मन में तो पूर्ववत् धार्मिक विश्वास सुरक्षित था, किन्तु धर्मशास्त्रों का ज्ञान
धीरे-धीरे क्षीण हो रहा था, जबकि ईसा से पूर्व चौथी शताब्दी में धार्मिक नियम बनाने
की आवश्यकता तीव्ररूप से अनुभव होने लगी। इसी प्रयोजन को लेकर पाटलिपुत्र में
ईसा से पूर्व चौथी शताब्दी के लगभग एक परिपद् का आयोजन हुआ, हालांकि धार्मिक
नियमों को अन्तिम रूप दिया गया वल्लभी वाली परिपद् में, जिसमें प्रधान पद का आसन
देवर्द्धि ने ग्रहण किया था। यह परिपद् उसके ८०० वर्ष पश्चात् लगभग ४५४ ईस्वी में
हुई थी। ८४ ग्रन्थों को धार्मिक साहित्य में प्रामाणिक माना गया। उनमें से ४१ तो सूत्र-
ग्रन्थ हैं, कितने ही प्रकीर्णक, अर्थात् वर्गीकरणविहीन ग्रन्थ हैं, १२ निर्युवितग्रन्थ अथवा
टीकाएँ हैं, एक महाभाष्य अर्थात् बृहद् टीका है। ४१ सूत्रों में ११ अंग, १२ उपांग,
५ छेद, ५ मूल, एवं ८ विविध ग्रन्थ, जैसे भद्रबाहु का 'कल्पसूत्र', सम्मिलित है।^१ ये सब
अर्धमागधी भाषा में लिखे गए, किन्तु आगे चलकर संस्कृत जैनधर्म की प्रिय भाषा हो-
गई। दिगम्बर सम्प्रदाय के अनुसार, सन् ५७ ईस्वी में उस पवित्र जनश्रुति को लिपिवद्ध
किया गया जबकि उक्त ज्ञान के निष्णात विद्वानों का उपलब्ध होना कठिन हो गया और
वर्धमान एवं अन्यान्य केवलिनो ने क्या कहा इसके सकलन का साधन केवल जनश्रुति-
और उनकी अपनी स्मृति ही रह गई। इस प्रकार उन धर्मग्रन्थों का निर्माण, जिनमें
७ तत्त्व, ९ पदार्थ, ६ द्रव्य एवं ५ अरितकायों का वर्णन है, इन श्रुतियों एवं स्मृतियों के
आधार पर ही हुआ।^१

१. जैकोबी द्वारा अनूदित 'सेन्ट्रेड बुक्स आफ द ईस्ट' खण्ड २२।

२. देखिए, जैनी. 'आउटलाइस आफ जैनिज्म', परिशिष्ट ५।

३. श्वेताम्बरों के अतिरिक्त आप्त ग्रन्थों में निम्नलिखित ग्रन्थ दार्शनिक ग्रन्थों के हैं (१) उमा-

उपर्युक्त सामग्री के अन्तर्गत अनिश्चितता की मात्रा का विचार करके कहे तो कह सकते हैं कि दोनों का काल बिल्कुल एक ही है। इसी प्रकार के अन्य आकस्मिक सघटन भी दोनों को अन्य सब परम्पराओं में पाए जाते हैं। बौद्धों के समान जैनियों का भी दावा है कि उन्हें मौर्यवशीय राजाओं का आश्रय प्राप्त था। बिहार प्रान्त का वही जिला जो एक के लिए पवित्र भूमि है, प्रायः दूसरे के लिए भी पवित्र है, और दोनों के तीर्थस्थान भी बिहार प्रदेश, गुजरात, राजस्थान में आवृ पर्वत, एवं अन्य स्थानों में भी सर्वत्र साथ-साथ मिले हुए हैं। यदि हम इन सिद्धान्तों की अनुकूलता, सघटन, धार्मिक रीति-रिवाजों एवं परम्पराओं आदि की सूक्ष्मरूप से परस्पर तुलना करें तो अनिवार्यरूप से ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों में से कोई एक मत दूसरे का सम्प्रदायरूप है, और किसी अर्थ में दूसरे की नकल मात्र है। इसके अतिरिक्त जब हम कई ऐसे उपाख्यानो पर विचार करते हैं जो बौद्ध एवं ब्राह्मण धर्म की परम्पराओं में एक समान पाए जाते हैं और जिस प्रकार के सम्बन्धों का महावीर के उपाख्यानो में अभाव है, और जब हम विचार करते हैं कि बौद्ध-मत को अपने पक्ष में अशोक की राज्य-विज्ञप्तियां प्राप्त थी, और यह कि उसी समय से अर्थात् हमारे युग से तीसरी शताब्दी पूर्व बौद्धधर्म के पास एक ऐसा समृद्ध साहित्य उपस्थित था जिसकी कुछेक उपाधियां हमारे समय तक भी आई हैं, जबकि दूसरी ओर जैनधर्म के विषय में असदिग्ध साक्ष्य भी ईसा की मृत्यु के पश्चात् पाचवी शताब्दी से पूर्व हमें नहीं ले जाती; और विशेषकर जब हम आगे इस विषय पर चिन्तन करते हैं कि बौद्धों की मुख्य पवित्र भाषा पाली भी इतनी ही प्राचीन है जितने प्राचीन कि सम्राट् अशोक के ये आज्ञापत्र हैं, और दूसरी ओर जैनियों की पवित्र भाषा अर्द्धमागधी एक प्राकृत बोली है जो स्पष्ट ही अधिक अर्वाचीन है, और इन सबके साथ जब हम उन नतीजों की जोड़ते हैं—जो हमारे ज्ञान की वर्तमान अवस्था में अनिश्चित अवश्य है—जो जैनमत की आन्तरिक विशेषताओं में पाए जाते हैं, जैसेकि इसकी अधिक परिपक्व क्रमबद्धता चन्धन-रहित विस्तार को बढ़ाने की प्रवृत्ति और अपनी प्राचीनता को सिद्ध करने के लिए किया गया अत्यन्त अधिक घोर परिश्रम,—तो हम बिना किसी सकोच के य स्वीकार कर सकते हैं कि उक्त दोनों मतों में से बौद्धधर्म का दावा मौलिकता के विषय में सबसे अधिक युक्तियुक्त है।” यद्यपि कोलब्रुक का इसके विरोध में यह कहना है कि जैनमत दोनों में अधिक प्राचीन है क्योंकि वह अध्यात्मवाद में विश्वास करते हुए मानता है कि हर एक पदार्थ में जीव है।^१ दोनों मत भारतीय परम्परा के विरुद्ध जाते हैं जिसके अनुसार बौद्ध एवं जैन मत दोनों ही परस्पर एक-दूसरे से सर्वथा भिन्न हैं हिन्दू शास्त्रकारों को इस विषय में कभी भी आन्ति नहीं हुई और उनके साक्ष्य का समर्थन यूरीनोट, जेकोबी एवं बुल्हर आदि अन्य कतिपय विद्वानों ने भी किया है। अब य निश्चितरूप से स्थापित किया जा चुका है कि वर्धमान स्वयं एक ऐतिहासिक व्यक्ति थे जो गौतम बुद्ध से सर्वथा भिन्न थे और जैनदर्शन भी बौद्धदर्शन से एक सर्वथा स्वतन्त्र पद्धति है। यूरीनोट ने वर्धमान एवं गौतम बुद्ध की पांच महत्त्वपूर्ण भेदसूचक घटनाओं

१. वार्थ. 'द रिलिजन्स आफ इण्डिया', पृष्ठ १४८-१५०।

२. कोलब्रुक. 'मिसलेनियस एसेज', २, पृष्ठ २७६।

की ओर—घटति उनके जन्म, उनकी मातापिता की मृत्यु के सम्बन्ध में उनके गृहत्याग के विषय में और ज्ञानप्राप्ति एवं मृत्यु के सम्बन्ध में—निर्दिष्ट किया है। वधमान का जन्म वशाही में ५६६ वर्ष ईसापूर्व के लगभग हुआ, जबकि गौतमबुद्ध का जन्म कपिलवस्तु में लगभग ५६७ वर्ष ईसापूर्व हुआ। वधमान के माता पिता अपनी वृद्धावस्थापर्वत जीवित रहे जबकि दूसरी ओर गौतम बुद्ध की माता पुत्रजन्म के कुछ समय बाद ही स्वर्ग विचार गई। वधमान ने अपने सगे सम्बन्धियों की अनुमति लेकर तपस्या का जीवन स्वीकार किया जबकि इससे विपरीत गौतम बुद्ध अपने पिता की इच्छा के विरुद्ध साधु बन गए। वधमान को तपस्या में शरह वर्ष लगे जबकि गौतमबुद्ध ने छ वर्ष में ही ज्ञान प्राप्त कर लिया। वधमान की मृत्यु पावापुरी, बिहार में ५२७ वर्ष ईसापूर्व हुई। जबकि गौतम बुद्ध की मृत्यु कुशीनगर उत्तरप्रदेश में लगभग ४८८ वर्ष ईसापूर्व हुई। त्रयोवीन बौद्ध धर्म की अपेक्षा जनधर्म की प्राचीनता एवं बौद्धधर्म में सवया पथकत्व का कितने ही स्पष्ट एवं भिन्न भिन्न प्रमाणों के आधार पर सिद्ध किया है जिनका हम यहां संपन्न में पाठकों की रुचि के लिए उनके विद्वत्तापूर्ण सवालों का उत्तर देकर कुछ निर्देश करेंगे।^१ बौद्ध ग्रंथों के निगण्ठ लोग (जिन्हें किसी प्रकार का बंधन नहीं है) वधमान के अनुयायी हैं और यही हैं उससे अधिक प्राचीन भी मानता निगण्ठ कम से कम ईसा पूर्व चौथी शताब्दी में वर्तमान रचना चाहिए। पाली बौद्ध साहित्य का तात्पुल वधमान है। बौद्धा के धार्मिक ग्रंथों में दिए गए निगण्ठों के सिद्धांत के उल्लेख हैं निगण्ठों एवं जिनका की एकात्मता का समर्थन होता है। निगण्ठ तात्पुल सब वस्तुओं का जानता एवं दत्ता है। पूजनान एवं श्रद्धा का दावा रखता है तपस्याओं द्वारा पुराने कर्मों का समूह नाग एवं निवर्तिमान के आधार पर नये कर्मों के निरोध की शिक्षा दत्ता है। जब कर्म का अंत हो जाता है तो दुःख का भी अंत हो जाता है।^२ अशोक के शिलालेखों में 'न सम्प्रदाय का उल्लेख मिलता है।^३ स्वयं बौद्धग्रंथों में जिनको बौद्धमत के प्रतिद्वन्द्वी रूप में उल्लेख किया गया है। उनके आंतरिक साक्ष्य दोनों मतों के पाथक्य का समर्थन करता है। आत्मा एवं ज्ञान सम्बन्धी जनज्ञान का सिद्धांत जनधर्म का एक अन्तर्गत अधिक विशिष्ट सिद्धांत है और बौद्धज्ञान के अन्तर्गत सिद्धांतों से इतना भिन्न है कि उसे आधार दिया हुआ किसी भी हालत में कह ही नहीं सकता। उनके दोनों मतों में प्रतीय मान कम एवं पुनर्जन्म विषयक समानताओं के आधार पर कुछ सिद्ध नहीं दिया जा सकता क्योंकि उनके दोनों सिद्धांत समस्त भारतीय दर्शनों में समान रूप से पाए जाते हैं। उनके नव हेतुओं से हम जनधर्म को बौद्धधर्म से प्राचीन समझते हैं।^४ एम० पौनिन

१ दण्डि भूमिका खण्ड ७० और ४४, सेने टक्कुराफ ट इन्।

२ सेने टक्कुराफ ट इन् खण्ड २ पृष्ठ १५ अर आगे। जिनिकाय के अन्तर्गत पर बुद्धोप की दाता में शान्तिन में ज्ञान सम्बन्धी विचार का उल्लेख है एवं जहाँ जहाँ आजीवन के इस निश्चय के कि आत्मा में रंग या बंधन खण्ड का भी उल्लेख है। साम्प्रदायिक सम्मान पारवनाथ के चरित्रों का वर्णन करता है। मम्मिकाय (५६) एवं महावग्ग (६ ११) में ईश्वर बुद्ध द्वारा वर्तमान के बुद्ध शिष्यों के अन्तर्गत जन का उद्घाटन मिलता है।

३ दण्डि विनयेत सिध्द अशोक पृष्ठ १६२-१६३।

की सम्मति है कि जनधर्म "एक शक्तिशाली परिव्राजको की सस्था थी जिसका प्रादुर्भाव अथवा पुनर्गठन शाक्यमुनि के कुछ वर्ष पूर्व हुआ।"^१

कोलब्रुक के अनुसार, जैनमत एवं साख्यदर्शन में बहुत-से अंश परस्पर मिलते-जुलते हैं। ये दोनों ही प्रकृति को अनादि एवं अनन्त मानते हैं, एवं ससार की निरन्तरता में विश्वास करते हैं। एक का द्वैतवाद दूसरे के द्वैतवाद से भिन्न नहीं है। भेद केवल इतना ही है कि जहाँ साख्य भौतिक जगत् एवं प्राणियों का विकास पुरुष एवं प्रकृति के तत्त्वों से सम्पन्न हुआ मानते हैं, जैनमतावलम्बी इनके विकास का कारण आद्य प्रकृति को मानते हैं।^२ समानता केवल प्रतीयमान है। आत्मा की क्रियाशीलता के विषय में जैनियों के विचार और न्याय-वैशेषिक के सिद्धान्त में अधिक समानता है अपेक्षा साख्य-सिद्धान्त के, जिसके अनुसार आत्मा केवल साक्षीमात्र है किन्तु स्वयं कर्ता नहीं है। न ही उनमें कुछ अधिक अनुकूलता है यहाँ तक कि कारण-कार्यभाव जैसे महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त में भी उक्त दोनों का मतैक्य नहीं है।

जैनमत का अध्ययन करनेवाले विद्यार्थी प्रायः यह दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि उक्त मत एक प्रकार से उस समालोचनापटु, चतुर किन्तु न्यायप्रिय क्षत्रिय अर्थात् वर्धमान, महावीर का उस चतुर एवं सिद्धान्तशून्य ब्राह्मण के विरुद्ध विद्रोह था जो अन्य सबको चतुर्थाश्रम में मन्यस्त होने के अधिकार से वंचित रखता था और यज्ञ करने के अधिकार पर भी एकमात्र ब्राह्मण-जाति का ही दावा रखता था। इस प्रकार की कल्पना उचित नहीं है। ब्राह्मणों ने सन्यास आश्रम के लिए इस प्रकार का कोई दावा कभी नहीं किया, क्योंकि द्विजमात्र को (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य को) सब आश्रमों में से गुजरने का नमानरूप से अधिकार था। इस विद्रोह का कारण यदि ब्राह्मणों का पृथग्भाव होता तो इनका नेतृत्व क्षत्रिय नहीं अपितु अन्य जाति के लोग करते क्योंकि इस मामले में क्षत्रिय भी ब्राह्मण के ही समान अर्च्छा या वरा समझा जाता था। हमारे पास यह मानने का कोई कारण नहीं है कि जनसाधारण के दुःखों के कारण ही जैनमत का उदय हुआ। महाकाव्यकाल के प्रारम्भ में जो विचार के क्षेत्र में एक सामान्य हलचल पैदा हुई यह उसी हलचल की अभिव्यक्ति के रूप में उत्पन्न हुआ अतएव जैनमत के प्रादुर्भाव का कारण हमें ब्राह्मण-विरोधी पक्षपात के रूप में गढ़ने की कोई आवश्यकता नहीं है। जब जीवन के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न मत एवं सिद्धान्त, जो भिन्न-भिन्न वर्गों के लोग रखते हो, एक-दूसरे के सम्पर्क में आते हैं, उस समय विचारों का परस्पर आदान-प्रदान होना अनिवार्य हो जाता है जो अनुभव एवं विश्वास के असाधारण विकास को जन्म देता है, और जैनमत इसी प्रकार की मानसिक वेचैनी का आविर्भाव है।

उपनिषदों के असन्तुलित रूप में प्रतिपादित पुनर्जन्म के सिद्धान्त ने यह विचार जनसाधारण को दिया कि इस जगत् की सब वस्तुओं में आत्माएँ हैं। स्वभावतः जैनधर्मावलम्बी का विश्वास था कि प्रत्येक भौतिक पदार्थ—यथा अग्नि, वायु और पौधे में भी जीवात्मा है। इस प्रकार के मत के आगे पहले के लोगों की यज्ञ के प्रति साधारण रुचि

१. 'ज वे टु निर्गण', पृष्ठ ६७।

२. 'तत्त्वार्थसंग्रह', (टीका), ३ : ६।

नहीं ठहर सकती थी। इस प्रकार विरोह के लिए समय अनुकूल था। जब इस विश्वास को कि सब वस्तुएँ—पशु एवं कीट पतंग, पौधे और पत्ते—जीवात्मासंयुक्त हैं पुनर्जन्म के सिद्धांत के साथ जोड़ दिया गया तब ॥ जाव हिमा किसी भी रूप में स्वतः भयावह प्रतीत होन लगी। वधमान ने इस विषय पर बस लिया कि हम किसी भी जीव को चाहे खेल में चाहे मनोरंजन के लिए भय वा यंत्र में कभी हानि नहीं पहुंचानी चाहिए। इस विरोध की स्थिति को और अधिक सुदृढ़ करने के लिए अनियो ने ईश्वर की सत्ता का भी निराकरण किया क्योंकि ईश्वर के तुष्टीकरण के लिए ही यंत्र किए जाते थे। जीवन में जो दुःख हैं उनके लिए ईश्वर को जिम्मेवार नहीं ठहराया जा सकता। जीवन के दुःखों से निवृत्ति का उपाय दूतने के लिए जनमत ने धार्मिक एवं बाह्य तपस्या या कठोर जीवन का विधान दिया। जब हम पूजता प्राप्त कर लेते हैं हम मूर्त्यरूप निर्वाण में पहुंचकर एक ऐसी सत्ता में पहुंचते हैं जो गुणों एवं सम्बंधों से रहित है और उस अवस्था में पुनर्जन्म की कोई सम्भावना नहीं रहती।

जनदर्शन को अवधिक कहा जाता है क्योंकि यह वेदा की प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं करता। इसलिए यह अपनी दर्शन पद्धति को भी जिन की दृष्टि प्रेरणा का रूप नहीं दे सकता। इसका दावा केवल इतना ही है कि यह दर्शन चूकि यथायता के अनुकूल है इसलिए इसे स्वीकार करना चाहिए। कहा जाता है कि इसकी विचार रचना सम्बंधी योजना तक एवं अनुभव के ऊपर आधारित है। अपने अध्यात्मशास्त्र में जनी नाग चिकित्सा यथायता का स्वीकार करते हैं यद्यपि वे उसको उपनिषद् की पद्धति से क्रम बद्ध नहीं रखते। प्रकृति का विमलपण करके उस आध्यात्मिक रचना बनलाया गया है। पुरुषा का निष्क्रिय साक्षीरूप दुःखकर उन्हें सन्नित्य प्रतिपादन किया गया है। जनदर्शन की मुख्य मुख्य विचारधाराएँ हैं—इसका प्राणिमात्र का यथायत्न में वर्गीकरण इसका ज्ञान-सम्बंधी सिद्धांत जिसके साथ संयुक्त हैं इसके प्रख्यात सिद्धान्त स्पष्ट एवं सप्तमगी अर्थात् निरूपण की सात प्रकार की विधियाँ और इसका समयपथान नीतिशास्त्र अथवा आचारशास्त्र। इस दर्शन में अध्यात्म भारतीय विचार पद्धतियों की भाँति क्रियात्मक नीतिशास्त्र का दार्शनिक रूपना के साथ गठबंधन किया गया है। यथायत्नवादी अध्यात्मविद्या एवं साधनागीत सीलधार या नीतिविद्या तो वधमान को अपने पूर्वपुरुषों से भी प्राप्त हो सकती थी किंतु उसका ज्ञान-सम्बंधी सिद्धान्त उसका अपना है और दर्शनशास्त्र व इतिहासक विचारों के लिए अपना एक विशेषत्व रखता है।

५

ज्ञान का सिद्धान्त

जन दार्शनिक ज्ञान के पांच प्रकारों को स्वीकार करते हैं भूति श्रुति अवधि मन पर्याय एवं केवल। (१) मनोज्ञान साधारण ज्ञान है जो इन्द्रिय के प्रत्यक्ष सम्बंध द्वारा प्राप्त होता है। इसीके अंतर्गत आते हैं स्मृति सत्ता अथवा प्रत्यक्षिणा अथवा पहुंचान और

तर्क, अथवा प्रत्यक्ष के आधार पर किया गया आगमन अनुमान, अभिनिबोध या अनुमान, अथवा निगमन विधि का अनुमान।^१ मतिज्ञान के कभी-कभी तीन भेद किए जाते हैं अर्थात् उपलब्धि अथवा प्रत्यक्ष ज्ञान, भावना अथवा स्मृति, और उपयोग अथवा अर्थग्रहण।^२ इन्द्रियो, एव मन (जिसे इन्द्रियो से भिन्न होने के कारण अनिन्द्रय भी कहते हैं) के संयोग के द्वारा जो ज्ञान प्राप्त किया जाता है उसे मतिज्ञान कहते हैं। मतिज्ञान की उत्पत्ति से पूर्व हमें सदा दर्शन होता है। (२) श्रुतिज्ञान अथवा शब्द या आप्त प्रमाण वह ज्ञान है जो लक्षणों, प्रतीकों अथवा शब्दों द्वारा हमें प्राप्त होता है। जबकि मतिज्ञान हमें परिवय द्वारा मिलता है, यह ज्ञान केवल वर्णन द्वारा प्राप्त होता है। श्रुतिज्ञान भी चार प्रकार का है—लब्धि अथवा संसर्ग या साहचर्य, भावना अथवा ध्यान देना, उपयोग अथवा अर्थग्रहण, और नय अथवा वस्तुओं के तात्पर्य के नाना पक्ष।^३ नय को यहाँ इसलिए दर्शाया गया है चूँकि धार्मिक ग्रन्थों की भिन्न-भिन्न व्याख्याएँ विवाद के लिए उपस्थित की जाती हैं। (३) देश और काल की दूरी रहते हुए भी वस्तुओं का जो सीधा या प्रत्यक्ष ज्ञान है उसे अवधि कहते हैं। यह ज्ञान असाधारण दृष्टि द्वारा अतीन्द्रिय विषयों का ज्ञान है। (४) मनःपर्याय, अन्य व्यक्तियों के वर्तमान एवं भूत विचारों का साक्षात् ज्ञान; जैसे टेली-फ़ोन द्वारा दूसरों के मन में प्रवेश किया जाता है। (५) केवल अथवा पूर्णज्ञान, सब पदार्थों एवं उनके परिवर्तनों का पूर्णज्ञान प्राप्त कर लेना।^४ यह देश, काल एवं विषय की सीमा से रहित सर्वज्ञता है। पूर्णचेतना के लिए सम्पूर्ण यथार्थता प्रत्यक्षरूप में प्रकट है। यह ज्ञान जो इन्द्रियों के ऊपर निर्भर नहीं है और जो केवल अनुभवगम्य ही है एवं वाणी द्वारा जिसका वर्णन नहीं किया जा सकता, केवल ऐसे पवित्रात्माओं के लिए ही सम्भव है जो बन्धनों से मुक्त हो चुके हैं।

पहले तीन प्रकार के ज्ञानों में भ्रान्ति की सम्भावना है, किन्तु पिछले दोनों में कोई दोष नहीं हो सकता।^५ ज्ञान की यथार्थता के लिए उसमें कार्यक्षमता का होना, एवं हमें इस योग्य बनाने की क्षमता का होना कि हम भलाई को ग्रहण करके बुराई का त्याग कर सकें, आवश्यक है। यथार्थ ज्ञान हमें प्रमेय पदार्थों का तदनुरूप साक्षात् कराता है और इसीलिए वह क्रियात्मक रूप से उपयोगी है। विपरीत ज्ञान हमारे सामने वस्तुओं को ऐसे सम्बन्धों में प्रस्तुत करता है जिसमें वे अवस्थित नहीं हैं। जब हम एक रस्सी को साप समझ बैठते हैं तब हमारी भूल इसमें है कि हम साप को वहाँ देखते हैं जहाँ वह नहीं है। विपरीत ज्ञान सदा विरोध के अधीन होता है जबकि यथार्थ ज्ञान को विरोध का कभी भय नहीं होता। भ्रात ज्ञान की विशेषता इसमें है कि उसमें संशय रहता है, जो मति एवं श्रुति दोनों पर अस्तर रखता है, विपर्यय अथवा भूल रहती है, अथवा सत्य का

१ 'पञ्चास्तिकायसमयसार', ४१; जैनमत के तर्कक्रम को जानने के लिए न्याय के ऊपर जो अध्याय है उसे द्वितीय खण्ड में देखिए।

२. वही, ४२।

३. वही, ४३।

४ उमास्वाति के तत्त्वार्थसूत्र, १ २१।

५ वही, १. ३१, पृष्ठ ४२।

विरोधी जा भवधि म पाया जा सकता है एक अनन्तवर्तमान भववा भवयाय जान जिसका कारण अभावधानी एवं उपासीनता हो सकती है। भाठ प्रकार के जान हैं जिनमे पांच सही एउ तीन गलत हैं। एक समय म वेउल एक ही जान मरिच रहता है।^१

उम जान को प्रत्यक्ष जान कहत हैं जो सा तात रूप म होता है और वह जान परोन जान कहलाता है जो प्रत्यक्ष के अनिर्विण किसी भ य जान के माध्यम द्वारा प्राप्त हो। पांच प्रकार के जाना मे मति और श्रुति परो १ हैं और गेय प्रत्यक्ष हैं।^२ मति भववा साधा रण ऐन्द्रिय बोध जा हम इन्द्रिया एवं मन के द्वारा प्राप्त होता है परोन है क्योंकि यह इन्द्रिया पर निर्भर करता है।^३ कुछ व्यक्ति ऐन्द्रिय जान को प्रत्यक्ष भर्षात माक्षात मानते हैं।^४ जान चार प्रकार का है—दृष्टिगत सबदनामा द्वारा होनवाला दृष्टिभ्रन्त सबे नामा द्वारा होनवाला एवं वह जो भवधि की क्षमता के द्वारा भववा असामान्य दृष्टि या असांख्य पदार्थों के दर्शन की शक्ति द्वारा होता है और अन्तिम प्रकार का वह जो केवल भववा भन नबोध है जो सीमामो मे रहित है और सम्पूर्ण यथायसता को प्रत्यक्ष करता है।

चतुर्थ जीव का सारतत्त्व है और चतुर्थ की अभिव्यक्ति दो प्रकार की है भववात जान और जान।^५ जान म सूक्ष्म निवरण नही रहता किंतु जान म यह उपस्थित रहता है। दर्शन एक माधारण बोध है कि तु जान धारणात्मक बीज है। 'वस्तुधा क सामान्य गुणा का व' बोध जिसमे विशेष गुणा का प्रभाव रहता है और सूक्ष्म निवरण का ग्रहण नहीं होता दर्शन कहलाता है।^६ इसकी कई अवस्थाए हैं यथा (१) 'अज्ञानावग्रह

१ उमास्वति के त १-१५० १ २०।

२ ब० १ ११ और १।

३ ब०, १ १४।

४ पञ्चात्मिकत्वमस्यमात्र, ४८ मिद्धमन निवरण एवं व्यापकतर ४ को भा दिया। कहा कभी प्रत्यक्ष जान १ प्रकार का कहा है—मन्वावधारिक और पारमार्थिक। पारमार्थिक में भवधि भन प्रत्यक्ष और कवन और म भवधारिक में जाना, अधार व' १ इन्द्रिया के द्वारा (इन्द्रिय निवरण) होता है एवं वह जो इन्द्रिया द्वारा जाना होता (अनिन्द्रिय निवरण)। मन्वावधारिक प्रत्यक्ष वह है जो हमें प्रतिनिधि के जीवन में होता है और सीमा ऊपर प्रत्यक्षबोध और स्मृति निवरण करते हैं। 'प्रमखनीय साधुति ने नसकी परिमता नरने हुए' मे बोध की उच्छा की पूर्ति करनेवाला कम कत' है। समाजीन प्रभृति निवृत्तिरूपो व्यंगार मन्व्यवहार। यचलिन व जान में प्रत्यक्ष सत्त्व अधरा सम्पूर्ण जाना है और अन्य अवस्थामा में विवरण अर्थवत् त्रुटिबुद्ध हांन है। परांच भा पांच प्रकार में विवरण किया गया है (१) स्मृत भववा स्मृतिजन्य भववा उसकी स्मृति निमे हमने पहले दर्शा व अनुभव किया है जैसा उसे मनुष्य व विषय में शमरण करना निमे हमने पहले दर्शा या (२) प्रत्यक्षिद्धा अधार व' जान जा वस्तुओं के परस्पर सादृश्य से उपलब्ध होता है जैसे हम एक नये पत्राव की जितनी विषय में पहले पत्राव पद जान लते हैं (३) तक अववा 'वर्तिका' के आधार पर दर्शन करन (४) अनुमान अधर एक मय पद के द्वारा जान प्राप्त करना और (५) अथवा अववा किनी प्रचोन मुख्य व' वचन का प्रमाण। प्रमखनयनकाद्वार में प्रत्यक्ष एवं परोक्ष जान में परस्पर भेद कवन हा दर्शा के अर्थ से हो है,^७ देविण २ और ३। 'मका करण य' है कि जनिषा क मने वल इन्द्रिया को वे ग कवन भवप्रत्यक्ष रूप में हा प्रत्यक्ष व' को श्रुति में सहायक होती है।

५ संवदर्शनमग्रह ४।

६ वही, ४३।

भ-१७

जिममें चेतनावर्धक पदार्थ का प्रभाव इन्द्रियों के परिधिस्य उपान्तो के ऊपर होता है और उसके द्वारा विषयी विषय के साथ विशेष सम्पर्क में आता है ; (२) अर्थावग्रह, जिसमें चेतना को उत्तेजना मिलती है और एक सवेदना का अनुभव होता है और जिसमें व्यक्ति को विषय या प्रमेय पदार्थ का ज्ञानमात्र होता है ; (३) ईहा, जिसमें मन प्रमेय विषय का विवरण जानने की इच्छा करता है एव इसके अन्य वस्तुओं के साथ सादृश्य और विभेद को जानने की अभिलाषा करता है , (४) अवाय, जिसमें वर्तमान और भूत काल की पुनः पुष्टि होती है और प्रमेय विषय की पहचान कि अमुक है अमुक स्वरूप नहीं है आदि ; और (५) धारणा, जिसमें हमें यह प्रतीति होती है कि सवेदनाए पदार्थों के गुणों का प्रकाश करती है । इसका परिणाम एक प्रकार का अनुभव होता है जिसके कारण ही हम आगे चलकर पदार्थ का स्मरण करने में समर्थ होते हैं । यह विश्लेषण प्रत्यक्ष ज्ञान के माध्यमजन्य स्वरूप को अभिव्यक्त करता है और हमें यह भी बतलाता है कि पदार्थ मनोनीत यथार्थता रखता है । जैन लोग बलपूर्वक कहते हैं कि चैतन्य से परे एव उसके अतिरिक्त भी प्रमेय पदार्थ की यथार्थसत्ता है जिसका हमें इन्द्रियों द्वारा बोध होता है एव बुद्धि द्वारा ग्रहण होता है । पदार्थों के गुण एव सम्बन्ध अनुभव में प्रत्यक्षरूप में प्राप्त होते हैं और केवल विचार एव कल्पना की ही उपज नहीं है । जानने की प्रक्रिया से प्रमेय पदार्थ में कोई परिवर्तन नहीं होता । ज्ञान और उसके विषय में जो परस्पर सम्बन्ध है वह भौतिक पदार्थों के सम्बन्ध में केवल बाह्य है, यद्यपि आत्मचेतना के विषय में यह सर्वथा भिन्न प्रकार का है । जीव की चेतना सदा सक्रिय रहती है और यह क्रियाशीलता अपने स्वरूप का एवं पदार्थ के स्वरूप का भी प्रकाश करती है । ज्ञेय अथवा ज्ञान के योग्य पदार्थों में आत्मा एव अनात्म अर्थात् चेतन और जड दोनों ही सम्मिलित हैं । जिस प्रकार प्रकाश अपने को भी प्रकट करता है और अन्यान्य पदार्थों को भी प्रकट करता है इसी प्रकार ज्ञान अपनी एव अन्य सब पदार्थों की अभिव्यक्ति करता है । न्याय-वैशेषिक का सिद्धान्त कि ज्ञान केवल बाह्य सम्बन्धों का ही प्रकाश करता है किन्तु अपना प्रकाश नहीं करता, जैनियों को अभीष्ट नहीं है । किसी भी पदार्थ को जानने के साथ-साथ ही जीवात्मा अपने को भी तत्काल जानता है । यदि यह अपनी सत्ता से अनभिज्ञ रहता तो अन्य कोई उसे यह ज्ञान न दे सकता । प्रत्येक इन्द्रियबोध एव ज्ञान के कार्य में इस प्रकार का कथन उपलक्षित रहता है कि “मैं इसे अमुक-अमुक प्रकार से जानता हूँ ।” ज्ञान का उपयोग हमेशा जीवात्मा द्वारा होता है । चेतना अचेतन या जड-पदार्थों का प्रकाश कैसे कर सकती है, यह प्रश्न बिल्कुल निरर्थक है, क्योंकि ज्ञान का स्वभाव ही पदार्थों को अभिव्यक्त करने का है ।

आत्मचेतना के विषय में ज्ञान या प्रमा और प्रमेय या ज्ञेय पदार्थ के मध्य में सम्बन्ध अत्यन्त सन्निकृष्ट है । ज्ञानी एव ज्ञान, अर्थात् ज्ञान के कर्ता एव ज्ञान, परस्पर अविभाज्य हैं यद्यपि उनमें भेद किया जा सकता है । आत्मचैतन्य के अन्दर ज्ञान का विषयी या प्रमाता, ज्ञान का विषय और स्वयं ज्ञान एक ही ठोस इकाई के भिन्न-भिन्न

पटलू मात्र हैं। ज्ञान से विहीन बौद्ध जीव नहीं है क्योंकि श्रवण तत्पय होगा जीव क चतुर्थ स्वरूप को ही छोड़ लगा और उ ह अवेतन या जड द्रव्यों की कोटि में पटुचा दना, और बिना जीवात्मा के ज्ञान हो ही नहीं सकता क्योंकि इससे ज्ञान एकदम आधार विहीन हो जाएगा।

अपनी पूरा अवस्था में जीवात्मा विगुह ज्ञान एवं दान या अतद्विष्ट है। जिनका एक ही समय में उदय होता है अथवा य दाना साथ रहते हैं। एहलौकिक जीवा में ज्ञान से पूर्व दान होता है। सम्पूर्ण ज्ञान सगुण विमोह या विपरीतता एवं विषम या अनिश्चितता से रहित होता है। ऐसे कम जो दान के विविध प्रकारों को धुंधला बना देते हैं दानावरणीय कम कहलाते हैं और ऐसे कम जो विविध प्रकार के ज्ञान को स्पष्ट बना देते हैं ज्ञानावरणीय कम कहलाते हैं। जीवात्मा में समस्त ज्ञान है यद्यपि उसका प्रकाश तभी होता है जबकि विघ्नकारी माध्यम दूर हो जाता है। ज्ञानसाए एक भाषा वगैरे अनुराग ही बाधक हैं जिनके कारण जीवात्मा में भौतिक ज्ञान प्रविष्ट होता है और य जीवात्मा को अपने स्वाभाविक कम को पूरा ज्ञान के साथ सम्पन्न करने से रोकते हैं और हमारे ज्ञान को तात्कालिक उपयोगी पदार्थों तक ही सीमित रखते हैं और इस प्रकार यथावसता के वे पहले जिनमें हमारी रचि नहीं होती हमारे अपने ही शरणात्मक ध्यान से छिप रहते हैं। जब जीवात्मा ज्ञान को हवनेवाले प्रकृति के प्रभावों से निमुक्त हो जाती है और स्वतः प्रताप्यक अपना काम करने लगती है तब यह सव्यता का पात्र बनती है और भूत भविष्यत एवं वर्तमान के सब पदार्थों का ज्ञान प्राप्त कर सकती है। अपने भौतिक अनुभवमय जीवनो में जीवात्मा की विमुक्तता जड प्रकृति के सम्पर्क से मलिन हो जाती है। इसे दूर करके और उसकी शक्तियों को मजबूत करके हम अपने ज्ञान की वृद्धि कर सकते हैं। जब विरोधी शक्तियों को पूरातया उखाड़ फका जाता है तब जीवात्मा अपनी स्वाभाविक स्वरूप की अनुकूल स्थिति करती है और अपने अपरिमित ज्ञान के काम का सदुपयोग करती है। जीवात्मा का विगुह गुण ज्ञान है और उसमें जो भेद प्रदर्शित होते हैं वे प्रकृति के साथ उसके सम्पर्क के कारण हैं।

ज्ञान दो प्रकार का है प्रमाण अर्थात् पदार्थ को उसी रूप में जानना जिस रूप में वह है और नय अर्थात् पदार्थ का किसी सम्बन्ध विनोय के साथ ज्ञान। नय का सिद्धान्त अथवा पथक पथक दृष्टिकोणयुक्त पदार्थों का ज्ञान जनज्ञान के लक्षण का एक अपना निजी एवं विशिष्ट लक्षण है। नय एक दृष्टिकोण है जिसके आधार पर हम किसी पदार्थ के विषय में कोई कथन करते हैं। हम अपने दृष्टिकोणों की परिभाषा एवं भेद पथककरण (अमर्तीकरण) की प्रक्रिया द्वारा करते हैं। उक्त दृष्टिकोणों के साथ जिन वस्तु नामों अथवा आशिक सम्मतिओं का सम्बन्ध है यह उन अभीष्ट उद्देश्यों की उपज हैं जिन्हें लेकर हम चलते हैं। इन पथककरणों एवं लक्ष्य विशेषों पर ध्यान देने के कारण ही ज्ञान में सापेक्षता आती है। किसी विशेष दृष्टिकोण को अपनाने का साधन यह नहीं है कि हम अपने दृष्टिकोणों का निराकरण करते हैं। किसी विशेष उद्देश्य को लेकर यह मत कि सूर्य

पृथ्वी की परिक्रमा करता है, उतना ही अधिक कार्यमायक हो सकता है जितना कि यह दूसरा मत कि पृथ्वी सूर्य के चारों ओर घूमती है। उपनिषदों में भी हमें इस विषय की भाँकी मिलती है कि किस प्रकार यथार्थसत्ता हमारे ज्ञान की भिन्न-भिन्न स्थिति में अपने को विविध रूप में अभिव्यक्त करती है। बौद्धमत का बहुत-मा भ्रम उसके परम सत्य के अन्दर प्रवाह के सापेक्ष सिद्धान्त की अतिशयोक्ति के कारण हुआ है। जो एक विशेष दृष्टिकोण से सत्य प्रतीत होता है वह एक अन्य दृष्टिकोण से सत्य नहीं भी हो सकता। विशेष-विशेष पहलू सम्पूर्ण सत्ता के सर्वथा अनुकूल कभी नहीं होते। सापेक्ष समाधान ऐसे अमूर्तीकरण हैं जिनके अन्तर्गत यथार्थसत्ता का ध्यान तो हो सकता है किन्तु वे उसकी पूर्णरूपेण व्याख्या नहीं कर सकते। जैनमत इसका आधारभूत एवं मौलिक सिद्धान्त के रूप में प्रतिपादन करता है कि सत्य हमारे दृष्टिकोणों के कारण सापेक्ष होता है। यथार्थ-सत्ता का सामान्य स्वरूप हमारे आगे नानाविध आशिक मतों के द्वारा आता है।

नयों को कई प्रकार से विभक्त किया गया है और हम उनमें से मुख्य विभागों को ही यहाँ लेंगे। एक योजना के अनुसार सात नय हैं, जिनमें से चार पदार्थों अथवा उनके अर्थों के साथ सम्बद्ध हैं और तीन शब्दों से सम्बन्ध रखते हैं, और ये सभी यदि अपने-आपमें पृथक् एवं पूर्णरूप में लिए जाएं तो हमें हेत्वाभास (मिथ्या आभास) ही प्रतीत होंगे। अर्थ (पदार्थ एवं अर्थ) नय निम्नलिखित हैं

(१) नैगमनय इसकी व्याख्या दो प्रकार से हो सकती है। यह कहा जाता है कि यह एक प्रयत्न-विशेष के प्रयोजन अथवा लक्ष्य से सम्बन्ध रखता है जोकि बराबर और निरन्तर उसके अन्दर उपस्थित रहता है। जब हम ऐसे एक व्यक्ति को देखते हैं जो जल, अग्नि, वस्त्र आदि ले जा रहा है, और हम उससे प्रश्न करते हैं कि “तुम क्या कर रहे हो?” तो वह कहता है, “मैं भोजन पका रहा हूँ”, तो यह नैगमनय का एक दृष्टान्त है। यह हमें उस सामान्य प्रयोजन का बोध कराता है जो इन सब कर्मों की श्रृंखला का नियन्त्रण कर रहा है और जीवन के हेतुविज्ञानपरक रूप पर बल देता है।^१ इसी मत को पूज्यपाद ने अंगीकार किया है। सिद्धसेन इससे भिन्न मत को स्वीकार करता है। जब हम एक वस्तुका ज्ञान करते हैं अर्थात् उसके अन्तर्गत जातिगत एवं विशिष्ट दोनों प्रकार के गुणों को जानते हैं और उनके अन्दर पृथक्-पृथक् भेद नहीं करते तो वह नैगमनय की अवस्था है। (२) संग्रहनय सामान्य विशिष्टताओं पर बल देता है। यह वर्गगत दृष्टिकोण है। यद्यपि यह सत्य है कि वर्ग व्यक्तियों से अनिरिक्त कोई वास्तविक पदार्थ नहीं है, किन्तु सामान्य विशेषताओं की जाँचकभी-कभी बहुत उपयोगी होती है। संग्रहनय दो प्रकार का है—परसंग्रह, अर्थात् अन्तिम वर्गविचार जो इस लक्ष्य का ध्यान रखता है कि सब पदार्थ यथार्थसत्ता के अवयव हैं। अपरसंग्रह हीनतर वर्गविचार है। अमूर्त परम स्थिति संग्रहनय का आभास है। जैनमत सामान्य अथवा व्यापक एवं विशेष गुणों को मानता है यद्यपि वह इन्हें सापेक्ष मानता है। साध्य एवं अद्वैतवेदान्त विशेषों को नहीं मानते, जबकि बौद्धमत सामान्य को नहीं मानता। न्यायवैशेषिक दोनों को स्वीकार करते हैं और ठोस पदार्थ को सामान्य

एक विधान दाना के विक्षण से निमित्त माना है। किन्तु जनमानस का भावना मानता है जबकि साधवर्गविक इस निरपेक्ष मानता है। (३) व्यवहारानुय प्रथमन एक परम्परागत दृष्टिकोण है जिसका आधार दृष्टिकोण माना है। इस वस्तुका का भाव उनका समझना है। गीता है और हम उसी निम्न विचारताका परम रूप देने हैं। वस्तुका का विनिष्ट से तब प्रकार का भाव दृष्टिकोण है। भौतिकवादी का भाव और इसके भाव हम दृष्टिकोण को भाव जोड़ सकते हैं इस नये का भाव है। (४) अनुभवानुय व्यवहारानुय की भाव का अधिक गुरुत्व है। यह पदार्थ की एक समझ विचार की व्यवस्था का विचार करना है। यह सब प्रकार का नये और साम्य की भाव देता है। इनकी दृष्टि में यथायथ शक्ति है। वस्तुका है जैसा कि वह वस्तुमान शक्ति है। जनमानस का भाव इस दृष्टिकोण का गुरुत्व समझने है। यह सब जगत् एक और सत्ता के भावमान और समूह दानविक सिद्धांत की निवारण की पात्र सोचने में उपयोगी सिद्ध हो सकता है वही दूसरी ओर दृष्टिकोण का निरपेक्ष रूप का वस्तु का लिए सबका अनुयोगी है। तब तीन भाव है। (५) गणनय का आधार है यह तथ्य कि नाम का उपयोग हमारे मन में जिस पदार्थ का वह चोकर है या उससे जिस पदार्थ का सक्त होना है उसे और उसका गण सम्बन्ध प्रत्यक्ष क्रिया को उपस्थित करने के लिए होता है। प्रत्येक नाम प्रदाना प्रत्यक्ष रचना है और भिन्न भिन्न भाव भी उसी एक पदार्थ का चोकर कर सकते हैं। परन्तु और उनका प्रत्येक का बीच का सम्बन्ध है वह भावेण है और हम यदि इस बात को भुगतें तो वाचन या भावित्या उत्पन्न होती है। (६) समाहितकृत्य है। ने उनका भावमय आधार पर भाव करता है। यह दृष्टिकोण का विनिर्माण का प्रयोग है। (७) एवमूनय छठ प्रकार का विनिर्माण का है। किसी पदार्थ की अधिकतम मात्रा कि पदार्थ और जमीन विमानन में से केवल एक ही पदार्थ का भाव से गुरुत्व होता है और पदार्थ को एक भिन्न परिस्थिति में भिन्न सत्ता से युक्त करना चाहिए। इन सातों नयों में प्रत्येक की सीमा उससे अधिक विस्तृत है जिसमें इनका प्रयोग होता है। नगम की सीमा सबसे अधिक विस्तृत है और एवमून सबसे युक्त है। प्रत्येक नय व्यवस्था दृष्टिकोण माना प्रकारों में से जिसमें १४ का भाव दिया जा सकता है केवल एक ही प्रकार को प्रस्तुत करता है। यदि किसी एक दृष्टिकोण को हम भ्रम के कारण सम्पूर्ण समझने तो यह नयाभास होगा। अनियमों की सम्मति में यावश्यक साध्य दृष्टिकोण एक ही दर्शन पद्धति का क्रम प्रथम चार नयों को स्वीकार करते हैं और भ्रम से उन्हें सम्पूर्ण सत्य समझते हैं।

नयों के और भी भेद किए गए हैं (१) दृष्टिकोण—पदार्थ के दृष्टिकोण से और (२) पर्यायाधिक—परिवर्तन व्यवस्था के दृष्टिकोण से। फिर इनमें से प्रत्येक के उपविभाग हैं। द्रव्याधिकतम वस्तुका के स्थिर स्वरूप का विचार करता है जबकि पर्यायाधिक उनका विनिरूप पदार्थों से सम्बन्ध रखता है।

चूँकि ये सब दृष्टिकोण भावेण हैं हमारे पास नयनिश्चय भी है अर्थात् सत्य एवं भूतदृष्टिकोण। निश्चयनय दो प्रकार का है शुद्धनिश्चय और अनुद्धनिश्चय। शुद्धनिश्चय

प्रतिबन्धरहित यथार्थसत्ता का प्रतिपादन करता है जबकि अशुद्धनिश्चय प्रतिबन्धयुक्त सत्ता के विषय पर विचार करता है।

उन व्यक्तियों को जो दार्शनिक विचार की श्रेणियों की समीक्षा के रूप से परिचित है, यह बतलाने की आवश्यकता नहीं है कि यह नय अथवा दृष्टिकोण का सिद्धान्त एक तर्कसम्मत सिद्धान्त है। जैनी लोगों को छ अन्धों की पुरानी कहानी को उद्धृत करने का शौक है जिनमें से प्रत्येक ने एक हाथी के शरीर के भिन्न-भिन्न भाग पर हाथ रखा और उमी आशिक अनुभव के आधार पर सम्पूर्ण हाथी का विवरण देने का प्रयत्न किया। जिस व्यक्ति ने हाथी के कान को पकड़ा उसने यही विचार किया कि वह एक पखे के समान है। इसी प्रकार जिसने टांग पकड़ी उसने कल्पना की कि वह एक बड़ा गोलाकार खम्भा है, आदि-आदि। केवल उमी व्यक्ति ने जिसने समूचे हाथी को देखा था, प्रत्यक्ष अनुभव किया कि उनमें से प्रत्येक ने सत्य के केवल एक ही अंश को जाना था। प्रायः समस्त दार्शनिक विवाद दृष्टिकोण के भ्रम से ही उठते हैं। प्रायः प्रश्न किया जाता है कि कार्य अपने उपादान कारण के ही समान अथवा उससे भिन्न होता है। मत्कार्यवाद का मत है, जिसे वेदान्त एवं सांख्यदर्शनो ने भी स्वीकार किया है, कि कार्य कारण के अन्दर पूर्व से ही विद्यमान रहता है और कारण की उस विशेष प्रक्रिया के द्वारा जिसमें से उसे गुजरना पड़ता है, वह केवलमात्र अभिव्यक्त हो जाता है। वैशेषिकों के असत्कार्यवाद का मत है कि कार्य एक नई वस्तु है और पहले से विद्यमान नहीं था। जैनमत इन दोनों विवादों का अन्त यह कहकर करता है कि दोनों के विभिन्न दृष्टिकोण हैं। यदि हम सोने के हार रूपी कार्य को केवल पदार्थ समझ लें तो यह वही सोना है जिसमें से इसका निर्माण हुआ है, किन्तु यदि हम उसे हार समझें तो वह एक नया पदार्थ है और वह पदार्थरूपी सोने में अवश्य ही पहले से विद्यमान नहीं था। प्रत्येक दृष्टिकोण जो हमें ज्ञान प्राप्त कराता है, सदा ही आशिक होता है और उस तक हम पृथक्करण की प्रक्रियाओं द्वारा पहुँचते हैं।

इन दृष्टिकोणों का सबसे महत्वपूर्ण उपयोग निश्चय ही स्याद्वाद एवं सप्तभङ्गी में होता है। यह उपयोग निर्णय करने के सात भिन्न-भिन्न प्रकारों में होता है, जो अलग-अलग और एकसाथ संयुक्त होकर स्वीकार करते हैं या निषेध करते हैं, बिना किसी स्वतः विरोध के और इस प्रकार एक वस्तुविशेष के नाना गुणों में भेद करते हैं। जैनकल्पना के आधार पर निरूपण की कठिनाई दूर हो जाती है क्योंकि इस मत के अनुसार पदार्थ के रूप में उद्देश्य और विधेय समान हैं और रूपभेद के दृष्टिकोण से भिन्न भी हैं।

यह विचार स्याद्वाद कहलाता है क्योंकि यह समस्त ज्ञान को केवल सम्भावित रूप में ही मानता है। प्रत्येक स्थापना 'सम्भव है', 'होसकना है' अथवा 'स्याद्' या 'शायद' इत्यादि रूपों में ही हमारे सामने आती है। हम किसी भी पदार्थ के विषय में निरूपणाधिक या निश्चित रूप से स्वीकृतिपरक अथवा निषेधात्मक कथन नहीं कर सकते। वस्तुओं के अन्दर अनन्त जटिलता होने के कारण निश्चित कुछ नहीं है। यथार्थसत्ता के अन्वयविज्ञ जटिल स्वरूप एवं अनिश्चितता के ऊपर यह ब्रह्म देता है। यह निरूपण की सम्भावना का निषेध नहीं करता, यद्यपि यह निरपेक्ष अथवा विनिष्ट निरूपण को स्वीकार नहीं करता।

यथायसत्ता का गतिशील स्वरूप केवल सापेक्ष और सीमाधिक निरूपण के साथ ही मिल सकता है। प्रत्येक स्थापना केवल कुछ विशेष अवस्थामात्र में अर्थात् परिकल्पित रूप में ही सत्य है।

इसका मत है कि किसी वस्तु अथवा उसके गुणों के विषय में कथन करने के, दृष्टिकोण के रूप से सात भिन्न भिन्न प्रकार हैं। एक दृष्टिकोण है जिसके अनुसार पदार्थ अथवा उमका गुण (१) है (२) नहीं है (३) है और नहीं भी है (४) अनिवचनीय है (५) है और अनिवचनीय भी नहीं है (६) नहीं है और अनिवचनीय है (७) है नहीं भी है और अनिवचनीय है।

१ **स्याद् अस्ति**—अपने उपान्तन स्थान समय और स्वरूप के दृष्टिकोण से वस्तु विद्यमान है अर्थात् अपना अस्तित्व रखती है। मिट्टी से बना हुआ घड़ा मेरे कमरे में हम वर्तमान क्षण में और अमुक अमुक आकार व माप का विद्यमान है।

२ **स्याद् नास्ति**—उपान्तन स्थान समय और अथ पदार्थ के स्वरूप के दृष्टिकोण से वस्तु विद्यमान नहीं है अर्थात् यह कुछ नहीं है। धातु से बना हुआ घड़ा एक भिन्न स्थान में अथवा समय में अथवा भिन्न आकार व माप का विद्यमान नहीं है।

३ **स्याद् अस्ति नास्ति**—उसी दृष्टिकोण चतुष्टय से अपने व अथ पदार्थ से संबद्ध यह कहा जा सकता है कि वस्तुविद्यमान है और नहीं है। एक विशेष अथ में घड़ा है और एक दूसरे विशेष अथ में घड़ा नहीं है। हम यहां कहते हैं कि वस्तुविरोध क्या है और क्या नहीं है।

४ **स्याद् अवक्तव्यम्**—जबकि ऊपर के तीनों में हम कथन करते हैं कि एक वस्तु अपने आपमें है और अथ क्रम में नहीं है यह सब कथन एकसाथ करना सम्भव नहीं है। अथ अथ में एक वस्तु विवरण के योग्य नहीं है। यद्यपि घड़े में इसके अपने रूप की उपस्थिति एवं दूसरे स्वरूप की अनुपस्थिति दोनों एकसाथ है तो भी हम उसे 'यक्त नहीं' कर सकते।

५ **स्याद् अस्ति च अवक्तव्यम्**—अपने निजी चतुष्टय के दृष्टिकोण से और साथ ही साथ अपने एवं अभावात्मक चतुष्टय के संयोग से एक वस्तु है और विवरण योग्य नहीं है। हम यहां एक वस्तु की सत्ता और इसकी अनिवचनीयता दोनों को उचित करते हैं।

६ **स्याद् नास्ति अवक्तव्यम्**—अभावात्मक वस्तु के चतुष्टय के दृष्टिकोण से और साथ-साथ अपने निजी एवं अभावात्मक वस्तु के चतुष्टय के दृष्टिकोण से एक वस्तु नहीं है और अनिवचनीय भी है। हम यहां पर एक वस्तु क्या नहीं है इस और इसकी अनिवचनीयता को उचित करते हैं।

७ **स्याद् अस्ति च नास्ति च अवक्तव्यम्**—अपने निजी चतुष्टय के एवं अभावात्मक वस्तु के दृष्टिकोण से और साथ-साथ अपने निजी एवं अभावात्मक वस्तु के संयुक्त चतुष्टय के दृष्टिकोण से भी एक वस्तु है नहीं भी है और अनिवचनीय भी है। हम एक वस्तु की अनिवचनीयता का प्रतिपादन करते हैं और उसके साथ में यह क्या है और क्या नहीं है

उसका भी प्रतिपादन करते हैं।^१

किसी वस्तु अथवा उसके गुणों के विषय में कथन करने के जो मात सम्भावित प्रकार हैं, उनमें पहले दो प्रकार मुख्य हैं, अर्थात् साधारणस्वीकारात्मक यह कि अमुक वस्तु अपने स्वरूप में है, स्वद्रव्य (अपने भौतिक उपादान) में, स्वक्षेत्र (अपने स्थान) में, और स्वकाल (अपने समय) में वर्तमान है। और दूसरा साधारण निषेधात्मक यह कि अमुक वस्तु अपने पररूप (अर्थात् अन्य आकार) में, परद्रव्य (अन्य भौतिक उपादान) में, परक्षेत्र (अन्य स्थान) में, एवं परकाल (अन्य समय) में वर्तमान नहीं है। दूसरा निषेधात्मक तथ्य है। इस सिद्धान्त का आग्रह है कि स्वीकृति एवं निषेध दोनों परस्पर सम्बद्ध और सहचारी हैं। समस्त निर्णयों के दो रूप होते हैं। सब पदार्थ हैं भी और नहीं भी हैं, अर्थात् सद्-असदात्मक है।^२ एक वस्तु जो है वही है और जैसी नहीं है वैसी नहीं ही है। इस मत के अनुसार प्रत्येक निषेध का एक सकारात्मक आधार होता है। आकाश-कुसुम के समान कल्पनात्मक विचार भी एक सकारात्मक आधार रखते हैं अर्थात् जैसे आकाश और कुसुम तो दोनों पृथक्-पृथक् वास्तविक सत्ताएँ हैं यद्यपि उनका परस्पर-सम्बन्ध अवास्तविक है। यह मौलिक सत्य पर बल देता है, अर्थात् विचार के लिए परस्पर भेद करना आवश्यक है। ऐसा पदार्थ जिसे अन्यपदार्थों से भिन्न करके समझा जा सके, विचार में नहीं आ सकता। ऐसा निरपेक्ष पदार्थ जो अन्दर और बाहर सब प्रकार के विभेदों से शून्य है, यथार्थ में विचार का विषय नहीं हो सकता, क्योंकि सब पदार्थ जो विचार के विषय हैं एक अर्थ में हैं और दूसरे अर्थों में नहीं भी हैं।

शाङ्कर और रामानुज^३ दोनों ही 'सप्तभङ्गी न्याय' की इस आधार पर आलोचना करते हैं कि एक ही पदार्थ में दो प्रकार के परस्पर-विरोधी गुण एक ही समय में उपस्थित नहीं रह सकते। रामानुज लिखता है, "भाव एवं अभाव ये दोनों परस्पर-विरोधी गुण किसी एक पदार्थ में नहीं रह सकते जैसेकि प्रकाश और अन्धकार एक जगह नहीं रह सकते।" जैनी लोग यह भी स्वीकार करते हैं कि एक ही समय में और एक ही अर्थों में किसी पदार्थ में परस्पर-विरोधी गुण नहीं रह सकते। जो कुछ वे कहते हैं वह यह है कि प्रत्येक पदार्थ जटिल स्वरूप का है अर्थात् भेदों के रहते भी एकात्म्यरूप में विद्यमान है। वास्तविक सत्ता अपने अन्दर भेदों को समाविष्ट रखती है। ऐसे गुण जो भावात्मक या अमूर्त रूप में परस्पर-विरोधी हैं, जीवन में और अनुभव के साथ-साथ रहते हैं। वृक्ष हिलता है अर्थात् उसकी शाखाएँ हिलती हैं किन्तु स्वयं वृक्ष नहीं हिलता क्योंकि यह अपने स्थान में स्थिर है और मजबूती से भूमि में गड़ा हुआ है। हमारे लिए यह आवश्यक है कि हम एक पदार्थ को स्पष्टरूप में और अन्य पदार्थों से भिन्नरूप में जाने, उसकी अपनी निजी सत्ता के रूप में एवं अन्य पदार्थों के सम्बन्ध में भी उसकी सत्ता को पहचानकर रखें। दूसरे पक्ष के विषय में, जैसाकि वेदान्ती कहते हैं, सप्तभङ्गी न्याय की क्रियात्मक उपयोगिता कुछ नहीं है, यह उनकी एक निजी सम्मति है इसलिए इस विषय पर

१ तत्त्वार्थसूत्र, पृष्ठ १४ ; पञ्चास्तिकायसमयसार, १६।

२. "स्वरूपेण सत्त्वात्, पररूपेण च असत्त्वात्।"

३. वेदान्तसूत्रों पर शाङ्करभाष्य, २ : २, ३३, वेदान्तसूत्रों पर रामानुज भाष्य २ : २, ३१।

मुद्द कहने में समय नष्ट करना व्यर्थ है। और यह भी नहीं कहा जा सकता कि सत्यभञ्जी यथाय जनदान के अर्थ सिद्धात्ता के प्रतिवृत्त है। यह अन्यायवाद का स्वाभाविक परिणाम है जिसका तात्पर्य है कि यथायसत्ता के अनन्त रूप हैं। चूँकि यथायसत्ता की अनेक आकृतियाँ हैं और वह सदा परिवर्तनशील है इसलिए किसी भी पदार्थ को सबका सब गृह्य काल में और हर प्रकार से वनमान रहनेवाला नहीं माना जा सकता, और हमारे लिए यह सम्भव है कि हम एक ऐसे बड़े और अविचलित भा को स्वीकार ही करें।

६

जन तत्त्वशास्त्र का महत्त्व

इससे पूर्व कि हम अगले विभाग पर आगे बढ़ें इस स्थल पर जन तत्त्वशास्त्र द्वारा प्रस्तुत कतिपय आलोचनात्मक विचारों को भी उपस्थित कर देना अधिक उपयोगी होगा। प्रसंगिक हमने जनियों के ज्ञानविषयक सिद्धांत के प्रबल पक्ष का विवरण दिया है और उसपर वेदांतियों द्वारा किए गए आक्षेपों के विरुद्ध उसका पक्षपोषण भी किया है। तो भी हमारी सम्मति में जन तत्त्वशास्त्र हमें अद्वैतपरक आदर्शवाद की ओर ल जाता है और जिस हद तक जनी इससे अक्षय का प्रयास करती हैं उस हद तक वे अपने निजी तर्कों के साथ अनुयायी नहीं हैं। इस विषय सम्बन्धी अपना आलोचना पर हम आध्यात्मिक दृष्टि से अपने सवाद में आग्रह जलकर बन देंगे। आशा यह है हम जन तत्त्वशास्त्र के गुणों को भली प्रकार से समझ लें।

सापेक्षता का सिद्धांत सांख्यिक दृष्टिकोण से बिना एक निरूपण की कल्पना नहीं ठहर सकता। यह सत्य है कि परस्पर भेद का नियम जिसपर जन तत्त्वशास्त्र प्रबल निमित्त है यह भी स्वीकार करता है कि विचार के लिए भेद करना आवश्यक है किन्तु एक ऐसा पदार्थ जो अर्थ सवसा भिन्न है विचार के लिए ऐसा ही अवास्तविक है जसाकि वह पदार्थ जो अर्थ पदार्थों के साथ एक रूप है। विचार केवल भ्रम मात्र ही नहीं है किन्तु यह सम्भव रूप भी है। प्रत्येक पदार्थ की सत्ता अर्थ पदार्थों के साथ सम्बन्ध रूप में और उनसे भिन्न रूप में ही सम्भव है। परस्पर भेद का नियम परस्पर-साम्यभाव का नियम का निपटारात्मक पक्ष है। सब प्रकार के भेद में एकरूप की भी व्यवस्था होती है। चूँकि जनियों का अनुसार तब ही यथायसत्ता को जानने की कुञ्जी है यथायसत्ता की प्रतिम अभिव्यक्ति एक ठोस अद्वैतवाद में ही होनी चाहिए उसीने द्वारा सत्तामात्र की व्याख्या सम्भव है। यह एक सत्ता ऐसा नहीं है जो अनन्त का अहिंसाकार करता हो अथवा अनेकत्व को स्वीकार करने विद्यमान व्यवस्था अथवा एकरूप का निषेध करती हो। जन तत्त्वशास्त्र सब प्रकार के पक्षधरण का प्रति विद्रोह करता है और तभी भी यह अथवा वह एक या अनेक आदि का मिश्रण विभेद को स्वीकार करने का लिए उद्यत नहीं होता। जनी लोग स्वीकार करते हैं कि सब पदार्थ अपने आपका पदार्थ (जाति पदार्थ कारण) हैं एक हैं और विनिष्ट (व्यक्ति अथवा वाय) पद में भाग है। उनका अनुसार ये दोनों ही आंशिक दृष्टिकोण हैं। सत्तामात्र की अनन्तता माने हुए पदार्थों में एक

सापेक्ष सत्य है। हमें पूर्ण दृष्टिकोण तक ऊपर उठना चाहिए और उस सम्पूर्ण की ओर दृष्टि रखनी चाहिए जो सब प्रकार के गुणों से वैभवसम्पन्न है। यदि जैनदर्शन अनेकत्ववाद तक ही रहे जो अधिकतर केवल सापेक्ष एवं आशिक सत्य है, और यह जिज्ञासा न करे कि उच्चतर सत्य भी कोई है—जो एक ऐसी एकमात्र सत्ता की ओर निर्देश करता है जिसने इस विश्व के पदार्थों में व्यक्तिगत रूप धारण कर रखा है जो एक-दूसरे से मुख्यतः अनिवार्य रूप में है और अन्तर्यामी रूप में सम्बद्ध है—तो वह अपने तर्कों को स्वयं दूर करके एक सापेक्ष सत्य को निरपेक्ष सत्य की उन्नत कोटि में पहुँचा देता है।

केवल इसी प्रकार का अद्वैतपरक सिद्धान्त जैनदर्शन के सापेक्षतावाद के साथ मेल खा सकता है, क्योंकि सम्बन्ध जितने भी हैं वे उन बाह्य पदार्थों से, जिनसे वे सम्बन्ध रखते हैं, स्वतन्त्र नहीं हैं। अर्थ का प्रवेश सत्ता के अन्दर होता है और उद्देश्य और विधेय अथवा प्रमाता और प्रमेय में एक निकट सम्बन्ध रहता है। मन और बाह्य जगत् के अन्दर का द्वैतभाव, मनोवैज्ञानिक स्तर पर जो कुछ भी सत्य इसमें हो, दूर हो जाता है जबकि हम ज्ञान के सिद्धान्त के सम्बन्ध में तर्कों का जो दृष्टिकोण है उस तक पहुँचते हैं। यदि दो अर्थात् ज्ञाता और ज्ञेय जीवात्मा एवं स्वतन्त्र यथार्थसत्ता पृथक्-पृथक् है तब ज्ञान सर्वथा सम्भव ही नहीं हो सकता। या तो ज्ञान स्वच्छन्द एवं निराधार है अथवा द्वैतभाव मिथ्या है। ज्ञाता और ज्ञेय पृथक् सत्ताएँ नहीं हैं जो किसी बाह्य बन्धन से बंधी हुई हों। वे द्वैत में एक और एक में दो हैं। यदि हम किसी एक पद को दबा दें तो सम्पूर्ण एक में विलीन हो जाता है। ज्ञाता एवं ज्ञेय का भेद दो स्वतन्त्र सत्ताओं के बीच का भेद नहीं है किन्तु इस प्रकार का एक भेद है जिसे स्वयं ज्ञान ने अपने क्षेत्र के अन्दर निर्माण किया है। यदि जैनदर्शन का तर्कशास्त्र इस तत्त्व की आवश्यकता को स्वीकार नहीं करता जिसमें ज्ञाता और ज्ञेय का भेद अन्तर्निहित है तो इसका कारण यह है कि यह सम्पूर्ण सत्य के केवल आशिक रूप को ही ग्रहण करता है।

यदि हमें इसके सापेक्षता के सिद्धान्त की उपर्युक्त व्याख्या को स्वीकार करना है तो जीवात्मा, जो विभिन्न दृष्टिकोणों को अंगीकार करती है, केवल इन्द्रियगम्य आनुभविक आत्मा नहीं हो सकती वरन् उससे गम्भीर कोई सत्ता होनी चाहिए। ज्ञान केवल वैयक्तिक ही नहीं होता। यदि सत्ता-विषयक विश्लेषण केवल आत्मनिष्ठ ही नहीं है तो हमें स्वीकार करना होगा कि अनेक व्यक्तियों के अन्दर एक ही आत्मा की क्रियाशीलता काम करती है जिसे हम ज्ञान के विषय के रूप में जानते हैं। इससे पूर्व कि ज्ञान के सम्बन्ध में कोई प्रश्न उठे, इस एक आत्मा को पूर्वरूप में निरपेक्ष और अन्तिम सत्य के रूप में मानना चाहिए जिसके ही अन्दर ज्ञाता एवं ज्ञेय के सब भेद आ जाते हैं। और यह आत्मा क्षणिक अनुभव अथवा चेतना का अस्थायी रूप नहीं है।

इस तथ्य का कि हम अपनी सापेक्षता से अभिज्ञ हैं, अर्थ ही है कि हमें पूर्णतम विचार तक पहुँचना है। उस उच्चतम निरपेक्ष दृष्टिकोण से ही निम्न कोटि की सापेक्षताओं की व्याख्या हो सकती है। समस्त यथार्थ व्याख्या ऊपर से नीचे की ओर होती है।

इसी निरपेक्ष तत्त्व की दृष्टि से हम सापेक्ष विचारों के महत्त्व को जानने के लिए किसी मानदण्ड का उपयोग कर सकेंगे और उनका मूल्यांकन कर सकेंगे। परम सत्य के

साथ सुमना करने पर अथ ममस्त सत्य सापेक्ष ठहरता है। समस्त ज्ञान उपलब्ध सामग्री के ऊपर उठता है और अपने से परे का निर्दोष करता है। पुनः और उससे भी अधिक पूरा सत्य की ओर बढ़ने से प्रमेय पदार्थ अपने प्रत्यक्ष में प्रतीयमान उपस्थित स्वरूप को पों बठता है। जब हम निरपेक्ष ज्ञान तक पहुँच जाते हैं तो ज्ञाता और ज्ञेय में मध्य का भेद स्वतः दूर हो जाता है। बस ऐसी परम कोटि की प्राप्ति स्थिति में ही हम नीचे के पथचरित्र की प्राप्ति को दूर कर सकते हैं। तब हम दब्येंगे कि नानाविध सापेक्ष पदार्थ एक मूल प्रक्रिया में आत्मा के योग के लिए अपने अन्तिम सत्य की प्राप्ति के मार्ग में एक प्रकार के पदार्थ मात्र हैं। ज्ञान के हर एक प्रकार को सापेक्ष के रूप में पहचानना, जिनमें एक पदार्थ से अन्य पदार्थ में पहुँचना आवश्यक है हम विवश करता है कि हम एक एकी विस्तृततम यथायस्यता को अंगीकार करें जो परम एवं स्वयं में निरपेक्ष है और जिसके अन्तर्गत सब सापेक्ष पदार्थ आ जाते हैं।

किन्तु इस परम एवं निरपेक्ष सत्ता को भली प्रकार समझ लेना भी कोई उपाय है? निश्चय ही अपने आश्रितियों के एकत्र करने रस देने मात्र से हमारे सम्मुख निश्चित यथायस्यता का भाव नहीं आ सकता। विभिन्न दृष्टिकोणों को केवल एकत्र कर देने से ही हम सत्य के निजी स्वरूप को नहीं पा सकते। यदि हम जन सत्कार के भाव का अनुसरण करें तो कहना पड़ेगा कि विचार के सापेक्ष पदार्थों में जकड़े रहने के कारण हम निरपेक्ष परमायस्यता का ज्ञान नहीं हो सकता। यदि विचार यथायस्यता को ग्रहण नहीं कर सकता तो क्या और ऐसी कोई शक्ति हो सकती है जो उसको ग्रहण कर सकती है? यह प्रश्न स्पष्ट रूप से नहीं उठाया गया है किन्तु इसका उत्तर निश्चित रूप से 'न' म दिया गया है। केवल ज्ञान अथवा मुक्त आत्मा का ज्ञान के ऊपर ध्यान देकर विचार करने से हम प्रतीत होगा कि जब सिद्धांत उपलक्षण या संकेत द्वारा अन्तर्दृष्टि की विधि एवं निरपेक्ष परमसत्ता के मिथ्यात्व को स्वीकार कर लेता है।

जनमत के अनुसार ऊँचे दर्जे का ज्ञान जिसमें अनुभव में अभिव्यक्त हुए सब प्रकार के रूप समाहित हैं वह है जो केवलित् अथवा मुक्त आत्माओं को होता है। यह सम्पूर्ण और निर्दोष ज्ञान है जो विगुह एवं निर्दोष अवस्था में जीवात्मा का विशिष्ट रूप है। यह निर्दोष ज्ञान जो आत्मा का सारस्व है अपने आपको भिन्न भिन्न प्राणियों की विभिन्न प्राणियों में अभिव्यक्त करता है जिनका कारण प्रकृति का बाह्य बल है और जिनके सम्पर्क अथवा साहचर्य से ही कायरूप में आत्मा का निम्न ज्ञान दबा रहता है। यह ज्ञान या चेतना जो प्रकृति जब आत्मतत्त्व के साथ संयोग में आती है इसकी शक्ति को प्रभावहीन कर देती है—आत्मा एवं प्रकृति के साथ बंधन के प्रकार के विविध सम्बन्धों के आधार पर। चेतना के सब भिन्न भिन्न प्रकार प्रकृति की विरोधी शक्तियों की वार प्रणाली पर निर्भर करते हैं। इनमें से एक वे हैं जिनके अन्तर्गते शक्तियाँ अपना पूरा जोर जमाए हुए हैं और इन अवस्थाओं में आत्मा की ज्ञान सम्पादन शक्ति केवल स्पष्ट क्रिया द्वारा ही अपनी अभिव्यक्ति कर सकती है जैसे धातु आदि। दूसरी ओर वे शक्तियाँ हैं जिनमें से सारी प्राकृतिक शक्तियाँ हटा दी गई हैं और जो सबज्ञता को पूरा प्रमा को पहुँच सकती हैं। उन दोनों सीमाओं के मध्यवर्ती नमूनों का निम्न ज्ञान के मार्ग में बाधरूप

शक्तियों के सर्वांग में अथवा आशिक रूप में विनाश के द्वारा हो सकता है। ज्ञान का, जो आत्मा का सारतत्त्व है, तिरोभाव एवं अभिव्यक्ति प्रकृति के दबाव की मात्रा के अनुसार होती है। हरेक पदार्थ विश्वात्मा में अन्तर्निहित है और केवल उन कारणों के दूर होने की अपेक्षा करता है जो ज्ञान की अभिव्यक्ति में बाधक सिद्ध होते हैं। जब बाधक दूर हो जाते हैं तब आत्मा पूर्णधारणात्मक ज्ञान-स्वरूप हो जाती है, जो देश और काल की सीमाओं से परे है। उस समय आत्मा की उस पूर्ण आभा में, जिसका सारतत्त्व चेतना है, न तो कोई मानसिक आवेग विघ्नकारक हो सकता है और न ही किसी प्रकार के स्वार्थ उसे धुंधला बना सकते हैं, और न हम यही कह सकते हैं कि इस पूर्व-अवस्थाओं में कोई भेदक लक्षण रहते हैं। ज्ञान का विषय सम्पूर्ण यथार्थसत्ता है और ज्ञाता विषयी विशुद्ध प्रज्ञान बन गया, जिसमें भेदकारक किसी मर्यादा की सम्भावना नहीं है। इन्द्रिय-गम्य आनुभाविक जगत् के अवास्तविक भेद भी अब उसमें विद्यमान नहीं रहते। संक्षेप में, भेद एक ऐसे तत्त्व के कारण हैं जो सदा नहीं रहता, और जो सदा स्थायी है वह आत्मा है जिसका स्वरूप चेतना है। जैनी लोग अनेकान्तवाद के सिद्धान्त का समर्थन तर्क द्वारा नहीं कर सकते।

७

है।
मनोविज्ञान

इससे पूर्व कि हम जैनदर्शन के आध्यात्मिक विचारों को ले, हम उनके मनोवैज्ञानिक मतों का दिग्दर्शन कर लें। वे मन और शरीर के द्वैत को स्वीकार करते हैं। वे पांच द्रव्य-इन्द्रियों अथवा भौतिक इन्द्रियों को भी पृथक् करके मानते हैं, और उनके प्रतिरूप पांच भावेन्द्रियों या ज्ञानेन्द्रियों की सत्ता को भी स्वीकार करते हैं।^१ रूप का सुखानुभव करने-वाली आख और उसके प्रमेय विषय के मध्य जो सामान्य घटक या अवयव है वह रंग है। रंग को पहचानने में, जोकि एक प्राकृतिक या भौतिक गुण है, आख की अनुकूलता है। चूँकि इन्द्रिया जीव की केवल बाह्यरूप शक्तियाँ अथवा साधन हैं, वे घटक जो समस्त पदार्थों के सुखानुभवों को सम्भव बनाते हैं, स्वयं आत्मा के अपने सघटन में ही अवस्थित रहते हैं। इन्द्रिया सुखानुभव की योग्यता हैं और अनुभव-विषयक गुण, जो बाह्यरूप में वर्तमान रहते हैं, सुखानुभव के विषय या भौतिक पदार्थ हैं। स्पर्श के आठ प्रकारों में मनो-वैज्ञानिक विश्लेषण के विभाग स्पष्ट देखे जा सकते हैं—उष्ण एवं शीत, खुरदरा और चिकना, नरम और कठोर, हलका और भारी। इसी प्रकार स्वाद के पांच भेद हैं—चर-

१ तत्त्वार्थसूत्र, २०. १६। उसी प्रकार मन के भी दो पहलू हैं : एक भौतिक और दूसरा मनो-वैज्ञानिक। जब आत्मा को समस्त शरीर के प्रत्यक्ष व्याप्त माना जाता है तो उसका तात्पर्य यह हुआ कि आत्मा और देह दोनों एक ही सत्ता के भौतिक एवं मनोवैज्ञानिक दो प्रतिरूप हैं। भौतिक विषयों या पदार्थों के मनोवैज्ञानिक प्रत्यक्ष की व्याख्या के लिए उन्मिष की गई उन्नत योजना एक प्रकार से निस्सार है। इन आत्मा एवं देह के पारस्परिक उन्मिष की सन्न्या को बार-बार केवल यह दोहराकर हल नहीं कर सकते कि दोनों के गुण प्रत्येक इन्द्रिय में वर्तमान रहते हैं।

परा या तीखा खट्टा कट्टा, मीठा और कपाथ या कसला मधक दो भेद हैं सुगन्ध और रस रसक पाच भेद हैं काना, नीला पीला सफेद और गुलाबी या पाटलरंग। इसी प्रकार गन्ध के सात भेद हैं पान, जपम गांधार मयम पञ्चम दशत निपाद्यदि। प्रत्यक्ष ज्ञान इंद्रिय के साथ पदार्थ का सन्निकष हान से उत्पन्न होता है। यह यांत्रिक सन्निकष मनोवैज्ञानिक प्रत्यक्ष की सम्पूर्ण परिमाणा नहीं है। यह तो केवल उस आवरण को हटाने में सहायक हो सकता है जो जीवात्मा को ज्ञान को ढके रहता है। प्रभात जीवात्मा पाता है भोक्ता भी है और बना भी है—अर्थात् वह ज्ञानवाला सुखानुभव करनेवाला और कम करनेवाला है। चेतना के तीन प्रकार बनता है नष्ट ज्ञान अनुभव प्रपञ्च कर्मों के फलों का उपभोग और इच्छा।^१ मानसिक प्रक्रिया और अनुभव का अन्तर्गत निकट सम्बन्ध है। साधारणतः हम पहलू गारोरीक सवत्ता होती है उसका वात मानसिक प्रक्रिया और अन्त में जान होता है।^२ जीव और पुन्यगत के बीच का सम्बन्ध विषयी प्रमाता का विषय प्रमय के साथ सम्बन्ध है। वह शक्ति है उनका परस्पर संयोग करती है ज्ञान नहीं है क्योंकि हम एक वस्तु को जानते हैं और तो भाँ उनके ऊपर कार्य न करें ऐसा सम्भव हो सकता है। सिद्धात्मा की सवत्ता का तात्पर्य है चेतना के अन्तर्गत विषय का प्रतिबिम्ब यद्यपि आत्मा का बंधन में जाना आवश्यक नहीं है। परस्पर क्रिया प्रतिक्रिया जीव की च्छाया को ऊपर निर्भर करती है। यह च्छाया का अधीनता और उसके कारण बंधन नाव के लिए अनिवार्य का कारण कि इच्छा से रहित जाना सम्भव है।

प्रत्यक्ष जीव गारोरी और आत्मा की संप्रतिष्ठ रचना है जिसमें आत्मा क्रियाशील सामीप्य है एक गारोरी निष्क्रिय भागीदार है। जनमत विषयी विज्ञानशास्त्र एक भौतिक-धातु दोना के दाया का निराकरण मन और प्रकृति के साहचर्य को स्वीकार करके करता है। किन्तु जनमत इस विषय का विचार नहीं करता कि आत्म एवं अनात्म में मन के अनिवार्य स्वभाव की ही उपज है। यह दो पदार्थों के निदान को स्पष्ट रूप से स्वीकार करते हुए ज्ञान को उनसे सबधा भिन्न दोना के साथ एक प्रक्रिया के रूप में मानता है। जनमत विकास के धर्म भी किसी विचार से अभिन्न गरी है जिसके अनुसार गारोरी अपन विकास की उच्चतर अवस्था प्राप्त करने में शुन्य धारण कर सता ही। यह मन और गारोरी के द्वैतभाव को मानकर ही संतुष्ट रहता है और मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण तक आकर ठहर जाता है। यह पारस्परिक प्रतिक्रियाओं को स्वीकार नहीं कर सकता किन्तु इसे समस्त कठिनायियों को रहने हुए भी समाना करता के भाव को स्वीकार करने के लिए विवश होना पड़ता है। कार्मिक प्रकृति स्वयं अपने अनिवार्य स्वभाव के कारण अपन परिवर्तन उत्पन्न करती है। जीव भी उसी प्रकार से अपन विचार की प्रगुप्त अवस्था प्राप्त द्वारा जो कम से नियंत्रित है अपने विचारों में परिवर्तन उत्पन्न करता है। दोना दा स्वभाव शृंगारण दनात ३ जो अपन आपन पदार्थ एवं पूज है। न प्र न के उत्तर में कि जीव को कर्मों के फल में वश। नृष्य भागना चाहेगा यदि व दोन हो परस्पर एक दूसरे के ऊपर निर्भर नहीं हैं न समायोजन किया जाना है कि उनके मध्य एक प्रकार का परस्पर

१ कर्मवचन।

२ वचन ३६।

३ पञ्चमिकवचन ३८।

४ वचन, ६८।

से स्थित साम्य है।^१ नसार के अन्दर हमें भौतिक शरीर मिलते हैं जो विनाश भी हैं और छोटे भी, जिनमें से कुछ कार्मिक प्रकृति के हैं जिनकी प्रवृत्ति जीवों द्वारा आकृष्ट होने की ओर है। अपने साहचर्य के कारण जीव एवं कार्मिक प्रकृति के परमाणु एकत्र होते हैं। कार्मिक प्रकृति का जीव के अन्दर पैठना इस निकट की महत्त्वयति के कारण है। यह नहीं कहा जा सकता कि मन किसी क्रियात्मक प्रभाव का उपयोग करता है। 'पञ्चास्तिकाय-मयमार' का टोकाकार इस सम्बन्ध की व्याख्या एक उल्लिखित दृष्टान्त से करता है, जो काजल के सम्पर्क से काली हो जाती है। दोनों आत्मनिर्णयकारी माध्यम किसी न किसी प्रकार समानरूप से परस्पर संयुक्त हो जाते हैं। चूँकि दो शृंखलाओं के मध्य प्रत्यक्ष कार्य-कारण सम्बन्ध का निषेध किया जाता है इसलिए रहस्यपूर्ण समानता से बढ़कर और कोई समाधान सम्भव नहीं है।

उक्त मत को मानने से ज्ञान एक रहस्य बन जाता है। यह निरपेक्ष सत्य नहीं रहता, जिसकी पृष्ठभूमि में हम नहीं जा सकते। हम जानबूझकर एक संकुचित दृष्टि-कोण को अंगीकार कर लेते हैं और ज्ञाता एवं ज्ञेय के मध्य एक विरोध की कल्पना करते हुए मन को इस रूप में मान लेते हैं जिसे बराबर एक अन्य वस्तु से सामना करना पड़ता है और जिसे हम परिस्थिति अथवा वातावरण के नाम से पुकारते हैं। हम उन पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं करते जो बाह्य हैं, किन्तु उनकी प्रतिकृतियाँ एवं चित्र ही हमारे आगे आते हैं जो बाह्य जगत् का प्रतिनिधित्व मात्र करते हैं। विचार एवं यथार्थसत्ता के मध्य कभी भी अनुकूलता नहीं हो सकती जब तक कि उनके अन्दर कोई सामान्य घटक या अवयव न हो। किन्तु उस अवस्था में यह सिद्धान्त कि मन अपने मन्दिर के अन्दर से एक विपरीतगुण विश्व को निहारता है, सर्वथा गिर जाता है।

कहा जाता है कि आत्मा के आयाम हैं, और उसमें विस्तार और संकोच की भी गुंजाइश है। भौतिक शरीर से छोटे आकार में आत्मा नहीं हो सकती क्योंकि उस अवस्था में यह शारीरिक प्रवृत्तियों को अपना करके अनुभव नहीं कर सकती। यह जब माता के गर्भ में होती है तो बहुत लघु आकार की होती है किन्तु धीरे-धीरे शरीर के साथ विस्तृत होती जाती है और अन्त में जाकर यह अपने पूर्ण आकार में पहुँच जाती है। इस पृथ्वी पर के प्रत्येक जीवन के अन्त में यह भविष्यजन्म के बीज से सम्बद्ध होती है। आत्मा का शरीर के अन्दर विस्तार इसी प्रकार के अन्य प्रसरण की अवस्था के अनुरूप नहीं है क्योंकि आत्मा की बनावट बहुत सादी है और उसके हिस्से नहीं हैं। "जिस प्रकार एक कमल जो लालमणि के रंग का है, जब एक दूध के पात्र में रखा जाएगा तो अपनी वही रक्त वर्ण की आभा दूध को प्रदान कर देगा, इसी प्रकार यह अपने निजी शरीर में स्थित होकर अपनी आभा अथवा अपने बुद्धिचैतन्य को समस्त देह को दे देती है।"^२ आत्माएँ जो संख्या

१. पञ्चान्तिकायसमयसार, ७०-७७।

२. पञ्चास्तिकायसमयसार, ३३। माह्वर अपने 'सङ्कोलोजी' नामक ग्रन्थ में कहता है कि "आत्मा सारे शरीर में उपस्थित है, यद्यपि निर्गुण अस्था में। इसके अतिरिक्त यह अन्य सब स्थानों पर भी उपस्थित है अपने पूर्ण सार रूप में, यद्यपि यह सर्वत्र अपने सब गुणों का उपयोग करने में समर्थ भले ही न हो।"

म धर्ममय है और मध्यम आकार की है। साक्षात्कार में अवस्था हम पार्थिव जगत में नीचे देना वह धर्ममय स्थिति को घेरती है।^१ अगर वह अनुभूति का आभा को धारीरव आकार के समान आकार वाली मानने का मिथ्यात्व नहीं टूट सकता क्योंकि धारीरव के द्वारा सीमित होने के कारण यह भी मानना पड़गा कि धारीरव के समान आत्मा भी अनित्य है और यदि वह अनित्य है तो उसका अस्त में मार्ग नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त जब एक आत्मा जगत् में एक धारीरव को छोड़कर आभासी जगत् में वह आकार के धारीरव में जाएगी तो उसका मार्ग में कठिनाई आएगी। हम स्थूलरूप में कल्पना कर सकते हैं कि आत्मा अवस्था का साथ साथ अवस्था के संयोग से वही एक अवस्था को घटाकर छोटी भी हो सकती है। नये अवस्था निरन्तर आत रहेंगे और पुराने अवस्था निरस्त रहेंगे। यह प्रकार हम यह भी निश्चय नहीं हो सकता कि वही एक आत्मा बराबर रहती है। यदि कहा जाए कि कतिपय आवायक अवस्था बराबर अनिश्चित रूप में रहत है तो आवायक एक आनुपमिक अवस्था में भेद करना कठिन होगा। जनी नाग इन आपत्तियों का समाधान दृष्टान्तों के उद्धरण द्वारा करता है। जिस प्रकार एक दीपक चाहें छोटे से छोटे धरमन में रखा जाए चाहे एक बड़कमरे में सारे स्थान को प्रकाशित करता है इसी प्रकार जीव भी भिन्न भिन्न धारीरवों के आकारों के अनुसूक्ष्म संसिद्धता और फलता है।

८

तत्त्वविद्या

अध्यात्मविद्या के विषय में जनमत उन सब सिद्धांतों के विरोध में है जो नतिक उत्तरदायित्व पर बल नहीं देते। मनस्य की मुक्ति में नतिक विज्ञान ही निर्णायक दृष्टिकोण है। ईश्वर के द्वारा सृष्टि की रचना के सिद्धांतों अवस्था प्रकृति के अंदर से अवस्था धर्मतः सृष्टि के विकास सम्बन्धी सिद्धांतों की समीक्षा इस आधार पर की गई है कि उन सिद्धांतों के उद्भव एवं उससे छटकारे की 'याक्या' नहीं कर सकते।^१ यह समझना कि एक बुद्धिसम्पन्न प्रमाता पांच तत्त्वों के मेल से उत्पन्न होता है नतिक दृष्टि से उतना ही निरर्थक है जती कि यह कल्पना कि सृष्टि का नास्तिक केवल एक बुद्धिसम्पन्न या मेधावी तत्त्व की बहुगुण अभिव्यक्ति है। आत्मा की निष्क्रिय मानने से नतिक विभेद अपाता महसूस हो सकते हैं।^२ यह कथन कि आत्मा का अनादि और अनन्त होना तो अभिप्राय रहता है और ससार की सब घटनाएँ सत्ता के घटका के सम्मिश्रण एवं पथ-वर्तन के परिणाम हैं आत्मा के अपने उपक्रम का ही मार्ग कर देगा और इस प्रकार के किसी भी काम के लिए आत्मा का नतिक उत्तरदायित्व खण्डित निरर्थक हो जाएगा।^३

१ मयमपरिमाण अवस्थान तो सर्वव्यापक ही है और न अनुरूप ही है।

२ शाङ्करभाष्य के सूत्रों पर द्वितीय खण्ड २ ३३-३६।

३ सूत्रभाष्य प्रथम १ १ ३ ५-६।

४ वही प्र १ १ ७-८ ११-१२ द्वि १ १६ १७।

५ वही प्र १ १ १३। ६ वही प्र १ १, १५ द्वि, १ २२-२४।

या जड़ है। अजीव तीनों प्रकार की चेतना से वर्जित है। यह ज्ञेय (विषय पदार्थ) है।^१ 'जो नानाविध पदार्थों को जानता है एव उनका प्रत्यक्ष अनुभव करता है, सुख की इच्छा करता है और दुःख से भय करता है, उपकार के भाव से अथवा किसीको नुकसान पहुंचाने के विचार से कर्म करता है और उसके फलो का उपभोग करता है, वह जीव है।'^२ जीव और अजीव से तात्पर्य अहम् और अहभिन्न नहीं है। यह ससार के पदार्थों का एक विषयाश्रित या वस्तुपरक वर्गीकरण है जिसके कारण जीव और अजीव में अन्तर है। जान-दार प्राणी आत्मा और शरीर के संयोग से बने हैं और उनकी आत्मा प्रकृति से विरुद्धगुण होने के कारण नित्य है। अजीवों की भी मुख्यतः दो विभिन्न श्रेणियाँ हैं : एक तो वे जो अरूप या बिना आकृति के हैं जैसे धर्म, अधर्म, देश, काल; और दूसरे वे जो आकृतिसम्पन्न हैं, अर्थात् पुद्गल अथवा भौतिक पदार्थ।

प्रथम अजीव द्रव्य आकाश अथवा देश (अन्तरिक्ष) है। इसके दो विभाग हैं— (१) लोकाकाश, वह भाग जिसमें भौतिक पदार्थ हैं और (२) उसके परे का देश जिसे अलोकाकाश कहते हैं और जो विलकुल शून्य है।^३ प्रदेश के बिन्दु की परिभाषा निम्न-लिखित प्रकार से की गई है। उम कुद्ध को प्रदेश के रूप में जानो जो पुद्गल के एक अविभाज्य परमाणु से घिरा हुआ है और जो सब अन्य कणों को जगह दे सकता है।^४ इस प्रकार के प्रदेश में एक अवयव धर्म का, एक अधर्म का, एक कण समय का और प्रकृति के कितने ही परमाणु एक सूक्ष्म अवस्था में रह सकते हैं। देश (आकाश) अपने-आपमें न गति की अवस्था में है और न ही स्थिरता की अवस्था में।^५ पदार्थों के एकसाथ देश में लटकते रहने से अस्तव्यस्तता आ जायेगी। विश्व के निर्माण के लिए उन्हें गति एव स्थिरता के किन्हीं नियमों में बद्ध होना आवश्यक है। धर्म गति का स्वभाव है। 'धर्म स्वाद, रग, गन्ध, शब्द एव सम्बन्ध आदि गुणों से रहित है। यह सारे विश्व में व्याप्त है, और सतत वर्तमान रहता है क्योंकि इसे पृथक् नहीं कर सकते, यह विस्तारसम्पन्न है, क्योंकि देश के साथ ही इसका भी विस्तार होता है। यद्यपि यह वास्तव में एकप्रदेशी है तो भी व्यवहार में अनेक प्रदेशों वाला है।'^६ यह अमूर्त अर्थात् अशरीरी है, अबाधित और अमिश्रित है। 'चूँकि अशरीरी रूप में इसकी अनन्त अभिव्यक्तियाँ हैं, यह अगुरुलघु है और चूँकि इसकी स्थिरता प्रकट एव अप्रकट रूप में विवादास्पदरूप है, इसलिए यह एक वास्तविक सत्ता है। स्वयं गति से बिना प्रभावित हुए भी यह गति के योग्य वस्तुओं को एव प्रकृति और जीवन की गति को नियन्त्रित करता है,'^७ 'जैसेकि जल अपने-आपमें निश्चेष्ट एव उदासीन रहते हुए भी मछली की गति का नियन्त्रण करता है।'^८ धर्म के अन्दर प्रकृति के विशेष गुण नहीं है तो भी यह स्वयं विद्यमान सत्ता है, जिसमें इन्द्रिय-आह्व गुणों का अभाव है। यह गति का माध्यम है यद्यपि इसका कारण नहीं है। अधर्म

१ पञ्चास्तिकायसमयसार, १३२।

२ वही, १२६।

३ पञ्चास्तिकायसमयसार; और भी देखें सर्वदर्शनसंग्रह, १६-२०।

४ सर्वदर्शनसंग्रह, २७।

५ पञ्चास्तिकायसमयसार, ६६ और १००।

६ वही, ६०।

७ वही, ६१।

८ वही, ८५, ६५; और भी देखें सर्वदर्शनसंग्रह, १७, और वर्तमानपुराण, १६. २६।

धारण करने का गुण। य सब गुण द्रव्य में सामान्य हैं किन्तु उनके प्रतिरिक्त प्रत्येक द्रव्य की अपनी विशेषता भी रहनी है। हम इन गुणों में से किसीको भी पकड़ करके उसे आधारभूत गुण का स्वर नहीं देना चाहिए। तो भी गुण द्रव्य का बिना घटका द्रव्य गुण का बिना नहीं रह सकता।^१ जनी लाग याम व इग सिद्धान्त का कि द्रव्य और गुण में निरान्न भेद है स्पष्ट बन रहा है। किसी भी वस्तु की सत्ता अपने गुणों का लेकर है और गुण वस्तु का अन्तरंग भाग है। भेद असंशय्य अथवा सम्बन्धी है विद्यमानता-सम्बन्धी नहीं। यदि द्रव्य अपने गुणों से निराला पड़े तो फिर भी तब वह अनन्त प्रकार के अर्थ द्रव्य में भी परिवर्तित हो सकता है इसी प्रकार यदि गुण अपने द्रव्यों से भलग होकर विद्यमान रह सकते हैं तो फिर किसी द्रव्य की एकदम आवश्यकता ही नहीं रह जाती।^२ त्रिगुण ब्रह्मा की वापना और शक्तिवाद का भी उपलब्धि रूप में स्पष्टन किया है।^३ द्रव्य और गुण बाह्यरूप से सम्बद्ध हो सकते हैं जैसे देवदत्त की गाय, और भ्रान्तिकरूप में सम्बद्ध हो सकते हैं जैसे सम्यक् का गाय। जैसे धन और ज्ञान अपने स्वामियों की अपनी और जानी बनाते हैं यद्यपि परस्पर सम्बन्ध का दो भिन्न प्रकारों अर्थात् एकता और भिन्नता को अभिव्यक्त करते हैं उसी प्रकार ॥ य और गुणों के मध्य का सम्बन्ध तात्त्विक और विभक्त दो भिन्न भिन्न पदार्थों का संकेत करते हैं।^४ द्रव्य और गुण के बीच का सम्बन्ध एक प्रकार की समकालीन समानता, एकता, असम्भव पापक्य और अनिवार्य सरलता का है। द्रव्य और गुणों की एकता परस्पर भयोप की नहीं है।^५

द्रव्य को गुणों समेत किसी न किसी प्राकृति या अवस्था में विद्यमान होना चाहिए। अस्तित्व का यह प्रकार पर्याय है और परिवर्तन के अधीन है। सोना एक द्रव्य है जिसके नवीलेपन और पीतवर्ण रूपों गुणों में परिवर्तन नहीं होता। पर्याय अथवा प्राकृति के परिवर्तित होने पर भी गुण बतमान रहते हैं। पर्याय अर्थात् परिवर्तन दो किस्म के होते हैं (१) द्रव्य के अनिवार्य गुणों में परिवर्तन। जब के रंग में परिवर्तन हो सकता है यद्यपि रंग एक निरंतर रहनेवाला गुण है।^६ (२) प्राकृतिक गुणों में परिवर्तन जैसे गन्धनापन। जल को हमारा ही बदला नहीं रहता है।

समस्त सत्ता-मय विश्व दो प्रकार के वर्गों में अर्थात् जीव एवं अजीव या जब में विभक्त है और ये वर्ग बराबर रहनेवाले हैं जिसकी रचना नहीं की गई है और सह अस्तित्व वाले हैं किन्तु एक दूसरे से स्वतंत्र हैं। जीव भोक्ता है और अजीव भक्ष्य अथवा जब भोग्य है। जिसमें चेतना है वह जीव है और जिसमें चेतना तो नहीं है किन्तु जिसे स्पष्ट कर सकते हैं जिसका स्वादे ले सकते हैं जिस देख सकते हैं और ग्रहण कर सकते हैं वह अजीव

१ पञ्चमिकायमध्याय १३।

२ कपी ५०।

३ विशेष रूप से सामान्य और सामान्य रूप से विशेष नहीं रह सकता। मणिभद्र हरिभद्र का पञ्चरत्नमुच्चय पर अग्राह्य ॥ पृष्ठ ४६ पर एक श्लोक उद्धृत करना है 'द्रव्य पर्यायविशेष' पयोप द्रव्यवर्तिन नव कदा वन किंरुग दृष्ट्यनेन वन चर्चि

४ पञ्चास्तिकायमध्याय ५३।

५ कपी ५६।

६ सम्भवती पयोप। यह पञ्च एवं उसके गुणों के साथ साथ वापान रहता है।

७ कदावा पयोप। यह अन्य परिवर्तन के परवन्त आता है।

या जड़ है। अजीव तीनों प्रकार की चेतना से वर्जित है। यह जेय (विषय पदार्थ) है।^१ "जो नानाविध पदार्थों को जानता है एवं उनका प्रत्यक्ष अनुभव करता है, सुख की इच्छा करता है और दुःख से भय करता है, उपकार के भाव से अथवा किसीको नुकसान पहुंचाने के विचार से कर्म करता है और उसके फलों का उपभोग करता है, वह जीव है।"^२ जीव और अजीव से तात्पर्य अहम् और अहमिन्न नहीं है। यह समार के पदार्थों का एक विषयाश्रित या वस्तुपरक वर्गीकरण है जिसके कारण जीव और अजीव में अन्तर है। जान-दार प्राणी आत्मा और शरीर के संयोग में बने हैं और उनकी आत्मा प्रकृति से विरुद्धगुण होने के कारण नित्य है। अजीवों की भी मुख्यतः दो विभिन्न श्रेणियाँ हैं : एक तो वे जो अरूप या बिना आकृति के हैं जैसे धर्म, अधर्म, देश, काल; और दूसरे वे जो आकृतिसम्पन्न हैं, अर्थात् पुद्गल अथवा भौतिक पदार्थ।

प्रथम अजीव द्रव्य आकाश अथवा देश (अन्तरिक्ष) है। इसके दो विभाग हैं— (१) लोकाकाश, वह भाग जिसमें भौतिक पदार्थ हैं और (२) उसके परे का देश जिसे अलोकाकाश कहते हैं और जो विलकुल शून्य है।^३ प्रदेश के बिन्दु की परिभाषा निम्नलिखित प्रकार से की गई है : उस कुछ को प्रदेश के रूप में जानो जो पुद्गल के एक अविभाज्य परमाणु से घिरा हुआ है और जो सब अन्य कणों को जगह दे सकता है।^४ इस प्रकार के प्रदेश में एक अवयव धर्म का, एक अधर्म का, एक कण समय का और प्रकृति के कितने ही परमाणु एक सूक्ष्म अवस्था में रह सकते हैं। देश (आकाश) अपने-आपमें न गति की अवस्था में है और न ही स्थिरता की अवस्था में।^५ पदार्थों के एकसाथ देश में लटकते रहने से अस्तव्यस्तता आ जायेगी। विश्व के निर्माण के लिए उन्हें गति एवं स्थिरता के किन्हीं नियमों में बद्ध होना आवश्यक है। धर्म गति का स्वभाव है। "धर्म स्वाद, रग, गन्ध, शब्द एवं सम्बन्ध आदि गुणों से रहित है। यह सारे विश्व में व्याप्त है, और सतत वर्तमान रहता है क्योंकि इसे पृथक् नहीं कर सकते, यह विस्तारसम्पन्न है, क्योंकि देश के साथ ही इसका भी विस्तार होता है। यद्यपि यह वास्तव में एकप्रदेशी है तो भी व्यवहार में अनेक प्रदेशों वाला है।"^६ यह अमूर्त अर्थात् अशरीरी है, अबाधित और अमिश्रित है। "चूँकि अशरीरी रूप में इसकी अनन्त अभिव्यक्तियाँ हैं, यह अगुरुलघु है और चूँकि इसकी स्थिरता प्रकट एवं अप्रकट रूप में विवादास्पदरूप है, इसलिए यह एक वास्तविक सत्ता है। स्वयं गति से बिना प्रभावित हुए भी यह गति के योग्य वस्तुओं को एवं प्रकृति और जीवन की गति को नियन्त्रित करता है,"^७ "जैसेकि जल अपने-आपमें निश्चेष्ट एवं उदासीन रहते हुए भी मछली की गति का नियन्त्रण करता है।"^८ धर्म के अन्दर प्रकृति के विशेष गुण नहीं हैं तो भी यह स्वयं विद्यमान सत्ता है, जिसमें इन्द्रिय-आह्लाद गुणों का अभाव है। यह गति का माध्यम है यद्यपि इसका कारण नहीं है। अधर्म

१ पञ्चास्तिकायसमयसार, १३२।

२ वही, १०६।

३ पञ्चास्तिकायसमयसार, और भी देखें सर्वदर्शनसंग्रह, १६-२०।

४ सर्वदर्शनसंग्रह, २७।

५ पञ्चास्तिकायसमयसार, ६६ और १००।

६ वही, ६०।

७ वही, ६१।

८ वही, ८५, ८५, और भी देखें सर्वदर्शनसंग्रह, १७, और वर्तमानपुराण, १६ : २६।

स्थिरता का स्वभाव है। यह भी दृष्टियगणो से विहीन है अक्षरीय या अमूर्त है और सोकाकांग के समान विस्तार वाला है।^१ उक्त दोनों तत्त्व गतिरूप, अमौलिक परमाणु-विहीन और रचना में असंख्यित हैं। धम एवं अधम गति एवं स्थिरता के उदासीन हेतु हैं। निमित्त कारण इसमें भिन्न है अथवा पदार्थ या तो सदा गतिमान ही रहें या स्थिर ही रहें। वे केवल गति और स्थिरता के सहचारी प्रतिबंध मात्र ही नहीं हैं अपितु विश्व की रचना में समस्त गतिमान एवं स्थिर पदार्थों की पृष्ठभूमि में कार्य करते हुए सिद्धांत हैं। वे पदार्थ पृथक् टुकड़ा के अस्तव्यस्त समुदाय को एक सुव्यवस्थित सम्पूर्ण बनाने में एकत्र जाड़नेवाले माध्यम का काम करते हैं। यह ध्यान में रखना चाहिए कि अनन्तान में धम और अधम से तात्पर्य अशून्य और घुटे कर्मों से नहीं है जिनको प्रकट करने के लिए दूसरे शब्द पुण्य और पाप हैं। ये वे गतिमान हैं जो गति और स्थिरता का नियंत्रण करते हैं। देण धम और अधम को लेकर सब पदार्थों आत्माओं और प्रकृति की भी स्थिति के लिए उचित परिस्थिति का निमाण करता है। देण तो रहने के लिए स्थान देता है और धम व अधम वस्तुओं के लिए गति या स्थिरता सम्भव करते हैं। आधुनिक दशनशास्त्र के अनुसार ये तीनों व्यापार अर्थात् विद्यमान रहना गति करना एवं स्थिरता आकांग के ही गुण बतलाए गए हैं। वे तीनों ही गुण परस्पर एक दूसरे में समाविष्ट हैं। स्थान विशेष के दृष्टिकोण से ये एक ही प्रमाण एवं आधार के हैं अर्थात् ऐसी एकता रखते हैं जिसमें पृथक्करण सम्भव नहीं है। व्यापारों की भिन्नता में ही उन्हें पहचाना जा सकता है।

काल की भी कभी अधम व समझा जाता है। यह विश्व की वह सव्यापक आकृति है जिसके द्वारा समार की समस्त गतियां सूत्रबद्ध हैं। यह एक व्यवधानपूर्ण परिवर्तनों की श्रृंखलाओं का केवल जोड़मात्र नहीं है कि तु स्थिरता की एक प्रक्रिया है—भूत एवं वर्तमान काल को चिरस्थायी बनाता है।

काल का अस्तित्व तो है किन्तु उसमें कार्यत्व अथवा विनाशता या विस्तार नहीं है। एकपक्षीय होने के कारण इसमें विस्तार नहीं है।^२ नित्य काल में (जिसकी न आकृति है न आवि और अंत है) तथा सापेक्ष काल में (जिसका आदि और अंत है तथा पट्टे, भिन्नट्टा आदि के भी परिवर्तन हैं) भेद किया जाता है। नित्यरूप काल की हम काल के नाम से एवं सापेक्ष प्रकार के काल को समय के नाम से पुकारते हैं। काल समय का महत्त्वपूर्ण कारण है। वस्तु अधम परिवर्तन की चिरतरता परिणाम द्वारा अनुमान की जाती है।^३ सापेक्ष समय का निर्णय परिवर्तनों अथवा वस्तुओं के अंदर गति के द्वारा होता है। यह परिवर्तन अपने आपमें निरपेक्ष काल के कार्य हैं। काल को चक्र अथवा पहिया या घूमनेवाला कहा जाता है। चूंकि काल की गति से सब पदार्थों की आकृति का विनयन

१ पञ्चास्तिकायसमयसार ६४।

२ दमिय सवन्शनग्रह २५। यदि हम कहें कि पुद्गल का एक अणु भी प्रदेश करता है और इसलिए उसे कार्य नहीं कह जायता तो उम्मा उत्तर यह है कि एक अणु अपि एक प्रदेश में है सतिन वह स्वन्दो में अनेक अनेक प्रदेश वाला हो जाता है। इस कारण साधारण स्थितियों में सब अस्त काय कहते हैं। (सवन्शनग्रह २६)।

३ पञ्चास्तिकायसमयसार २३-२६।

सम्भव होता है इसीलिए काल को सहारकर्ता भी कहा गया है।^१

अगना विभाग पुद्गल अथवा प्रकृति का है, जिसपर विचार करना है। "इन्द्रियो, इन्द्रियो के गोलको, नाना प्रकार के जीवों के शरीरो, भौतिक मन एव कर्मों आदि के द्वारा जिनका प्रत्यक्ष होता है वे सब मूर्त अथवा आकृतिमान पदार्थ हैं। ये सब पुद्गल हैं।"^२ "शब्द, सयोग, सूक्ष्मता, कठोरता, आकृति, विभाग, अन्वकार और मूर्ति जिनमें चमक और उष्णता है—ये सब उग पदार्थ के परिवर्तन हैं जिसे पुद्गल कहते हैं।"^३ प्रकृति एक नित्य पदार्थ है जिसके गुणों एव इयत्ता या परिमाण का निश्चय नहीं है। बिना किन्हीं कणों के जोड़ने या घटाने पर भी यह बढ या घट सकती है। यह कोई भी आकृति धारण कर सकती है और नाना प्रकार के गुणों का विकास कर सकती है। यह ध्वित की वाहक है जो तत्त्वरूप से गतिमूलक अथवा गति के स्वभाव की है। यह गति पुद्गल नामक पदार्थ की है और दो प्रकार की है—सामान्य गति, अर्थात् परिस्पन्द और विवाय अर्थात् परिणाम। पुद्गल विश्व का भौतिक आधार है। स्वयं प्रकृति को सूक्ष्मता और दृश्यमानता की विविध माप्राप्ति के लिये भिन्न भिन्न प्रकारों में अवस्थित कहा गया है। स्पर्श, स्वाद, गन्ध, वर्ण और शब्द आदि गुण पुद्गल से सम्बद्ध हैं। जैनियों का तर्क है कि आत्मा एव आकाश (देव) को छोड़कर अन्य सब कुछ प्रकृति की उपज है। जो पदार्थ हमारे प्रत्यक्ष में आते हैं वे ठोस प्रकृति से बने हैं। हमारी इन्द्रियो की पहुँच के परे भी सूक्ष्म प्रकृति है और यह कर्म की भिन्न-भिन्न श्रेणियों में परिवर्तित हो जाती है।

जैन भौतिकशास्त्र के मुख्य सिद्धान्त के अनुसार, विश्व का ढाँचा परमाणुओं से निर्मित है। भौतिक पदार्थ, जो इन्द्रियो से जाने आते हैं अणुओं अथवा परमाणुओं में निर्मित है। उनकी धारणा है कि पुद्गलों का एक नितान्त एकजातीय समूह है जो भिन्नताओं और गुणों द्वारा निश्चित नाना प्रकार के अणुओं में विभक्त हो जाता है, अणु का आदि मध्य अथवा अन्त कुछ नहीं होता। यह अनि सूक्ष्म नित्य एव निरपेक्ष परमसत्ता है। इसका न तो निर्माण होता है और न नाश होता है। यह स्वयं अमूर्त है या आकृतिविहीन है यद्यपि अन्य सब मूर्त पदार्थों का आधार है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि यह आकृतिमान है इसलिए क्योंकि केवली अथवा सर्वज्ञ पुरुष इसका प्रत्यक्ष ज्ञान कर सकता है। अणुओं के अन्दर गुरुत्व बतलाया गया है। अधिक गुरुत्वसम्पन्न अणु नीचे की दिशा में और हल्के अणु ऊपर की दिशा में गति करते हैं। प्रत्येक अणु प्रदेश के एक अंश को घेरता है।^४ सूक्ष्म अवस्था में असंख्य अणु एक ठोस अणु क प्रदेश को घेरते हैं। हर एक अणु का एक विशेष प्रकार का स्वाद, रंग, गन्ध और सम्बन्ध होता है।^५ उक्त गुण नित्य अवस्थायी नहीं हैं। भौतिक पदार्थों की उत्पत्ति अणुओं के परस्पर सयोग से होती है क्योंकि अणुओं में परस्पर आकर्षण की शक्ति रहती है। दो अणुओं में मिलकर एक संयुक्त पदार्थ बनता है जिनमें से एक लसदार या चिर्पाचिपा और दूसरा सूखा अथवा दोनों ही भिन्न-भिन्न श्रेणी के लसदार व सूखे होते हैं। अणुओं का परस्पर सयोग उभी अवस्था में होता

१. तुलना कीजिए "कालोऽन्मि", भ० गीता, '१' : ३० ।

२. पञ्चास्तिकायसमयसार, ८६ ।

३. पञ्चास्तिकायसमयसार, ८४ ।

४. सर्वदर्शनसंग्रह, १८ ।
वहा, ५७ ।

जबकि ये परस्पर विभिन्न प्रकृति के होते हैं। अणुओं के परस्पर आकर्षण एवं अपवर्षण की जनी लोग स्वीकार करते हैं। अणुओं के अन्दर गति देना, धर्म और अधर्म के कारण होती है। उन मनुष्य पदार्थ अथवा स्वार्थ दूसरी वसाय सम्बद्ध हात है और वे अर्थात् वसाय। इसी प्रकार सत्त्व का क्रम चलता है। इस प्रकार से पुनः दोनो प्रकार के अणुओं अथवा स्वार्थों में एवं उनके समूहों में विद्यमान रहता है। स्वार्थ मनुष्यमूर्तों से लेकर अनन्त मनुष्य पदार्थ तक विविध प्रकार के होते हैं। प्रत्येक दृश्यमान पदार्थ एक स्वार्थ है और भौतिक जगत् सम्पूर्ण रूप में एक महास्वार्थ अथवा महान् समूह है। भौतिक जगत् में जो भी परिवर्तन होते हैं अणुओं के विघटन एवं संश्लेषण के ही कारण होते हैं।^१ हम पहले कह चुके हैं कि अणु सदा एक प्रकृति के नहीं रहते किन्तु उनके रूप में परिवर्तन अथवा परिवर्तन होता रहता है जो नये गुणों के कारण करने से होता है। इससे यह भी निष्पन्न निकलता है कि अणु भिन्न भिन्न प्रकार के नहीं हैं जो भिन्न भिन्न तत्वों—पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु व अनुसूच्य हैं। तत्त्वों के विदोष गुणों के विकसित होने के कारण अणु भिन्न भिन्न हो जाते हैं और तत्त्वा का निर्माण करते हैं। 'यादव्योपनिषद्' का सिद्धांत कि अणु अनेक प्रकार के हैं जितने प्रकार के तत्व हैं किन्तु जनियो का विचार है कि एकजातीय अणु विभिन्न संयोगों के द्वारा भिन्न भिन्न तत्त्वों की बनाते हैं। प्रारम्भिक अणुओं में गणों के कारण कोई भी इस विचार की जनी लोग स्वीकार नहीं करते।^१ इस विषय में जनी स्थितिपक्ष एवं दमोकिपक्ष के साथ सहमत हैं। अणुओं के अणु विभाजन से निर्मित बगों की मात्राविषय आकृतिमा होती है। कहा गया है कि अणु के अन्दर ऐसी गति का विकास भी सम्भव है जो अत्यन्त बगान हो यहाँ तक कि एक क्षण के अन्दर समस्त विश्व की एक छोटी दूसरे छोटी तक परिक्रमा कर आए।

जनमत के अनुसार कम भौतिक स्वभाव का मा पौदगविक है। इसी आधार पर जनी कल्पना करते हैं कि विचार एवं भाव हमारे स्वभाव पर असर डालते हैं एवं हमारी आत्माओं की प्रवृत्तियों को बनाते हैं अथवा उनमें परिवर्तन करते हैं। कम एक आधारभूत शक्ति है एक प्रकृति मुख्य आकृति है। कम को अभिव्यक्त करने योग्य प्रकृति सम्पूर्ण विश्व के रूप का भावत करती है। उसके अन्दर मण्डल एवं बुरे बुरों के कार्यों को विकसित करने का विषय गुण है। आत्मा बाह्य जगत् के सम्पर्क में आकर योगिक अर्थों में सूक्ष्म प्रकृति के कणों द्वारा आच्छादित हो जाती है। यही कम बन जाते हैं और एक शरीर विदोष की रचना करते हैं जिस कम शरीर कहते हैं और जो अन्तिम मोक्ष से पूर्व आत्मा का साथ नहीं छोड़ता। यह कमिक प्रकृति आत्मा की ज्योति में बाधक सिद्ध होता है। भावकम जीवों के सन्निकट है जबकि द्रव्य का सम्बन्ध शरीर के साथ है। ये दोनों एक दूसरे में सम्बद्ध हैं यद्यपि वे चेतन एवं अचेतन की भाँति एक दूसरे से विभिन्न गुण एवं पृथक् हैं। कम इस प्रकार से अपना कार्य करता है कि प्रत्येक परिवर्तन जो घटित होता है एक प्रकार का विच्छेद होता है जो स्थिर होकर अविव्यक्त कम का आधार बन जाता है। यह वास्तविक रूप में विद्यमान है और जीवों के स्वभाव में कार्य करता है। कम की

अवस्थाए पाच प्रकार की बताई गई है। इनमें से प्रत्येक अपने अनुकूल भाव अथवा मानसिक अवस्था का निर्णय करती है। 'उत्थान, दमन, अभाव, मिश्रित निरोध, अथवा अव्यवस्थित विचार के कारण जीव के पाच भाव, अथवा विचार-सम्बन्धी अवस्थाए हैं।'^१ अन्तिम वाला कर्म द्वारा अनियन्त्रित है जबकि अन्य चार भौतिक पक्ष में परिवर्तनों द्वारा नियन्त्रित हैं। साधारण अवस्थाओं में कर्म सफल होकर अपने उचित परिणामों को उत्पन्न करता है। आत्मा को औदयिक अवस्था में स्थित बताया गया है। उचित साधन के द्वारा कुछ समय तक के लिए कर्म को अपना असर करने से रोका जा सकता है। यद्यपि इसे निष्क्रिय किया जा सकता है तो भी राख से ढकी हुई आग के समान उसका अस्तित्व नष्ट नहीं होता। उस समय आत्मा का औपशमिक अवस्था में वर्णन किया जाता है। किन्तु जब कर्म को केवल अपना असर उत्पन्न करने से न रोककर उसका मूल नाश कर दिया जाए तब आत्मा क्षयिक दशा में होती है, और यही दशा उसे मोक्ष की ओर ले जाती है। आत्मा की चौथी दशा भी है अर्थात् क्षयोपशमिक, जिसमें पूर्व की सब दशाओं का भी भाग रहता है। इस दशा में कुछ कर्म समूल नष्ट हो जाते हैं, कुछ उदासीन हो जाते हैं एवं कुछ क्रियाशील रहते हैं। यह दशा ऐसे पुरुषों की होती है जिन्हें हम सज्जन कहते हैं जबकि क्षयिक एवं औपशमिक दशाएँ केवल पुण्यात्माओं की ही होती हैं।^२

इस प्रकार अजीव-जगत् में पाच वास्तविक वस्तुएँ हैं जिनमें से चार अभौतिक अथवा अमूर्त हैं अर्थात् देश, काल, धर्म एवं अधर्म, और पाचवीं वस्तु पुद्गल भौतिक अर्थात् मूर्त है अथवा आकृतिमान है। इन पाच पदार्थों के वर्ग से ससार अथवा लोक बना हुआ है और इनसे परे प्रपरिमेय अनन्त है जिसे अलोक कहते हैं।^३

१. पञ्चास्तिकायसमयसार, ६२, उदय, उपशम, चय, चयोपशम, परिणाम ।

२. जब कर्म आत्मा के अन्दर प्रविष्ट होता है तब यह आठ प्रकार की प्रकृतियों में परिवर्तित हो जाता है जिनसे 'कर्मण्य शरीर' बन जाता है। इन आठ प्रकार के कर्मों में सम्मिलित हैं—मानावरणीय, अर्थात् वह जो आन्तरिक ज्ञान को ढक लेता है और जिसके कारण नाना श्रेणी का ज्ञान अथवा अज्ञान उत्पन्न होता है, दर्शनावरणीय, अर्थात् वह जिससे यथार्थ अन्तर्दृष्टि पर आवरण हो जाता है, वेदनीय, अर्थात् वह जो आत्मा के आनन्दस्वरूप को ढककर सुख एवं दुःख को उत्पन्न करता है, और मोहनीय, अर्थात् वह जो आत्मा की विश्वास-श्रद्धा, आवरण, वासनाओं एवं मनोनेत्रों के प्रति सत्प्रवृत्ति को ढककर सशय, भ्रान्ति तथा अन्योन्य मानसिक विवेकों को उत्पन्न करता है। शेष चार एक व्यक्ति-विशेष के पद के विषय में प्रतिपादन करते हैं। आयुष्क, अर्थात् वह जो मनुष्य के एक जन्म की अवधि का निर्णय करता है, नाम, अर्थात् वह जो मानाविध परिस्थितियों अथवा ऐसे तत्त्वों को जो भिलकार मानुषिक जीवन का निर्माण करते हैं, उत्पन्न करता है, अर्थात् सामान्य एवं विशेष गुणयुक्त शरीर को उत्पन्न करता है, गोच, अर्थात् जो जाति, जन्मपरक वर्ण एवं एक व्यक्ति के सामाजिक पद का निर्णय करता है, और अन्तराय, अर्थात् जो आत्मा की आन्तरिक शक्ति के मार्ग में बाधा देता है एवं इच्छा रहते हुए भी सत्कार्य करने से रोकता है।

कर्मसिद्धान्त के साथ-साथ लेश्याओं का सिद्धान्त है। लेश्या छ हैं। आत्मा के द्वारा गृहीत कर्म-समूह में एक अत्यन्त बृहत् प्रकार का वर्ण रहता है जिसे हमारी आख नटी देख सकती। उनका एक नैतिक आधार रहता है। आत्मा की दशा-विशेष उसके अपने निजी स्वरूप तथा उसमें सयुक्त कर्म के कारण होती है। प्रत्येक प्रकार के कर्म की अपनी पूर्वनिर्धारित मर्यादाएँ रहती हैं जिनके अन्दर ही उसे फल देकर नष्ट हो जाना है।

प्रकृति प्रयत्नशील भौतिक पदार्थों से भिन्न जीवामाएँ हैं जिन्हें जीव प्रघात जीवन कहते हैं। जनप्रार्थों में जीव का प्रयोग कई प्रयोगों में होता है और यह जीवन, प्राण, शक्ति, आत्मा एवं चेतना आदि का स्रोत है। जीव जीवित अनुभव का नाम है जोकि बाह्य जगत के भौतिक पदार्थों से सबकुछ भिन्न है। जीव मनुष्य में अनन्त है और भिन्न भिन्न प्रकार का है। यथा (१) नित्यसिद्ध अर्थात् मदापुण्य (२) मुक्त प्रयत्नशील जिन्होंने मोक्ष प्राप्त कर लिया है और (३) बद्ध जो कम के बंधन में जकड़े हुए हैं। दूसरी धृति के जीव शरीर धारण नहीं करेंगे। उन्होंने विमुक्तता प्राप्त कर ली है और वे पारलौकिक दशा में निवास करते हैं जिनका सामाजिक कार्यों के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। ऐहलौकिक जीव भ्रातृ के विचार करते हैं और वे प्रकृति के जुग में जुड़े हुए निरन्तर जन्म धारण करते रहते हैं। मुक्त आत्माएँ एकदम पवित्र हैं और उनके द्वारा प्रकृति का सगमन भी नहीं है। उनके लिए आत्मा एवं प्रकृति के मध्य सामीप्य का नाता समाप्त हो चुका है। वे निरुपाधि जीव हैं जो पवित्रता एवं असीम चेतना का जीवन व्यतीत करते हैं तथा जिन्हें अनन्त ज्ञान अनन्त दर्शन अनन्त शक्ति एवं अनन्त सुख प्राप्त हैं। सोपाधि जीवों का जो जीवन के चक्र में घूम रहे हैं और पराधीन प्रकृति पीड़ा करती है। ज्ञान के कारण जीव अपने को प्रकृति के समान समझ लेता है। यह स्पष्ट है कि जीव मुक्तारत्मा के रूप में गुप्त प्रमाना (जाता) की ओर निर्देश करता है जो सरल एवं प्रकृति से दूर है। यह उपनिषद् में प्रतिपादित आत्मा के अनुकूल है जो तत्कालस्मृत स्वप्न में परिवर्तित हो जाते जाते सब प्रकार के ज्ञान से पूर्ण अवस्थित अनुभव एवं चिन्ता का स्वप्न है। अधुना मसारी जीव एक ऐसा वर्ग है जिसका निश्चय जीवन द्वारा होता है। इस प्रकार का सिद्धि (द्वयार्थ) प्रयोग ही जन्मानुभव अध्यात्मशास्त्र में अनेक प्रकार की भ्रातृओं को उत्पन्न करता है। अन्तिम मोक्ष अवस्था को छोड़कर आत्मा बराबर प्रकृति के साथ सम्बद्ध रहती है और यह सम्बन्ध कम के कारण होता है। समस्त परिवर्तनों के द्वारा जीवामा एकमान बन जाते रहती हैं क्योंकि शरीर की उपज नहीं है। जनी स्वाकार करते हैं कि न तो किसी नये पदार्थ का सज्जन होता है और न ही पुराने पदार्थ का विनाश होता है अपितु पवन तत्त्वा का एक नये रूप में सम्मिश्रण होता है। जीव प्रसन्न हैं किन्तु समानरूप से नित्य हैं। उनका विविध मार्गदर्श चेतना है जो नष्ट तो कभी नहीं होती यद्यपि बाह्य कारणों से धुंधली भवती हो सकती है। जीवों को आकार माना गया है किन्तु उनका आधार भिन्न भिन्न अवस्थाओं में भिन्न भिन्न होता है। समय समय पर जब जब शरीरों के साथ उनका सम्बन्ध रहता है उनके आधारों के अनुसार उनके द्वारा भी मकोचन एवं प्रमाण होता है। अनिया की दृष्टि में जीवों के वाक्प्रेष का प्रसन्न वस्तु मत्त्व रहता है क्योंकि वह अहिंसा पर बन देते हैं जिसका तात्पर्य है कि जीवन का अप्रमाण न। ज्ञान चाहिए। अद्वितीय की समस्या रखने के आधार पर जीवों को विभागों में बांटा गया है पांच अद्वितीय रखनवाले जीव सबसे ऊँचे हैं यथानुक्रमिक पाँच स्तरों पर जन्म दर्शन और व्यवस्था के लिए पांच भिन्न भिन्न अद्वितीय हैं। और सबसे निम्न श्रेणी के जीव वे हैं जिनके पास एक ही अद्वितीय है अर्थात् वे केवल स्वयं का अनुभव कर सकते हैं। इन दोनों श्रेणियों के मध्य के जीव हैं जिनके पास क्रमशः दो तीन और चार

इन्द्रिया है। उच्च श्रेणी के प्राणी अर्थात् मनुष्य और देवता एक छोटी इन्द्रिय भी रखते हैं, जिसे मन कहते हैं, और इन्हे विवेकमम्पन्न कहा जाता है।^१ आत्मा इन्द्रियो एव शरीर से सर्वथा भिन्न एक चेतनस्वरूप सत्ता है।^२ जीवात्मा अपने गुणज्ञान से भिन्न नहीं है और चूँकि ज्ञान के साधन भिन्न-भिन्न प्रकार के हैं इसलिए वृद्धिमान व्यक्तियों ने इस विद्यमान जगत् को भी नानाविध माना है।^३ जीवात्मा को उसके अपने ज्ञान से पृथक् नहीं कर सकते। अविमुक्त जीवात्माओं में ज्ञान एव सुख भी सकुचित अवस्था में रहते हैं। केवल मनुष्य एव जन्तुओं में ही नहीं किन्तु सौरमण्डल के पदार्थों से लेकर एक ओमकण तक में जीवात्मा है। भिन्न-भिन्न तत्त्वों में तात्त्विक जीवात्माओं का निवास है, यथा, पार्थिव जीवात्मा, आग्नेय जीवात्मा। ये तात्त्विक जीवात्माएँ उत्पन्न होती हैं एव मरती हैं और फिर उन्हीं अथवा उनसे भिन्न तात्त्विक शरीरों में जन्म लेती हैं। ये ठोस एव सूक्ष्म होती हैं। सूक्ष्म जीवात्माएँ दृष्टिगोचर नहीं होती। वनस्पति में एक इन्द्रिय वाले ही जीव रहते हैं। प्रत्येक पौधा एक जीवात्मा का भी शरीर हो सकता है या अनेकों शरीरधारी जीवों का भी निवासस्थान हो सकता है। यद्यपि अन्य भारतीय दार्शनिक भी वनस्पति में जीव मानते हैं किन्तु जैन विचारकों ने इस कल्पना को एक अद्भुत रूप में विकसित किया है। ऐसे पौधे जिनमें एक ही जीव है, सदा ठोस रूप वाले होते हैं और ये ससार के ऐसे ही भागों में पाए जाते हैं जो वास-योग्य हैं। परन्तु ऐसे पौधे जिनमें से प्रत्येक में अनेक वानस्पतिक जीवों की वस्ती है, सूक्ष्म हो सकते हैं और इसीलिए अदृश्य हैं एव ससार के समस्त भूभागों में बटे हुए हो सकते हैं। इन सूक्ष्म पौधों को 'निगोद' कहते हैं। वे असंख्य जीवात्माओं से मिलकर बने हैं जो एक अत्यन्त छोटे पुञ्ज के रूप में होती हैं, और इनमें श्वास-प्रश्वास की क्रिया एव आहारप्राप्ति की क्रिया सम्मिलित रूप में होती है। असंख्य निगोदों से मिलकर एक गोलाकार वृत्त बनता है और ससार उनसे भरा हुआ है। ये निगोद उन जीवात्माओं द्वारा रिक्तस्थानों को जिन्हें निर्वाण प्राप्त हो जाता है, नई जीवात्माओं को देते हैं। कहा जाता है कि एक अकेले निगोद के अत्यन्त छोटे-से भाग ने अनादिकाल से आज तक उन जीवात्माओं के स्थान में जो मोक्ष को प्राप्त हो गई, नई जीवात्माओं की पूर्ति की है। इसलिए हम यह कभी आशा नहीं कर सकते कि ससार किसी समय भी जीवित प्राणियों से रिक्त हो जाएगा।^४ जैनकल्पना का एक विशिष्ट स्वरूप है कि जैनी अपने सिद्धान्त के अनुसार, अग्रहित पदार्थों में यथा धातुओं एव पत्थरों तक में, आत्मा के अस्तित्व को मानते हैं।

आत्मा की स्थिति अपने शरीर की स्थिति के ऊपर निर्भर करती है। अग्रहित शरीर के अन्दर आत्मा की चेतना निष्क्रिय रूप में रहती है जबकि ऐन्द्रिय शरीर में चेतना की स्फूर्ति स्पष्ट प्रतीत होती है। मनुष्य रूपी प्राणियों के अन्दर चेतना क्रियाशील रहती है। लोकोक्ति से तुलना कीजिए - "सबका स्वभाव एक समान नहीं होता। मनुष्य का स्वभाव अपना है, पशुओं का अपना, मछलियों का एक दूसरा है और पक्षियों का एक अन्य ही प्रकार का।"

१ देखें पञ्चात्मिकायसमयसार, ११८-१२६।

३ वही, ४६; और भी देखिए ५८।

२ वही, १०८।

४ देखें लोकप्रकार, ६. ३१ और आगे।

हैं। और इसीलिए इन्हे सक्रिय-निष्क्रिय द्रव्य कहा जाता है। जीव एव अजीव के मध्य-संयोजक कडी कर्म है। जीव एव अजीव के साथ कर्मों की उत्पत्ति, उनका फल देना एवं नष्ट होना जैनमत के तत्त्व अथवा सिद्धान्त है।^१ जीव एव अजीव प्रधान तत्त्व है जो प्रायः संयुक्त रहते हैं। जीव का अजीव से नितान्त स्वतन्त्र हो जाने का नाम ही मोक्ष है। सब प्रकार के पुरुषार्थ का यही लक्ष्य है। और यह आदर्श केवल कर्म को रोकने अथवा त्याग देने से ही प्राप्त हो सकता है। सवर वह है जो रोक देता है। इसके द्वारा हम उन द्वारों को रोक देते हैं जिनके मार्गों से कर्म आत्मा के अन्दर प्रवेश पाता है। निर्जरा वह है जो पूर्वकृत पापों को जड़मूल से नष्ट कर देती है। इन दोनों की आवश्यकता आस्रव, अर्थात् अन्दर की ओर प्रवाह, एव बन्ध के कारण होती है। विजातीय द्रव्य का आत्मा में प्रवेश करने का नाम आस्रव है। बन्ध वह है जो आत्मा को शरीर के साथ जकड़कर रखता है। यह बन्ध मिथ्या विश्वास अथवा मिथ्या दर्शन, अविरति या त्याग का अभाव, प्रमाद-अथवा आलस्य, कषाय या मनोवेगो एव मन, शरीर और वाणी के योग के कारण होता है।^२ मिथ्यात्व से तात्पर्य है एक वस्तु को जैसी वह नहीं है वैसी समझ लेना।^३ जहां अन्त-स्राव एव बन्ध दुष्कर्मों का परिणाम होते हैं वहां सदाचार से उनमें रुकावट और उनका त्याग हो सकता है। बराबर हमें भाव (मानसिक) एव द्रव्य (भौतिक) में भेद दिखाई देता है। विचार कर्म का निर्णय करते हैं।^४

कर्मिक प्रकृति की उपस्थिति के कारण ही आत्मा शरीर धारण करती है। यही कर्मिक प्रकृति है जो जीवात्मा के स्वाभाविक गुणों अर्थात् ज्ञान एव अन्तर्दृष्टि को बिगाड़ती है। जब तक अन्तिम स्वातन्त्र्य अर्थात् मोक्ष प्राप्त नहीं होता, जीवात्मा प्रकृति से पृथक् नहीं होती। इस प्रकार से जीवात्मा में दूषण आता है। प्रकृति का सूक्ष्म अंश, जो कर्म में परिवर्तित होने को उद्यत होता है, जीवात्मा में प्रवेश करता है। जैसे प्रत्येक विशिष्ट कर्म किसी न किसी अच्छे, बुरे अथवा निरपेक्ष व्यापार से उत्पन्न होता है, ऐसे ही यह भी अपने आवर्तन में किन्हीं दुःखद एव सुखद परिणामों को उत्पन्न करता है। जब कोई विशेष कर्म अपना प्रभाव उत्पन्न करता है तब जीवात्मा उससे छूट जाती है, और यदि यह कर्मों के त्याग की प्रक्रिया बिना बाधा के हो जाती है तो प्रकृति का समस्त दोष या कलक नष्ट हो जाता है। किन्तु दुर्भाग्यवश ये त्याग एव बधन साथ-साथ चलते रहते हैं और जीवात्मा ससार-चक्र के अन्दर भ्रमण करती रहती है। मृत्यु के समय जीवात्मा अपने कर्म-शरीर के साथ कुछ ही क्षण में अपने नये जन्मस्थान पर पहुँच जाती है और वहां नया शरीर धारण कर लेती है एव नये शरीर के आकार के अनुसार अपनी आवश्यकतानुसार विस्तार अथवा सकोच कर लेती है। ऐहलौकिक जीवों के अपने जन्मों के अनुसार चार विभाग हैं,

१. सात तत्त्व हैं : जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष (तत्त्वार्थसूत्र ४)। कभी-कभी पाप और पुण्य भी इनके साथ जोड़ दिए जाते हैं और इस प्रकार हमारे सामने ९ पदार्थ हो जाते हैं। (पञ्चास्तिकायसमयसार, ११६; सर्वदर्शनसंग्रह, २८)।

२. उमास्वाति के तत्त्वार्थसूत्र ७ : १।

३. असनी सदनुद्धि। अद्वैतवाद के आवरण व विक्षेप जैनियों के इस सिद्धान्त के साथ सन्तुष्ट रहते हैं।

४. देखिए सर्वदर्शनसंग्रह, २६ और आगे।

अर्थात् (१) वे जो नरक में जन्म लेते हैं (२) वे जो प्राणी जगत में जन्म लेते हैं (३) वे जो मनुष्य समाज में जन्म लेते हैं और (४) वे जो देवलोका में जन्म लेते हैं।^१

९

नीतिशास्त्र

यदि मोक्ष प्राप्त करना है तो निम्नश्रेणी की प्रवृत्ति का उच्चतर आत्मा के द्वारा दमन किया जाना आवश्यक है। जब जीवात्मा उस शोक से मुक्त होती है जो इसे नीचे की ओर दबाए हुए है तो वह निश्चय के ऊपर खिसर तब उठ जाती है जहाँ मुक्तात्माओं का निवास है। अन्तरात्मा में नितांत परिवर्तन होने से ही मुक्ति का मार्ग प्रगट होता है। मनुष्य के स्वभाव में सुधार करने एवं नये कर्म के निर्माण को रोकने के लिए नित्यता (सदाचार) के पूरे उपकरण की आवश्यकता है। निर्वाण का मार्ग त्रिरत्नो अर्थात् भगवान् जिन में आस्था रखने उनके सिद्धान्त का ज्ञान प्राप्त करना और निर्दोष आचरण में से होकर जाता है। तत्त्वों में या यथावसत्ता में विश्वास रखना ही यथाय विश्वास है। सत्य एवं अति से रहित यथाय स्वरूप का जो ज्ञान है वही यथाय ज्ञान है। बाह्य जगत के पदार्थों के प्रति राग एवं द्वेष के भाव से रहित जो तटस्थता का भाव है वही यथाय आचरण है।^२ ये तीनों एकसाथ मिलकर एक मार्ग बनाते हैं और सीमा पर एकसाथ ही आचरण करना चाहिए। पानी एवं श्रद्धासम्पन्न धर्मिता का पाच प्रकार का आचरण ही सदाचार या धर्म है अर्थात् (१) अहिंसा जिसका तात्पर्य केवल हिंसा के त्यागमात्र का भाव ही नहीं किंतु समस्त सृष्टि के प्रति सच्ची दयालुता का भाव रखना है (२) उदारता एवं सत्यभाषण (३) सदाचरण जैसे अन्तर्गत या चोरी न करने का भाव (४) वाणी विचार एवं कर्म की पवित्रता और (५) समस्त सासारिक स्वार्थों का त्याग। ये सब धर्मात्मा पुरुष के लक्षण हैं। अंतिम नियम की याददा को कभी कभी पराकाष्ठा तब पहुँचा दिया जाता है और यह विधान किया जाता है कि धर्मात्मा पुरुषों को बिल्कुल नग्न रहना चाहिए। वस्तुतः इसका तात्पर्य केवल यही है कि जिस सीमा तक हम भेदभाव के प्रति सचेत रहते हैं और नरका का भाव भी हमारे अन्दर रहता है तब तक हम मुक्ति से दूर रहते हैं। जन्मों का नीतिशास्त्र विद्वान् एवं कम दोनों पर ही बल देता है। साधारण ससारी पुरुषों एवं तपस्विना के लिए भिन्न भिन्न नियमों का विधान है।^३ ऐसे सब कर्म जो मनुष्य को मानसिक शांति देते हैं पुण्यकर्म हैं। पुण्य कर्मों के नौ प्रकार हैं जैसे भूमे को भोजन देना प्यासे को जल पिलाना गरीब को वस्त्र देना राघुओं को आश्रय देना आदि प्राणि। हिंसा अर्थात् किसीको दुःख पहुँचाना बहुत बड़ा पाप है। अन्य पापों में असत्याचरण, चर्दपानी अपवित्रता लोभ आदि की गणना है। क्रोध अभिमान छल सान्ध्या वासुणा हमें ससार से जकड़ते हैं और इनके विपरीत धर्म नग्नता निश्चलता एवं सत्यता

१ पञ्चमिकावर्मसंयमः १६।

पञ्चारिषकायनसंयमः ११५ और भा. दर्शन तत्त्वबमून १ १।

२ तत्त्वार्थन ७ और आगे।

धार्मिक प्रेरणाओं को बढ़ावा देते हैं। अन्य पाप जैसे घृणा, कलह, मिथ्या निन्दा, किसीके विरुद्ध प्रचार करना, दूसरों को अपशब्द कहना, आत्मसम्यक का अभाव, मक्कारी, और मिथ्या विश्वास इत्यादि भी वर्जित बताए गए हैं। पाप ईश्वर के प्रति अपराध नहीं बल्कि केवल मनुष्य-समाज के प्रति अपराध हैं।

उत्तम उपासक वह है जो मनुष्य, पशु-पक्षी,
सबसे एक समान प्रेम करता है।
सर्वोत्तम उपासक वह है जो छोटे-बड़े
समस्त पदार्थों से एक समान प्रेम करता है।

—कॉलरिज

जैनियों का नीतिशास्त्र या आचारविधान बौद्धों के नीतिशास्त्र की अपेक्षा कहीं अधिक कठोर है। जैन-नीतिशास्त्र के अनुसार, धैर्य या धृति सबसे ऊँचा धर्म है एवं सुख पाप का कारण है।^१ मनुष्य को दुःख एवं सुख दोनों के प्रति उदासीन रहने का प्रयत्न करना चाहिए। यथार्थ मुक्ति सब प्रकार के बाह्य पदार्थों से मुक्त रहने में ही है। “ऐसा जीव जो बाह्य पदार्थों के प्रति इच्छा के द्वारा सुख एवं दुःख अनुभव करता है, अपने-आपके ऊपर नियन्त्रण खो बैठता है और भटकजाता है तथा बाह्य पदार्थों के पीछे दौड़ता रहता है। उसका निर्णय दूसरे के अधीन रहता है।”^२ “वह जीव जो अन्यो के प्रति सम्बन्धों एवं विजातीय विचारों से, अपने प्रत्यक्ष ज्ञान और अनुभव के आश्रयस्वरूप स्वभाव के द्वारा मुक्त होकर अपने नित्यस्वरूप को पहचान सकता है, कहा गया है कि उसीके आचार को आत्मनिर्णय कह सकते हैं।”^३ “हे मनुष्य ! तू स्वयं अपना मित्र है, तू क्यों अपने से भिन्न किसी अन्य मित्र की अभिलाषा रखता है ?”^४ हमें नितान्त भाग्यवाद पर ही भरोसा नहीं करना चाहिए क्योंकि यद्यपि कर्म सब कुछ का निर्णायक है, फिर भी हमारा वर्तमान जीवन, जो हमारे अपने सामर्थ्य के अधीन है, भूतकाल के कर्मफलों में परिवर्तन कर सकता है। विज्ञेय पुरुषार्थ के द्वारा पूर्वकर्मों के प्रभाव से हम बच भी सकते हैं। और इसमें ईश्वर का कोई हस्तक्षेप भी नहीं है। सम्यगी वीर पुरुष मनमौजी ईश्वर की अस्थिर कृपा के कारण सौभाग्यशाली नहीं है वरन् उस विश्व की व्यवस्था के कारण है जिसके वे अंग हैं। समाधि का विधान इसलिए किया गया है कि इसके द्वारा हमें अपने व्रतों को पूर्ण करने के लिए बल प्राप्त होता है।^५ अनुशासन के कठोर स्वरूप का अनुमान एक गृहस्थ के जीवन के लिए विहित ग्यारह आश्रमों और जीवात्मा के चौदह विकास-विन्दुओं से किया जा सकता है। तपस्या के इस भयावह आदर्श का पालन भारत में अनेक महान भक्तों ने किया जिन्होंने अपने शरीर तक को त्याग दिया।

जैनमत का विशिष्ट स्वरूप है अहिंसा, अर्थात् उस सबके प्रति पूज्यबुद्धि एवं उन सबके भोग का त्याग जिसमें जीव है। उक्त नियम का अत्यन्त कट्टरता के साथ पालन करने के कारण जैनियों में कुछेक ऐसी विधियाँ प्रचलित हो गईं जिनका अन्य

१ आचारागसूत्र, ‘सैक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट’, २२, पृष्ठ ४८, और भी देखिए पृष्ठ ७६-७७।

२ पञ्चास्तिकायसमवसार, १६३।

३ ‘सैक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट’, २२, पृष्ठ ३३।

४ वही, १६५।

५ तत्त्वार्थसूत्र, ७.४-१०।

मनावलम्बी विज्ञान उपहास करने लगे। वहीं किसी जीव की हत्या न हो जाए इस विचार में कुछेक जनी चलने से पूर्व माय में भाड़ देते हैं। मुख्य पर पत्ता ढालकर चलते हैं जिससे कि कोई जीवित जन्तु 'वाम' के साथ नाक में न चला जाए। पानी को छानकर पीने हैं और 'हृ' का भी त्याग करने हैं। यह सत्य है कि 'गार्मिक' शर्तों में ग्रहणा का पालन नहीं हो सकता। महामारत में कहा है 'यह समार ऐसे जन्तुओं से भरा है जो घातों से नहीं दब जा सकते बल्कि तब द्वारा ही अनुमान से जान जाते हैं। जब हम अपनी पत्तों को चलाने से तो उनके घग टूटकर गिर पड़ते हैं।' 'भागवत पुराण' कहता है 'जीवन अथ जीवन का प्राण है।' 'यदि' इन साधारण सत्त्वों को मुला दिया जाए तो जीवन लगभग सम्भव हो जाये। एक कट्टर जनी के व्यवहार में एक प्रकार का विवृत भय कि कहीं किसी भी रूप में परस्मान जीवहिंसा न हो जाए सदा 'याप्य' रहता है।

बौद्धमत जहाँ एक ओर आत्महत्या का निषेध करता है जनमत का कहना है कि 'संस' जीवन में वृद्धि होती है। यदि तपस्या कठिन प्रतीत हो यदि हम अपने मनविद्या को न रोक सकें और न तपस्या को सहन कर सकें तो ऐसी अवस्था में आत्महत्या का विधान है। कभी-कभी यह भी तकसगत माना गया है कि बारह वर्ष तक तपस्या की तैयारी के बाद भी मनुष्य अपनी आत्महत्या कर सकता है क्योंकि उस अवस्था में निर्वाण निश्चित है। उस युग की अथ दार्शनिक पद्धतियों के अनुसार 'नान्' ने भी स्त्रियों को प्रलोभन के पदार्थों में परिगणित किया है। 'भारतीय विचारधारा' की अथ पद्धतियों के ही समान जनमत भी वि'वाम' करता है कि अथ मनावलम्बी भी केवल जनमत के नियमों का पालन करने से सत्य को प्राप्त कर सकते हैं। रत्नोत्तर अपने 'सम्बाध' सत्तरी नामक ग्रन्थ की प्रारम्भिक पंक्तियों में कहता है 'अतः ही कोई 'वेताम्बर' हो या दिग्म्बर बौद्ध हो या अथ किसी भी मत का अनुयायी जो कोई भी जीवात्मा के असली स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर लेता है अर्थात् प्राणिमात्र को अपनी धामा के समान समझता है वह मोक्ष को प्राप्त करता है।

जन जातिधर्मा के विरुद्ध नहीं हैं जो उनके अनुसार मनुष्य के आचरण से सम्बन्ध रखती है। मनुष्य अपने कर्मों से ही ब्राह्मण क्षत्रिय व'य अथवा गृध्र बन सकता है। जो सब प्रकार के कर्मों से मुक्त है उसीको हम ब्राह्मण कहते हैं। जन और बौद्ध दोनों ही 'ब्राह्मण' शब्द को एक सम्माननीय व'य समझते हैं जिसका प्रयोग ऐसे व्यक्तियों के लिए भी हो सकता है जो 'नम' से ब्राह्मण नहीं हैं। 'ज'मगत जाति का मिथ्याभिमान और उसके कारण अथ जातियाँ त्रि पृथक् रहने के विचार को जनी लोग दूषित ठहराते हैं। सूत्रज्ञा 'ज' जमपरक अभिमान की निन्दा करता है और उन आठ प्रकार के धर्म मानों में इसकी गणना करता है जिनके कारण मनुष्य पाप करता है।^१

१ शाश्वतिक १४ २६।

२ १ १३ ४६। "ज'मो जीवत्य जीवनम्।

३ सैकेड बुक्स भाग ६ ईस् २२ ४८।

४ वनी ४५ १४०।

५ वही, २२, ३०।

६ फिर भी जैनी अपने धर्मधिकारियों का पुनर्बन्धनों की अपेक्षा विशिष्ट परिवारों में से ही करते हैं। वे अपने सदाचर में जाति या वर्गों को व्यवहार में मानते हैं।

जैन सघ या समाज के चार विभाग हैं जिनमें भिक्षु और भिक्षुनिया, तथा अन्य साधारण धर्मबन्धु एवं धर्मभगिनियाँ सम्मिलित हैं। बौद्धसघ में सासारिक सदस्य धार्मिक पुरोहितों से भिन्न थे और दोनों एक ही समुदाय के सदस्य नहीं होते थे। बौद्धों की अपेक्षा सस्या में बहुत न्यून होने पर भी और धर्म-प्रचार के प्रति कोई विशेष उत्साह न होने पर भी जैनमत भारत में जीवित है जबकि बौद्धमत गायब हो गया। श्रीमती स्टीवेन्सन इस ऐतिहासिक तथ्य की व्याख्या इस प्रकार करती हैं “जैनमत का स्वरूप कुछ ऐसा था कि जिसके कारण यह आवश्यकता पड़ने पर अपने आवश्यक अंगों के जरिये आपत्ति से अपनी रक्षा कर सकने की क्षमता रखता था। बौद्धमत के समान इसने कभी अपने को उस समय के प्रचलित मतों से एकदम पृथक् नहीं किया। इसने सदा ब्राह्मणों को अपने पारिवारिक पुरोहितों के स्थान में नियुक्त किया जो इनके जन्म के समय भी सब सत्कारों के अध्यक्ष होते थे, और प्रायः वे ही मृत्यु एवं विवाह आदि के समय और मन्दिरों में पूजन आदि के लिए भी धर्माध्यक्ष होते थे। इसके अतिरिक्त अपने प्रमुख चरितनायकों में जैनियों ने हिन्दू देवताओं, यथा राम एवं कृष्ण आदि के लिए भी कुछ स्थान सुरक्षित रख लिए थे। महावीर की सगठन-सम्बन्धी प्रतिभा के कारण भी जैनमत एक उचित स्थान में खड़ा रहा क्योंकि जैनमत ने सर्वसाधारण को भी सघ के आन्तरिक भाग के रूप में स्वीकृत किया, जबकि बौद्धमत में उनका कोई भाग न था और न उसकी व्यवस्था में उनके लिए कोई स्थान था। इसलिए जब सारे देश में अत्याचार के तूफान आए तब जैनमत ने सरलता के साथ हिन्दूधर्म के अन्दर शरण प्राप्त कर ली और हिन्दूधर्म ने अपने विशाल हृदय से सहर्ष उसका स्वागत किया, तथा विजेताओं को जैनमत एवं उस विशाल हिन्दू-धर्म में कोई भिन्नता प्रतीत न हो सकी।”

कर्म के भौतिक दृष्टिकोण के कारण ही जैनी बौद्धों के विपरीत बाह्य कर्म को उसके आन्तरिक उद्देश्य की अपेक्षा अधिक महत्त्व देते हैं। बौद्ध एवं जैन मत दोनों ही जीवन एवं व्यक्तित्व के त्याग के विषय में एकमत हैं। दोनों की ही दृष्टि में जीवन एक प्रकार का सकट है जिससे हर प्रकार से छुटकारा पाना आवश्यक है। इन दोनों मतों के अनुसार, हमें अपने-आपको उन सब बन्धनों से मुक्त करना है जो हमें प्रकृति के साथ जकड़कर दुःखों का कारण बनते हैं। ये दोनों ही निर्धनता एवं पवित्र जीवन, शान्ति एवं धैर्य के साथ दुःखसहन को गौरवमय समझते हैं। हॉर्पकिंस परिहासपूर्वक जैनपद्धति का इन शब्दों में व्यंग्यचित्र प्रस्तुत करता है “जैन सम्प्रदाय वह है जिसमें इन मुख्य-मुख्य बातों पर बल दिया गया है, ‘मनुष्य को परमेश्वर की सत्ता का निषेध करना चाहिए, मनुष्य की पूजा करनी चाहिए एवं नुकसान पहुँचानेवाले कीड़ों का भी पालन-पोषण करना चाहिए।’” जैनमत एवं बौद्धमत के नैतिक पक्षों में जो अद्भुत समानताएँ पाई जाती हैं उनका कारण यह है कि दोनों ने ही इस विषय में अपने विचार ब्राह्मणों द्वारा रचित ग्रन्थों से उधार लिए हैं। “ब्राह्मण तपस्वी एक आदर्श के रूप में उनके आगे था जिससे

१. ‘द हार्ट आफ जैनिज्म’, पृष्ठ १८-१९।

२. ‘द रिलिजिअस आफ इण्डिया’, पृष्ठ २६७।

दोनों ने तपस्वी जीवन की बहुतसी महत्त्वपूर्ण क्रियाएँ एवं सस्याएँ उधार के रूप में ग्रहण की।^१

१०

ईश्वरवाद के सम्बन्ध में जैनदर्शन का मत

असह्य जीवा एवं पदार्थों की परस्पर प्रतिक्रिया के सिद्धांत को स्वीकार कर जनमानस इस विश्व के विकास को सम्भव बना देता है। इसकी सम्मति में जगत के सृजन अथवा संहार के लिए भी ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता नहीं। इसका मत से विद्यमान पदार्थों का नाश नहीं हो सकता और न ही असत् से सृष्टि का निर्माण सम्भव है। जन्म अथवा विनाश वस्तुओं के अपने गुणों एवं प्रकारों के कारण होता है।^१ पदार्थ ही अपनी पारस्परिक क्रिया एवं प्रतिक्रिया से नये गुणसमूह को उत्पन्न करते हैं। असत् से अथवा घटनाओं की श्रृंखला द्वारा संहार की सृष्टि होसकती है—जन्म इस सिद्धांत का खण्डन करते हैं। प्रकृति के नियमों का क्रमबद्ध कार्यक्रम भाग्य अथवा भावस्मिक घटना की उपज नहीं हो सकता। ईश्वरवादी के समान विश्व के एक स्रष्टा की धारणा बनाने की कोई आवश्यकता नहीं। हम यह समझ में नहीं आ सकता कि किस प्रकार एक अनिर्माता ईश्वर अचानक और तुरंत एक स्रष्टा बन सकता है। इस प्रकार की धारणा के आधार पर किस प्रकार की सामग्री से समार की रचना की गई—इस प्रश्न का उत्तर देना कठिन होगा। समार को बनाने से पूर्व वह किसी न किसी रूप में विद्यमान था या नहीं? यदि क्वां जाए कि यह सब ईश्वर की अनालोच्य इच्छा के ऊपर निर्भर करता है तो हम समस्त विनाश एवं दहन को ताक में रख देना पड़ेगा। यदि पदार्थों को ईश्वर की इच्छा के ही अनुरूप कार्य करना है तो पदार्थों के विनिष्टगुणसम्पन्न होने का क्या कारण है? विभिन्न पदार्थों का विनिष्टघनसम्पन्न होना भी आवश्यक नहीं यदि वे परस्पर परिवर्तित नहीं हो सकते। यदि ईश्वर की इच्छा से ही सब कुछ होता है तो जल जमाने का और अग्नि ठण्डक पहुँचाने का काम भी कर सकते थे। यथाथ ॥ भिन्न भिन्न पदार्थों के अपने विनिष्ट व्यापार हैं जो उनके अपने अपने स्वभाव के अनुरूप हैं और यदि उनके वे व्यापार विनिष्ट हो जाएं तो उन पदार्थों का भी विनाश हो जाएगा। यदि तब किया जाए कि प्रत्येक पदार्थ का एक निर्माता होना ही चाहिए तो उस निर्माता के लिए भी एक अन्य निर्माता की आवश्यकता होगी और इस प्रकार हम निरन्तर पीछे चलते चलते और हम परम्परा का कभी भी अन्त न होगा। इस चक्र में से बच निकलने का एक ही मार्ग है कि हम एक स्वयम्भू स्रष्टा की कल्पना कर लें जो अन्य सब पदार्थों का स्रष्टा है। जैन विचारक प्रश्न पूछता है कि किसी एक प्राणिविशेष के लिए यह सम्भव हो सकता है कि उसे स्वयम्भू एवं निरर्थक मान लिया जाए तो क्यों नहीं अनेक पदार्थों एवं प्राणियों को ही स्वयम्भू एवं साधारण रूप में स्वीकार कर लिया जाए। इस प्रकार जमी अनेक पदार्थों

१ 'मैकेट बुक ऑफ़ ईज्ट', २२, पृष्ठ २४।

२ 'अन्वय सिद्धान्तप्रकरण', १५।

की कल्पना की स्थापना करता है। वह कहता है कि वे सब पदार्थ अपने को व्यक्त कर सकें इसी प्रयोजन से सृष्टि के रूप में आ जाते हैं। जीवात्माओं से विशिष्ट समस्त विद्व मानसिक एवं भौतिक अवयवों समेत बराबर अनादिकाल से विद्यमान रहता आया है जोकि बिना किसी नित्यस्थायी देवता के हस्तक्षेप और प्रकृति की शक्तियों के द्वारा ही अनेक आवर्तनों में से गुजर रहा है। ससार में स्थित विभिन्नताएं काल, स्वभाव, नियति, कर्म एवं उद्यम इन पांच सहकारी दशाओं के कारण हैं। बीज के अन्दर शक्ति अन्तर्निहित होने पर भी इससे पूर्व कि वह वृक्ष के रूप में उदित हो, उसे काल अथवा मौसम की, प्राकृतिक वातावरण और भूमि में बोए जाने के कर्म के रूप में उचित सहायता की आवश्यकता होती है। इससे किस प्रकार का वृक्ष उत्पन्न होगा इसका निर्णय उसके स्वरूप द्वारा होता है।

यद्यपि ससार से भिन्न कोई ईश्वर नामक व्यक्ति नहीं है तो भी ससार के कुछेक तत्त्व जब उचित रूप से विकसित होते हैं तब वे देवता का रूप धारण कर लेते हैं। ये अर्हन्त कहलाते हैं, अर्थात् सर्वोपरि प्रभु, सर्वज्ञ आत्मा जिन्होंने समस्त दोषों पर विजय पा ली है। यद्यपि सृजनात्मक दैवीय शक्ति कोई नहीं है तो भी प्रत्येक जीवात्मा जब अपनी उच्चतम पूर्णता की प्राप्ति होती है तब परमात्मा अथवा सर्वोपरि आत्मा बन जाती है। उन शक्तियों की, जो मनुष्य की आत्मा में छिपी पड़ी रहती है, सबसे ऊँची, सबसे अधिक श्रेष्ठ और साँसे अधिक पूर्ण अभिव्यक्ति ही ईश्वर है। सभी पूर्ण मनुष्य दैवीय शक्तिसम्पन्न हैं और उनमें छोटे बड़े ओहदे का कोई भेद नहीं, अर्थात् सब एक समान हैं।

यथार्थ में अनन्ददर्शन में भक्ति का कोई स्थान नहीं है। इसके अनुसार, सब प्रकार के लगाव को समाप्त हो जाना चाहिए। वैयक्तिक प्रेम को तपस्या की ज्वाला में भस्म-सात् कर देना चाहिए। किन्तु मनुष्य दुर्बल है और इसलिए महान् तीर्थंकरों के प्रति भक्ति के लिए विवश हो जाता है, भले ही कितना ही कठोर तर्क उसे रोकने का प्रयत्न क्यों न करे। सासारिक जीवों की मांग एक सम्प्रदाय व मत के लिए रहती ही है जो उनकी नैतिक एवं धार्मिक अवस्थाओं के अनुकूल हो। जब जैनधर्म का प्रचार अपनी जन्मभूमि से दूर-दूर होने लगा तो साधारण मनुष्य की आवश्यकता उसकी धार्मिक महत्त्वाकांक्षाओं को पूर्ण करने के लिए प्रबल हो गई, अन्यथा अन्य देवताओं की उपासना करनेवाले लोग जैनमत में दीक्षित नहीं किए जा सकते थे। जब कृष्ण की उपासना करनेवाले जैनमत में प्रविष्ट हुए तो बाईसवें तीर्थंकर अरिष्टनेमि और कृष्ण में एक सम्बन्ध स्थापित हो गया। बहुत-से हिन्दू देवता भी आ धुसे, यहाँ तक कि आज जैनियों में भी वैष्णव और अवैष्णव दो भिन्न विभाग पाए जाते हैं।

पुण्यों का संचय हो जाने पर मनुष्य स्वर्ग में देवता के जीवन का एक न एक रूप धारण कर सकता है। जब वह पुण्य अपना फल पूर्णरूप में दे चुकता है तब वह जीवन समाप्त हो जाता है। देवता केवल शरीरधारी आत्माएँ हैं जो मनुष्यों एवं पशुओं के समान हैं। उनमें भिन्नता केवल श्रेणी की है, जातिगत नहीं है। पूर्वजन्म के सुकृत

१. देवदूतों के सम्बन्ध में प्रोफेसर एलेक्जेंडर के सिद्धान्त से तुलना कीजिए। 'स्पेस, टाइम ऐंड मीटी', खण्ड २, पृष्ठ ३४६, ३६५।

दोनों ने तपस्वी जीवन की बहुतसी महत्त्वपूर्ण क्रियाएँ एवं संस्थाएँ उधार के रूप में ग्रहण की।^१

१०

ईश्वरवाद के सम्बन्ध में जनदशन का मत

अस्तित्व जीवों एवं पदार्थों की परस्पर प्रतिक्रिया के सिद्धान्त को स्वीकार कर जनान्त इस विश्व के विकास को सम्भव बना देता है। इसकी सम्मति में जगत के सृजन अथवा संहार के लिए भी ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता नहीं। उनके मत से विद्यमान पदार्थों का नाश नहीं हो सकता और न ही अस्त से सृष्टि का निर्माण सम्भव है। जन्म अथवा विनाश वस्तुओं के अपने गुणों एवं प्रकारों के कारण होता है।^१ पदार्थ ही अपनी पारस्परिक क्रिया एवं प्रतिक्रिया से नये गुणसमूह को उत्पन्न करते हैं। अस्त से अथवा घटनाओं की श्रृंखला द्वारा संहार की सृष्टि हो सकती है—जन्म इस सिद्धान्त का लण्डन करते हैं। प्रकृति के नियमों का क्रमबद्ध शायकम भाग्य अथवा भाग्यस्मिक घटना की उपज नहीं हो सकता। ईश्वरवादी के समान विश्व के एक स्रष्टा की धारणा बनाने की कोई आवश्यकता नहीं। हम यह समझ में नहीं आ सकता कि किस प्रकार एक अनिर्माता ईश्वर अचानक और तुरन्त एक स्रष्टा बन सकता है। इस प्रकार की धारणा के आधार पर किस प्रकार की सामग्री से संहार की रचना की गई—इस प्रश्न का उत्तर देना कठिन होगा। संहार को बनाने से पूर्व वह किसी न किसी रूप में विद्यमान था या नहीं? यदि कहा जाए कि यह सब ईश्वर की अनालोच्य इच्छा के ऊपर निर्भर करता है तो हम समस्त विज्ञान एवं ज्ञान को ताक में रख देना पड़ेगा। यदि पदार्थों को ईश्वर की इच्छा के ही अनुकूल काम करना है तो पदार्थों के विशिष्टगुणसम्पन्न होने का क्या कारण है? विभिन्न पदार्थों का विविधगुणसम्पन्न होना भी आवश्यक नहीं यदि वे परस्पर परिवर्तित नहीं हो सकते। यदि ईश्वर की इच्छा से ही सब कुछ होता है तो जल जलाने का और अग्नि ठण्डा पहुचाने का काम भी कर सकते थे। यथाथ में विभिन्न पदार्थों के अपने विविध व्यापार हैं जो उनके अपने अपने स्वभाव के अनुकूल हैं और यदि उनके वे व्यापार विनष्ट हो जाए तो उन पदार्थों का भी विनाश हो जाएगा। यदि तब क्या जाए कि प्रत्येक पदार्थ का एक निर्माता होना ही चाहिए तो उस निर्माता के लिए भी एक अथ निर्माता की आवश्यकता होगी और इस प्रकार हम निरन्तर पीछे चलते चलेंगे और इस परम्परा का कहीं भी अन्त न होगा। इस चक्र में से बच निकलने का एक ही मार्ग है कि हम एक स्वयम्भू स्रष्टा की कल्पना कर लें जो अथ सब पदार्थों का स्रष्टा है। जन्म विचारक प्रश्न पूछता है कि किसी एक प्राणिविशेष के लिए यह सम्भव हो सकता है कि उसे स्वयम्भू एवं निरर्थक मान लिया जाए तो क्यों नहीं अनेक पदार्थों एवं प्राणियों को ही स्वयम्भूत एवं आधाररूप में स्वीकार कर लिया जाए। इस प्रकार जन्म अनेक पदार्थों

१ मैकेडनस अफ द इस्ट २२, पृष्ठ २४।

२ पन्च लिङ्गात्ममन्त्रार २५।

यमों के पुरस्कारस्वरूप ही दवीय नदीर एवं गणना में गतिन एवं पूजता की अधिकता पाई जाती है। मुक्तारमा दवनामा में ऊपर है। व विर में जन्म नहीं लेते। उनका इस प्रकार का गाय और अधिक सम्बन्ध नहीं रहता और न वह इस प्रभावित ही कर सकते हैं। य न तो सत्य तब पटुचानशानो साधो पढ़ाई की और ही देखते हैं और न ऐसे स्थितियों को ही गहारा ॥ गकत ह जा उच्छ्वास में समय कर रह ह। विस्मात जनों को सत्य करन जो पूजता को पटुच पुन हैं और इस परिवर्तनशील एवं दु समय जगत् स दूर पटुच गत है जो प्रापनाम को जाना है उनका उत्तर वे नहीं दे सकते और न ही प्रापनाम उन तब पटुच पाती है क्योंकि सत्ता में क्या हो रहा है इसका प्रति वे निरान्त छासोन हैं और तब प्रकार का माननिक आशना स मुक्त हैं। किन्तु ऐसे दवा भी हैं जो सत्त्व अनु शासन की निगरानी रखते हैं और उनपर नियन्त्रण रखते हैं।^१ वे प्रापनामों को मुक्त हैं और कल्याण भी करते हैं। जहां तक जना का सम्बन्ध है उनकी उपासना की सबसे उत्तम विधि यह है कि उनका ध्यान का पासन किया जाए। अपनी धामा के यथाय स्वरूप को पहचानन से ही मोक्ष का मार्ग प्राप्त होना है तीर्थचरों की भक्ति स नहीं।^२ समाधि द्वारा अथवा जिन की आराधना में धामा अवश्य पवित्र होती है।^३ कृति अत्यन्त सरल जनघम में विरामत अथवा धामा को को^४ स्थान प्राप्त नहीं था इसलिए जनमाधारण के मन को यह धाट्टन कर सचा और इसीलिए अस्थायी समझी ही लिए गए।

११

निर्वाण

निर्वाण अथवा मुक्ति आत्मा की सुधारस्था नहीं है बरन उस परम आनन्द में इसका प्रवेश है जिसका अन्त नहीं है। यह गार स वियोग तो है किन्तु सत्ता स रहित होना नहीं है। हम पहन कह चुके हैं कि मुक्तारमा सब मनोवेपा स रहित होने के कारण आचरण क्षुब्ध हो जाती है उसका अपने अर्थ साधियों के जीवन में कोई स्वाध नहीं रहता और न ही उनकी सहामता करने की रुचि रहती है। मुक्तात्मा न आकार में, सभी और न छोटी न बाली और न नीली न कटकी और न तीसी न ठण्डी और न गरम होती है। शरीररहित पुनजन्म से भी रहित यह देखनी है जाननी है किन्तु उसका साद^५ कुछ नहीं है जिसके द्वारा हम मुक्तात्मा के स्वरूप को जान सकें उसका सारतत्त्व भी धाट्टि विहीन है अनियमित की कोई दशा नहीं हो सकती।^६ मित्र अवस्था सत्ता की श्रृंखला का न तो कारण है और न काय ही। यह नितान्त अनियमित है। मुक्तात्मा के ऊपर कारण कायभाव का कोई बग नहीं है। ऐसा जानो कि एक साधारण दष्टिकोण से पूण अद्धा ज्ञान एवं आचरण मुक्ति के कारण हैं किन्तु वस्तुतः अनुष्य की अपनी आत्मा इन तीनों से मुक्त है (मुक्ति का कारण है)।^७ मुक्तात्मा के विषय में हम निश्चित रूप

१ शास्त्राविष्टाय देय ।

२ पञ्चास्तिकात्ममयमार १७३ और अगे ।

३ सेत्रे अमुक्त आक द ईस्ट, २२ ३२ ।

४ पञ्चास्तिकात्ममयमार ३६ ।

५ सवर्णानसम ३ ४०

के देश या 'स्पेस' के साथ और लीव्नीज की प्रारम्भिक प्रकृति के नाथ साम्य रखती हैं। पुद्गल की केवल भौतिकता प्रत्यक्ष में आत्मा की विरोधी है। यह केवल भेदमात्र है और इसीलिए जैन तर्कशास्त्र की परिभाषा में अयथार्थ है। जीव दोनों का संयोग है। यह भौतिक-आध्यात्मिक है।^१ यह प्रकृति के बोझ से युक्त और इसीलिए बन्धन में जकड़ी हुई आत्मा है। ससार के सब जीव इस निषेधात्मक भौतिक तत्त्व से सम्बद्ध हैं। जैनमत का विश्वास है कि ये तीनों—अर्थात् विशुद्ध आत्मा, विशुद्ध प्रकृति एवं जीव जो दोनों का संयोग है—सत् पदार्थ हैं, यद्यपि पहले दो हमें दृष्टिगोचर नहीं होते। पुद्गलस्कन्ध में भी, जिसे हम देखते हैं, चेतना का एक अंश है और उसी अंश में जीव है जिस अंश में अन्य पदार्थ हैं—जहां तक इसके सारतत्त्व का सम्बन्ध है। जैनियों के जीव एवं अजीव आत्मा या चैतन्य एवं प्रकृति या अचैतन्य के आनुभविक पृथक्करण नहीं है, अपितु दोनों के मध्य क्रिया-प्रतिक्रिया की उपज है। पुद्गल पर आत्मा की छाप है और जीव के अन्दर भी पहले से प्रकृति प्रविष्ट है। हम जीव और अजीव को सत् और असत् के माथ शब्द के अशुद्ध प्रयोग के कारण एक समान मान लेते हैं। यथार्थ में आत्म एवं अनात्म प्रारम्भिक तत्त्व हैं, जो परस्पर-विरोधी तत्त्व हैं, जो एक-दूसरे के अनुकूल नहीं हो सकते। जीव में आत्म का अंश प्रधान है और अजीव या जड में अनात्म का अंश। ये सम्पूर्ण विश्व में दो विभिन्न व्यवस्थाओं का प्रतिनिधित्व करते हैं।

भौतिक अनुभव के अनुसार, जीवों में ससार बना हुआ है, और प्रत्येक जीव अपने में एक ठोस इकाई है, एक संयुक्त पदार्थ है। यह अनेकों में एक है अथवा एक में अनेक है। दोनों के बीच का सम्बन्ध अनादि है। इस ससार में ये दोनों कभी पृथक् नहीं होते। सब जीवों का उद्देश्य, जिसकी प्राप्ति के लिए उन्हें अवश्य प्रयत्न करना चाहिए, समस्त भौतिक प्रकृति का परित्याग है। जितनी भी क्रिया ससार में है, सबके केन्द्र जीव हैं।

हमें बताया जाता है कि इस विश्व में आत्मा एवं प्रकृति, प्रमाणा और प्रमेय सर्वदा साथ-साथ पाए जाते हैं। मारे अनुभव के अन्दर हमें दोनों में परस्पर द्वन्द्व मिलता है, जिसमें एक दूसरे के ऊपर आधिपत्य जमाने का प्रयत्न करता है। यह जानना आवश्यक है कि जीव के अन्दर जो आध्यात्मिक अंश है उसके कारण उसकी प्रवृत्ति ऊपर की ओर होती है, जबकि भौतिक अंश की प्रवृत्ति नीचे की ओर रहती है। मनुष्य के शरीर में निवास करनेवाला जीव प्रकृति के द्वारा इतना अधिक बोझल हो जाता है कि उसे पार्थिव जीवन में से गुजरना पड़ता है।

जीवों की कई श्रेणियाँ हैं जिनकी व्यवस्था उनके आत्म-अंश के अनात्म-अंश के ऊपर न्यून एवं अधिक आधिपत्य के अनुसार होती है। दिव्य जीवन की उच्चतम अवस्थाओं में, जो देवताओं का स्तर है और जिसे पवित्रात्माओं अथवा सिद्धात्माओं से भिन्न करके समझना चाहिए जिनके अन्दर प्रकृति का अंश नहीं रह गया है, हमें आत्मा के अनात्म के ऊपर आधिपत्य का सबसे अधिक एवं अनात्म का न्यून से न्यून अंश मिलता है। निम्नतम अवस्थाओं में हमें पदार्थों की विशुद्ध बाह्यता से अन्वित ऐसी वस्तुएँ मिलती हैं जहाँ अनात्म-

चुन हैं तब के विषय में यह नाम की सापेक्षता को अपना आधार मानना है क्योंकि यह प्रकट तथ्य है कि ससार में पदार्थों के पारस्परिक सम्बन्ध स्थायी नहीं हैं और न स्वतन्त्र ही हैं, बल्कि व्याख्या के परिणाम हैं। इसने अतिरिक्त यह कल्पना कि यथायथा एवं उनके अर्थ को पथक नहीं किया जा सकता अर्थात्मविद्या में अनेकत्ववाद की नहीं धमिनु ऐसे स्वरवा की स्थापना करती है। वस्तुतः जनमत में जिस अनेकसत्ता में विश्व की कल्पना की गई है वह केवल सापेक्ष दृष्टिकोण से ही है किन्तु परम सत्य नहीं है।

जनमत में विश्व को अनेक जीवा स पूरा माना गया है। जसकि सीजीजी ने भी यही माना कि ससार प्राणी यग के मूनजीवा से भरपूर है। प्रकृति के छोटे से छोटे कण में भी अनेक जीवित प्राणी विद्यमान हैं जिन्हें जीवात्मा कहा जाता है। भौतिक प्रकृति के प्रत्येक भाग की हम पीछा से पूरा एवं बगीचे की भाँति कल्पना कर सकते हैं अथवा उस मछलियों से भरे हुए जलाशय के समान मान सकते हैं। विज्ञान प्रत्येक चीज़ की प्रत्यक्ष व्याख्या किसी भी जंतुवग का प्रत्यक्ष सदस्य प्रत्यक्ष वृद्ध भी अपने मूलभूत भागों में स्त्री प्रकार का एक बगीचा अथवा जलाशय है। और यद्यपि भूमि एवं वायु जो कि बगीचे के पीछा कथित गत हैं अथवा जलाशय का वह जल जो मछलिया के बीच है स्वयं कि अन्य ही हम न पीछा हो और न मछली हो उनके अन्दर भी पीछे एवं मछलिया उपस्थित हैं—यान तोर से एन अधिक सूक्ष्म रूप में कि हमें वे इन्द्रियगोचर नहीं हो सकत। इस प्रकार इस विश्व में कुछ भी ऊसर नहीं है कुछ भी उत्पादन में अक्षम अथवा एकदम मत नहीं है। अथवा भी नहीं है और है भी ता कवन प्रतीत होती है वास्तविक नहीं है और वे ही जैमि एक जलाशय में दूर से हम गति में अस्त-यस्तता दिखाई पड सकती है और दिनांक सवन है जलाशय में मछलिया के भ्रष्ट जिनमें मछलियों में भेद नहीं किया जा सकेगा। हमें बोलें कि जनमत की अर्थात्मास्त्र सम्बन्धी योजना बहुत कुछ सीजीजी के जीवापवा एवं बगसा के रचनात्मक विकासवा से मिलती जुलती है।

सब जीवित पदार्थ जीव हैं जीव वह है जो यात्रिक न हो। यह जीव के जीवन तत्त्व के अनकूल है। यह अनुभववर्ती भी है और सीजीजी के स्वयं अनुकूलता रखता है। यह एक ऐसी वस्तु है जिसके लिए यात्रिक व्याख्या अथवा अथवा कि जनमत उस युग की उपज है जबकि अभी दर्शनशास्त्र अपनी परिपक्व नहीं पहुँचा था इसलिए हम कहते हैं कि हमें जीव एवं आत्मा अजीव एवं अस्थायी अथवा क्या है—सका विचार मान नहीं था। जीव एक विद्यमान वस्तु का विचार है। प्रकृति के वर्धन से मुक्त जीव की आत्मा कहा गया है। आत्मा प्राकृतिक रहित विमुक्त चेतना का नाम है। यह सब प्रकार के देव एवं बाह्यता से परे है। यह मुक्त और अपने आध्यात्मिक पद पर ऊँची उठी हुई आकृतिविहीन चेतनामान है। चेतनारहित विमुक्त भौतिक प्रकृति नहीं है। उसके ऊपर पहुँच सही आत्मा ही है। आत्मा जीवित सत्ता है और प्रकृति घनन का निपघात्मक तत्त्व है। प्रकृति

१ प्रश्न में जनमत भले ही भौतिक है इसकी दृष्टि में एक अथवा रतन रूप में रहा हो, कि चेतनर जन विचारको न कि चेतन दार्शनिक विचार पर इसके निरूपित किया गया है और सत्यता दिया जा सकता है।

दैहिक यन्त्र द्वारा नियन्त्रित है और जो देश-काल में बद्ध है, सभी जीवों की स्वतन्त्रता का भाव हमारे सम्मुख आता है। हमारे गव्दों में, यदि हम शकर की विरूपान्तर परिभाषा का प्रयोग करें तो हमारे सम्मुख जीवों की अनेकता सभी तक है जब तक कि हम विषयी को भी स्वयं विषय या प्रमेय अर्थात् एक आलोच्य विषय मानते रहे, अन्यथा नहीं। यदि हम विचारधारा के संकेतों का अनुमरण करें और विषयी (आत्मा) को नवेदना एवं भावना के स्थान शरीर-सम्बन्ध से छुड़ा सकें एवं विषय-पदार्थ के माध्य के सब प्रकार के सम्पर्क से स्वतन्त्र कर सकें, तो हम देखेंगे कि यथार्थ में विषयी केवल एक ही है। जैनमत ने इस उन्नत अवस्था के तत्त्व को समझने का प्रयत्न बिल्कुल भी नहीं किया और न इस आदर्श की ओर ही दृष्टिपात किया, और यह भी सत्य है कि इस प्रकार का उच्च विचार हमारे इस स्तर पर है भी कठिन। मानवीय विचार के लिए आदर्श एवं वास्तविक के मध्य एक दीवार खड़ी हो गई है। अपनी परिमित शक्ति अथवा अल्पज्ञता के कारण हमें एकदेशी अथवा अज्ञपरिणामी को लेकर चलने के लिए विवश होना पड़ता है, जिससे हम अपने को मुक्त नहीं कर सकते।

जैनदर्शन ने परमसत्ता के एकत्व पर भी विचार किया है और उक्त विचार के विरुद्ध वह इस प्रकार से तर्क करता है “यदि सब प्राणियों में केवल एक ही सामान्य आत्मा होती तो वे एक-दूसरे को कैसे जान सकते थे, और उनका अनुभव भी भिन्न-भिन्न प्रकार का नहीं हो सकता था, और इस प्रकार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र, कीट, पतंग और मरीचुग योनि के भिन्न-भिन्न प्राणी नहीं हो सकते थे। सब या तो मनुष्य होते अथवा देवता होते। इसके अतिरिक्त उन व्यवितियों में जो दूषित जीवन व्यतीत करते हैं एवं उनमें जो इस मसार में माधु आचरण करते हैं, कोई भेद भी न रहता।”^१ मनोवैज्ञानिक एवं सामाजिक अनुभव के स्तर पर जीवात्माओं के अनेकत्व का निषेध करने की कोई आवश्यकता नहीं, जहां कि कर्मों के फल का उपभोग करने का ही प्रश्न उठता है। जहां पर मन यान्त्रिक प्रवृत्तियों में बद्ध है वहां जीवों की अनेकता का एक अर्थ अवश्य है, किन्तु हमारा प्रश्न यह है कि क्या हम इस अल्पशक्ति वाले जीव को परम सत्य मान सकते हैं? यदि यह परिमित शक्ति आत्मा की एक अनिवार्य अवस्था होती, ऐसी कि जिसे मनुष्य कभी भी दूर न कर सकता, तब तो जीवों की अनेकता यथार्थ है, किन्तु जैनियों का विश्वास है कि परिमितता आनुपंगिक है, स्थायी नहीं है, इस अर्थ में कि यह आत्मा का सारतत्त्व नहीं है और उस मुक्त अवस्था में यह उन सब मर्यादाओं से सर्वथा मुक्त हो जाती है। ऐसी अवस्था में यदि हम आत्मा की आनुपंगिक अनेकता को ही सत्य की अन्तिम अभिव्यक्ति भी समझ लें तो यह विचार तर्कसम्मत न होगा। अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी विवाद का यह एक सर्वसम्मत एवं सामान्य नियम है कि जो प्रारम्भ में नहीं था और अन्त में भी न रहेगा, उसकी वर्तमान प्रक्रिया में भी यथार्थसत्ता स्वीकार नहीं की जा सकती।^२ अनेकता वास्तविक एवं विद्यमान तो मानी जा सकती है किन्तु उसकी यथार्थता को नहीं माना जा सकता।

१ सूत्रकृताङ्ग, २ ७, ४८ और ५१, और भी देखिए १ १, १।

२ “आदावन्ते च यन्नोस्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा।”

अंग अपने ऊँच स्तर पर है। जब हम उनसे उठकर पीछे एव जंतुओं में पहुँचते हैं तो हमें धात्मा का अंग अधिक और अनात्म अंश कम मिलता है। उनके अन्दर एकता है एव सरलता है जिससे उनका व्यक्तित्व बनता है। अपने वर्तमान जीवन में वे अपने भूतकाल की भी सजोए हैं। जब हम देवताओं के स्तर की प्राप्ति करते हैं उस समय अनात्म अनुत्तम अंग में होता है। जीवन का सुख विश्व के ऊँच गम्भीर मधुर सम्बन्ध तक उठ जाता है। धातुओं एव देवताओं के मध्य में स्थित वस्तुओं में आत्म एव अनात्म के अन्तर परस्पर मध्य होना है। विदुद्ध धात्मा एव विदुद्ध प्रकृति में हमें पथक रूप में धार्मिक एव अधार्मिक अंग मिलना है। भद्र चिन्ता ही है कि वह विदुद्ध रूप में अनुभवगम्य नहीं है।

क्या हम कह सकते हैं कि जीवों की अनकता उनके कल्पना के आधार पर आत्मा विद्या का परममन्त्र है? हम बताया गया है कि जीवों में अन्दर दो विभिन्न प्रवृत्तियाँ कार्य करती हैं। जो अदृश्यमान जगत हमारा भाग है उसमें आत्मा एव अनात्म सत् और असत् का द्वैत विद्यमान है। मत यथाय है अर्थात् आत्मा अपनी सवर्णता के साथ है असत् वह तत्त्व है जो आत्मा की सवर्णता के ऊपर आवरण बनकर जीवन की मर्यादा कर देता है। अपने अतन्त्र स्वरूप में अध्यात्म अपने सवर्णता के उमड़ते हुए रूप में आत्मा समस्त विषय को धारित करती है कि तु जीव का एक बिंदु के रूप में हास हो जाता है जिसमें विषय प्रतिबिम्बित होता है जैसेकि एक केन्द्र में। व्यक्ति का मूल असत् है। यह एक प्रकार का निषकारक तत्त्व है जो जीव को स्वार्थों का एक पथक केन्द्र बनाता है जो सवर्ण आत्मा की एक परिमित अभिव्यक्ति है एव मनोवैज्ञानिक व्यवस्था में एक सत्ता है। गरीर अपूर्णता की एक अंगी है और वह आत्मा का एक आधारबिंदु या दृष्टिकोण देता है। विविध प्रकार के जीव जस धातुएँ पीछे जंतु मनुष्य एव देवता भिन्न भिन्न हैं क्योंकि उनके गरीर भिन्न भिन्न हैं। परिणाम यह निकलता है कि यद्यपि उनके अन्दर निवास करनेवाली आत्मा वही है लेकिन प्रकृतिरूप निषकारक तत्त्व के कारण अनुभव में वह नानापरितत्त्व होता है। जीव का पथक्य एव व्यक्तित्व व्यवहार अथवा अनुभव के दृष्टिकोण से ही है। यथाय में समस्त जीवों का सारतत्त्व चेतना है। आत्माओं का अनेकत्व एक सापक्ष विचार है जो यथायसत्ता उस समय प्रस्तुत करती है जब हम सबे दत्ता भावना एव बद्धता पर बल देते हैं मानो यथायसत्ता के वही यथायक्षण है। अनिया के नागनिषयक सिद्धांत में हम एक आनुभविक केन्द्र से ऊपर उठकर एक तार्किक निषयी या प्रमाता तक पहुँचने का विवेक जाना पड़ता है। निषयी एक अस प्रकार का स्थायी तत्त्व है कि समस्त सत्ता अंगीके लिए बना है। जब अपूर्ण पथकरण के द्वारा चिन्तन के कारण चली निषयी मूल होकर एक परिमित मन तक पहुँचता है जो

१ स्वप्नानमय ३ ७ अधो ८।

आत्मनो य म तुलना काश्चित् यह निषयक रूप से स्वीकार किया गया है कि ज्ञान की निषयी में आत्मा मय यानी है। यह सत्ता में यती है जो इसकी अपनी सत्ता सभिन प्रकार का है और जो यह निषयीके सम्प्रदाय में आता है उस अन्य आमाधायक साथ सामान्य रूप में ग्रहण कर लेती है और इस प्रकार के ग्रहण में यह अपने आत्मपूर्ण नहीं रहती और न निवरणजब तक है। रह जाता है। (निष्पत्ति लेखक, दूसरा भाग अध्याय २)।

तत्त्वज्ञान के ही लिए है। यथार्थमत्ता के मत एक ही पूर्ण है—विशुद्ध आत्मा एवं विशुद्ध प्रकृति जिसके पृथक्करण मान है। वे एक ही सर्वव्यापक की आवश्यकताएँ हैं, जो एक-दूसरे के विरोधी किन्तु एक ही पूर्णमत्ता के पृथक् न किए जा सकनेवाले अवयव हैं। यह सर्वव्यापक अथवा ही विश्व के जीवन में आने की अभिव्यक्ति कर रहा है। परस्पर विरोधियों का सम्पर्क भी यथार्थमत्ता की सब श्रेणियों में वर्तमान है यद्यपि परमात्ममत्ता के समष्टिभाव में उन सब सत्त्वों का अन्त हो जाता है। यदि तत्त्वज्ञान के अनुसार, विचार को ही परम परार्थ मान लिया जाए और यथार्थमत्ता का भी मुख्य स्वस्व वही माना जाए जो तत्त्व से निर्णीत होता है, तब परिणाम एक समष्टिभाव एतद्व्यतिरिक्त या अद्वैतवाद ही निकलेगा। विशुद्ध आत्मा केवल एक भावात्मक परमात्ममत्ता है, जिसे किसीके विच्छेद सम्भव नहीं करना है, जो क्रियाशून्य है, आध्यात्मिक शक्ति है, एक अनिविच्छेद प्राणी है और केवल शून्यमात्र ही है। तो भी असमस्त रूप में जैनमत आत्मा की ऐसी अवस्था का प्रतिपादन करता है जो प्रकृति में सर्वथा पृथक् है जिसकी गति बराबर ऊपर की ओर है एवं नीचे की ओर आने की उम्मीद गुजाऊन नहीं है। कुमारिल भट्ट का कहना है कि मिथ्यावादीयों की यथार्थता को तार्किक हेतु के आधार पर प्रमाणित नहीं किया जा सकता। "हमें कोई भी सर्वेश प्राणी उस समार में दिग्लाली नहीं देना और न ही उसकी यथार्थमत्ता अनुमान द्वारा स्थापित की जा सकती है।" जैनी लोग अपनी कल्पना के आधार के लिए आत्मा के निजी स्वस्व के ऊपर निर्भर करने हैं, जिसकी अभिव्यक्ति बाधाओं के दूर होने ही स्वयं हो जाती है। कुमारिल भी स्वीकार करता है कि आत्मा के अन्दर एक स्वाभाविक योग्यता है, जिसमें वह सब वस्तुओं को ग्रहण कर सकती है, और ऐसे साधन भी हैं जिनके द्वारा आत्मा की यह योग्यता विकसित की जा सकती है। यदि हम जैनदर्शन के इस पहलू पर बल दें और यह स्मरण रखें कि केवली व्यक्ति में अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञान होता है जो विचार में ऊँची श्रेणी का है तो हम ऐसे एतद्व्यतिरिक्त (अद्वैत) में पहुँच जाते हैं जो परमार्थस्व और अपरिमित है, जिसके कारण हम सम्पर्क में जुड़े संसार को, जहाँ पर सब परार्थ यथार्थता एवं शून्यता के मध्य में ही घूमते रहते हैं, अवयव समझ सकेंगे। संसार को हम उसी अवस्था में यथार्थ समझ सकते हैं जबकि हम विशुद्ध आत्मा के उच्चतम पक्ष की ओर से एकदम आँख बन्द कर लें। यदि हम इस तथ्य को समझ लें तो अनात्म भी केवल आत्मा का दूसरा अंग है, उसका कुछ प्रतिविम्ब है, यद्यपि वह ठीक आत्मपक्ष के समान नहीं है और ऐसी वस्तु है जिसे अन्त में जाकर हमें अवश्य मिथ्या के रूप में जानना है। ऐसी अवस्था में संसार को हम समझ सकेंगे कि यह अनात्म के बल से निर्माण हुई एक प्रतीतिमात्र है, सत् नहीं है। इस प्रकार हमें शरद्वारा प्रतिपादित प्रकार के वेदान्त की ओर आना ही होगा। एक बात तो बिल्कुल स्पष्ट है, आगे रास्ते में ही उद्भूत जल के कारण जैनमत एक अनेकान्तवादी यथार्थता का प्रतिपादन कर सका है।

आत्मा की अनन्तता के सिद्धान्त का समर्थन हमारे लिए तब तक सम्भव नहीं हो सकता जब तक कि हम विषय का प्रतिज्ञान न करें कि परमात्मता में भी भिन्नता का कोई आधार हो सकता है। भुक्तान्त्र्या की सगुण पुरुष व्यवस्था का साथ कभी नहीं बूझ सकती क्योंकि आत्मा के पक्ष में अस्तिवत्त्व माग्य में ब्रह्म पण्य एवं गौरीरिक्त ब्रह्मण्य ही दो प्रकार की ही भुक्ति विमर्श ही होती है। आत्मा के पक्ष में ही भ्रान्ति एवं पाप सम्भव है और मुक्ति की पक्ष में विनाश का नाम है।

आध्यात्मिकता की दृष्टि में यह नए दर्शन का प्रश्न का निष्पत्ति इन सत्तार में दोनो प्रकार की प्रवृत्तियों के परस्पर सम्बन्ध के ऊपर निर्भर करता है। जन भूतलगत के प्रश्न पर जाते हैं। हमारे पास भी उनका परमात्मसत्ता-सम्बन्धी विचार तब पहुँचने का कोई सामान्य नहीं है। और मन्त्रिद्वानिगयी गति का—जो मनमौजी एकमात्र सत्तात्मक गति है—सिद्धान्त का जो साधन प्रदान करते हैं। यदि हम यह कहें कि जनमन ईश्वर प्रकृति एवं प्राणीना की उपाय स्वरूप मानना है तो हमारे कथन में कुछ भी भिन्नता नहीं होगी। ईश्वर कोई भिन्न सत्ता नहीं आत्मा की अपनी अस्तित्व का अतिरिक्त ईश्वर कोई अन्य सत्ता नहीं है। अतः हमसे भिन्न किसी अन्य प्रकार की कल्पना ईश्वर के विषय में की जायेगी तो उससे ईश्वर साधन अथवा परिमित टूटनेगा। अनुपपत्ति का मन धर्म की अन्य सबसे पक्ष समझना है इसीलिए वह परिमित स्वल्प है किन्तु यदि हम ऐसे मन की कल्पना करें जो सीमाओं में बद्ध न हो पर धर्म को स्वयं में पूर्णता के साथ प्रस्तुत कर सके तब सीमाओं की जो मानवीय अनुभव का विनिर्मुक्त रूप है निरोद्ध हो जायेगी। निरवधारणता का अनुभव अनुपपत्ति का सामान्य के अन्तर्गत है। अपनी गति के द्वारा हम समस्त सीमित आध्यात्मिकों के परे पहुँच सकते हैं। ज्ञान में धारणा के मूलतत्त्व के साथ एकता रखकर जो सब मना के साथ स्थापित करती है हम मनोवैज्ञानिक जीवात्मा से ऊपर उठते हैं जो अन्य सबसे पक्ष है। दण्ड एवं काल से नियंत्रित मन के ऊपर उठकर हम ऐसे मन में पहुँचते हैं जिसके द्वारा दण्ड एवं काल के सम्बन्ध उत्पन्न होते हैं। अनन्त सत्ता सान्त्व के अन्तर्गत निहित है। यही कारण है कि सीमित आत्मा सत्ता ही अपनी सीमित सत्ता को भग्न करने के लिए सधन करती रहती है और पूर्णतम स्वतन्त्रता अर्थात् मोक्ष को प्राप्त करने का प्रयत्न करती है और जब मुक्ति प्राप्त हो गई तो सब प्रकार की विजय प्राप्त हो जाती है। इस प्रकार की आत्मा के अतिरिक्त जीवों की अन्य कोई व्यवस्था नहीं है।

आध्यात्मिक एवं भौतिक प्रवृत्तियों के बीच द्विक के सधन का इन सत्तार में अनुभव होता है परस्पर क्या सम्बन्ध है? क्या वे भेद एक ही पूर्ण के अन्तर्गत हैं? वे एक दूसरे के प्रति अस्वीकार्य तरह से अनुकूल प्रतीत होते हैं जिससे पूर्णता के प्रति प्रगति में सहायता प्राप्त होती है। यद्यपि वे एक दूसरे के परस्पर विरोधी हैं परन्तु वे उस एकता के निरोधी प्रतीत नहीं होते क्योंकि वह एकता विराटियों का एक सन्तरेण है। ऐसी घटना प्राप्ति पर बल देकर जन सिद्धान्त को हठात् एक पूर्ण अवधारणक की सत्ता की ओर घटना ही होगी जो भिन्न भी है और सधन भी है। इस प्रकार के मन में न तो विगुड आध्यात्मिक ही और न ही विगुड भौतिक कुछ रह जाता है। इन दोनों का पूर्णकरण केवल

सातवां अध्याय

प्रारम्भिक बौद्धमत का नैतिक आदर्शवाद

प्रारम्भिक बौद्धमत—चौद विचारधारा का विकास—सारित्य—बुद्ध का जीवनवृत्त और व्यक्तित्व—तात्कालिक परिस्थिति—बुद्ध और उगनिर्ग—दुःख—दुःख के कारण—परिवर्तनशील जगत्—जीवात्मा—नागमेन का आत्मविषयक सिद्धान्त—मनोविज्ञान—प्रतीत्यसमुत्पाद, या आश्रित उत्पत्ति का सिद्धान्त—नीतिग्रन्थ—कर्म एवं पुनर्जन्म—निर्वाण—इश्वर के सम्बन्ध में बुद्ध के विचार—कर्म के सकेत—त्रियात्मक कर्म—आत्मविषयक सिद्धान्त—बौद्धधर्म और उपनिषद्—बौद्धधर्म और सारयदर्शन—बौद्ध धर्म की सफलता ।

१

प्रारम्भिक बौद्धमत

इसमें कोई सन्देह नहीं कि प्रारम्भिक बौद्धदर्शन दर्शनशास्त्र के इतिहास में अत्यन्त मौलिक होने के कारण अपना एक विशेष स्थान रखता है। अपने मूलभूत विचारों एवं साररूप में यह उन्नीसवीं शताब्दी के उन्नत वैज्ञानिक विचारों के साथ अद्भुत रूप में मिलता-जुलता है। जर्मनी का आधुनिक निराशावादपरक दर्शन, जिसका प्रतिपादन शोपनहावर एवं हार्टमान ने किया है, प्रारम्भिक बौद्धदर्शन की पुनरावृत्ति-मात्र है। उक्त सिद्धान्त के विषय में कभी-कभी कहा जाता है कि यह 'बौद्धमत से भी कुछ अधिक असंस्कृत एवं प्राकृत' है। जहाँ तक यथार्थसत्ता के गत्यात्मक विचार का सम्बन्ध है, बौद्धदर्शन ने वर्गसा के रचनात्मक विकास से बहुत पूर्व इस सम्बन्ध में एक सुन्दर रूप में भविष्यवाणी कर दी थी। प्राचीन बौद्धधर्म एक ऐसे दर्शन की रूपरेखा को प्रस्तुत करता है जो वर्तमानकाल की क्रियात्मक मागों की पूर्ति के लिए सर्वथा अनुकूल है, और धार्मिक विश्वास और भौतिक विज्ञान के मध्य में जो विरोध प्रतीत होता है उसमें परस्पर समन्वय स्थापित करने में पूर्णतया सहायक है। उक्त विषय को हम विशदरूप से देख सकेंगे, वशर्ते कि हम प्राचीन बौद्धधर्म के सिद्धान्तों पर ध्यान देने तक ही अपने को नियमित रख सकें और उसके परवर्ती विकास की उन विभिन्न पौराणिक मिथ्या कल्पनाओं पर अधिक बल न दें जो आदिम उपदेशों और स्वयं उसके संस्थापक बुद्ध भगवान् के आसपास एकत्र हो गई हैं।

उदघत प्रथ

'सैन्डेड बुक्स अफ द इन्ट', र'ए' २२ और ४५ ।

'इन्माक्वोर्फीया अफ रिनिजन एण्ड एडिस्', ख'ए' ७ में जैकोदी
 ए' जैनिइन एण्ड द जैन एंटिक थ्योरा' सम्बन्धी लग ।

उमास्त्रनि लन्कास्त्र (सैन्डेड बुक्स अफ द जैन्स) ।

नेमीचद्र इन्वममर ('सैन्डेड बुक्स अफ द जैन्स') ।

कुन्कुन्वाथ एचमिन्नायमर ('सैन्डेड बुक्स अफ द जैन्स') ।

जैनी 'आण्टवारम अफ जैनिइन' ।

मिस्र एण्डान्नन ए' हाट अफ जैनिइन' ।

बरोदिया द्विद्वा एण्ड मिटरचर अफ जैनिइन ।

सुव'रानमम', अण्ड ३ ।

के नियमों एवं उपनियमों को पढ़कर सुनाए। और अन्त में बुद्ध के प्रिय शिष्य आनन्द से कहा गया कि वह सुत्तपिटक को पढ़कर सुनाए, जिसमें बुद्ध के द्वारा प्रचार के समय में वर्णित कहानियों एवं छोटे-छोटे दृष्टान्तों का संग्रह है। एक दीर्घकाल तक बुद्ध की शिक्षा का प्रचार नियमपूर्वक शिक्षकों एवं शिष्यों द्वारा ही क्रमागत रूप में होता रहा और उस शिक्षा को केवल ईस्वी सन् ८० के बाद ही लका के राजा वत्तगामनि के शासनकाल में लेखबद्ध किया गया। “पुराने समय में अत्यन्त विद्वान् भिक्षु तीनों पिटकों एवं उनके ऊपर की गई टीकाओं को भी मौखिक प्रचार द्वारा ही आगामी सन्तति तक पहुँचाते थे, किन्तु चूँकि उन्होंने अनुभव किया कि जनता प्राचीन शिक्षा से पीछे हटती जा रही है इसलिए भिक्षु लोग एकत्र हुए और इस विचार से कि सत्य सिद्धान्त स्थिर रह सके, उन्होंने उन सिद्धान्तों को पुस्तक के रूप में लिख डाला।” पाली की धार्मिक व्यवस्था के तीन विभाग हैं—(१) सुत्त अथवा कहानियाँ, (२) विनय अथवा अनुशासन, (३) अभिधम्म अथवा सिद्धान्त। पहले सुत्तपिटक के पाँच विभाग हैं, जिन्हें निकाय कहते हैं। इनमें से पहले चार में मुख्यरूप से बुद्ध के सुत्त अथवा व्याख्यान हैं। ये वार्ता अथवा सवाद के रूप में हैं। ये जिन सिद्धान्तों को समझाने की कोशिश करते हैं उनमें परस्पर कोई मतभेद नहीं है।^१ सवादों की इस पिढारी अथवा सुत्तपिटक के विषय में रीज़ डेविड्स

१ महावश, अध्याय ३३।

२. पाँच विभाग निम्नलिखित हैं—

[क] दीर्घनिकाय लम्बे भाषणों का संग्रह है जिनमें चौतीस सुत्त हैं जिनमें से प्रत्येक बुद्धधर्म के सिद्धान्तों के किसी न किसी विवाद-विषय का प्रतिपादन करता है। इनमें से पहला है ब्रह्मजालसुत्त, दूसरा सामन्नफलसुत्त (तपस्वी-जीवन के पुरस्कार के विषय में)। अम्बुद्धसुत्त जन्मपरक जाति के विषय में बुद्ध के क्या विचार थे इसका प्रतिपादन करता है। कूटदन्तसुत्त ब्राह्मणधर्म एवं बौद्धधर्म के परस्पर सम्बन्ध के विषय का प्रतिपादन करता है। तेविज्जसुत्त ब्राह्मण सस्कृति एवं बौद्ध आदर्शों में परस्पर विरोध को प्रदर्शित करता है। महानिदानसुत्त में कारण-कार्य-सम्बन्ध का प्रतिपादन है। सिंगालोवाद-सुत्त में बौद्धगृहस्थों के कर्तव्य बतलाए गए हैं। महापरिनिब्वानसुत्त में बुद्ध के अन्तिम दिनों का वृत्तान्त दिया गया है।

[ख] मज्झिमनिकाय में साधारण लम्बाई के भाषणों का संग्रह है। इसमें लगभग १५२ उपदेश, एवं सवाद हैं जिनमें बौद्धधर्म के सब विवाद-विषय आ गए हैं।

[ग] सयुत्तनिकाय में संयुक्त भाषणों का संग्रह है। प्रसिद्ध यम्मवक्कपवत्तनसुत्त भी इसके अन्तर्गत है, अर्थात् धर्मचक्र की गति देने के सम्बन्ध में भाषण। इसे साधारण बाराणसी के उपदेश के नाम से पुकारा जाता है और विनयपिटक में भी यह पाया जाता है।

[घ] अंगुत्तरनिकाय में २,३०० सुत्तों से कुछ अधिक हैं और ११ विभागों में बँटे हैं। इनका क्रम ऐसा रखा गया है कि पहले में उन चीजों का वर्णन है जो एक प्रकार की हैं, दूसरे में उन चीजों का वर्णन है जो दो प्रकार की हैं, इत्यादि।

[ङ] खुड्कनिकाय छोटे-छोटे टुकड़ों का संग्रह है। इसमें १५ विभाग हैं (१) सुडकपाठ, (२) धम्मपद, (३) उडाल, (४) अतिवुत्तक, (५) सुत्तनिपात, (६) विमानवज्जु, (७) पेतवज्जु, (८) येरनाथा, (९) येरीगाथा, (१०) जातक, (११) निहेत्त, (१२) पटिमभिदानग्ग, (१३) अपदान, (१४) उद्धवग, (१५) करियापिटक। येरनाथा और येरीगाथा दोनों काव्य की दृष्टि से अत्यन्त श्रेष्ठ और मानवीय रुचि में सम्पन्न हैं। गोत्र और अनन्द-सम्बन्धी उनके गीत सध के उन सदस्यों द्वारा रचित बताए जाते हैं जिन्हें बुद्ध के जीवनकाल में ही प्रहृष्टा, पूर्ण शान्ति एवं अनिर्वचनीय आनन्द की प्रवस्था, प्राप्त हो

२

बौद्ध विचारधारा का विकास

बौद्ध विचारधारा में भारत में भी एक हजार वर्ष से कुछ अधिक समय तक निरन्तर विकास किया जाता है। जैसा कि श्री डब्ल्यू. वा. कर्नाट कहता है 'ज्या-या-गतादिद्या बुद्ध रती गइ बौद्धधर्म की प्रायः प्रत्येक पुस्तक में स्वल्प मात्रा में परिवर्तन होता चला गया।' बुद्ध की मृत्यु के पचास दूसरी शताब्दी में बौद्धधर्म के सिद्धान्तों में धर्म से धर्म अठारह परिवर्तन तो स्पष्ट रूप से मिलते हैं।^१ विचारों के राज्य में जीवन का अर्थ है परिवर्तन। सम्पूर्ण विकास को हम इसी एक युग के अन्दर नहीं डाल सकते। जहाँ एक ओर प्राचीन बौद्धधर्म एवं उसके हीनयान और महायान सम्प्रदाय इसी युग में आते हैं वहाँ बौद्ध विचारधारा के चार सम्प्रदाय हम इसका भी पद ले जाते हैं। इस युग के विषय में लिखते हुए हमारा विचार है कि बौद्ध सम्प्रदायों का उल्लेख करना भी उचित ही होगा क्योंकि इस युग के अन्त तक वे पर्याप्त मात्रा में विकसित हो गए थे।

३

साहित्य

प्रारम्भिक बौद्धधर्म का कस्तात जानने के लिए हम पिटका पर निर्भर करना होगा जिनका अर्थ होता है नतिक नियमों की पिटा रिया। इन पिटकों में प्रतिरादिन विचार स्वयं बुद्ध द्वारा उपदिष्ट भये ही न हो तो भी उनके लगभग निकटतम रूप में हैं जो आज हमें प्राप्त हैं। प्राचीन भारतीय बौद्ध स्त्रीश्री बुद्ध भगवान के उपदेश एवं आचरण के रूप में मानते हैं। जिस ज्ञान में पिटक संगृहीत करने लक्ष्य बढ़ किए गए तब जिन सिद्धान्तों का बुद्ध का उपयोग के रूप में जनसाधारण में मान्यता प्राप्त थी उन सबका सूत्रान्त हम पिटका में मिलता है। बहुत सम्भव है ईसा से २४१ वर्ष पूर्व इन पिटकों का संग्रह हुआ और य पूर्ण रूप में आए। और इसी समय तीसरी परिषद का आयोजन हुआ। आज जो सामग्री हमें उपलब्ध है उसमें निम्न दो स्रोतों से सबसे अधिक प्राचीन एवं सबसे अधिक प्रामाणिक लेख हैं।

बौद्धधर्म की परवर्ती परम्पराशा के अनुसार शीघ्र ही मृत्यु के छोड़े समय परचात ही अथवा या कहना अधिक उपयुक्त होगा कि अनित्यता रूपी वायु के द्वारा जब वह ज्ञानपीठ युष्मा किया गया तब बुद्ध के अनुयायियों के अन्दर सिद्धान्त के विषय में कुछ विवाद उत्पन्न हुए। उन विषयों का निणय करने के लिए मगध के समीप राज गृह में एक परिषद बुलाई गई। जब सब भिक्षु लोग एकत्र हो गए तो बुद्ध के शिष्यों में सबसे अधिक विद्वान् काश्यप से कहा गया कि वह अभिधम्मपिटक में प्रतिपादित अध्यात्म विद्याविषयक विचारों का पाठ करे। इसी प्रकार जो बुद्ध के उस समय में वर्तमान शिष्यों में सबसे पुराना शिष्य था उससे कहा गया कि वह विनयपिटक में विनयशास्त्र अनुशासन

१. श्री डब्ल्यू. वा. कर्नाट 'द इन्डियन बौद्ध धर्म', जन्म अर्थ द शब्दों परित्यक्त सोमा

की सर्वोत्तम पुस्तक है, जैसी आज तक किसी भी देश में नहीं लिखी गई होगी।" बुद्धघोष इसको पाली-पिटको के बाद सबसे अधिक प्रामाणिक ग्रन्थ मानता है।^१ जहाँ एक ओर पालीपिटक बुद्ध की शिक्षाओं के, अधिकांश में, अनुरूप माने जा सकते हैं, वहाँ 'मिलिन्द-प्रश्न' में, हमें ऐसा प्रतीत होता है कि, बौद्ध शिक्षाओं की नकारात्मक व्याख्या अधिक है। नागसेन बौद्धमत का निषेधात्मक हठवाद के रूप में प्रतिपादन करता है जो आत्मा, परमात्मा एवं मुक्तात्माओं के भविष्य-जीवन आदि सब सिद्धान्तों को अस्वीकार करता है। वह सम्पूर्णरूप में एक हेतुवादी है जिम्ने दृढता के साथ वैज्ञानिक पद्धति को स्वीकार करके ऐसे सब हठधर्मी विश्वासों को जिनका ताना-बाना धर्मात्माओं ने हीनतर पहलुओं को छिपाए रखने के उद्देश्य से सत्य की प्रतिमा के इर्द-गिर्द बना रखा था, एकदम विशीर्ण कर दिया। इस बात का अनुभव करके कि सत्य के जिज्ञासु को अवश्य स्वयं सत्यमय होना चाहिए, उसने अपना मत प्रकट किया कि वे हठधर्मी विश्वास जिनका विधान धर्म में है, मनुष्य-जाति को दुखों से छुटकारा नहीं दिला सकते। हो सकता है कि प्रत्यक्ष में अपूर्ण सामग्री के आधार पर बुद्ध ने अपना निर्णय रोककर रखा हो। नागसेन ने बुद्ध की इस सावधानी में सन्देह प्रकट किया और कमर कसकर सबका निषेध कर दिया। उसके अनुसार, किसी मत के विषय में साक्ष्य का अभाव उसपर अविश्वास करने के लिए पर्याप्त कारण है। अपूर्व साक्ष्य के ऊपर विश्वास करना भयंकर भूल ही नहीं, पाप है। बुद्ध की प्रवृत्ति ऐसी अवस्था में निर्णय को रोक रखने की थी किन्तु नागसेन का सशोधन स्पष्ट खण्डन करने में है। बुद्ध के विचारों का कठोर तर्क के साथ प्रतिपादन करते हुए उसने अनजाने उक्त विचारों की अपर्याप्तता को प्रकाश में ला दिया।

बुद्धघोष का 'विसुद्धिमग्ग' एक पीछे का ग्रन्थ है (ईसा के ४०० वर्ष पश्चात्), जिसका निर्माण एक ब्राह्मण ने किया था जिसने बौद्धधर्म स्वीकार कर लिया था। यह हीनयान के अर्हत् आदर्श का प्रतिपादन करता है और प्राचीन सिद्धान्त का विकास करता है। बुद्धघोष पहला बौद्ध टीकाकार है। उसका 'अथसालिनी' ग्रन्थ 'बम्मसगणी' पर बहु-मूल्य टीका है। बुद्धघोष के काल से बहुत अधिक समय पश्चात् तक भी थेरवाद विकसित नहीं हो पाया। दार्शनिक नहीं, तो भी ऐतिहासिक महत्त्व के अन्य पाली ग्रंथ ये हैं—दीपवश (चौथी शताब्दी ईसा के पश्चात्) और महावश (पाचवी शताब्दी ईसा के पश्चात्)। हम इस अध्याय में प्राचीन बौद्धधर्म के विषय में लिखते हुए पिटको एवं कट्टर विचारवाली टीकाओं तक ही अपने को सीमित रखेंगे। 'राजा मिलिन्द के प्रश्नों' का भी उपयोग करेंगे किन्तु एक विशिष्ट सीमा के अन्दर। अर्वाचीन ग्रन्थों का भी जहाँ उपयोग किया जाएगा, हम इस बात का ध्यान रखेंगे कि ऐसा कोई विचार आगे न आए जो प्राचीन लेखों में न मिलता हो।

१ 'सैक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट', ३५, पृष्ठ १६।

का करना है। 'दानिक' अन्तर्दृष्टि की गहराई में एक स्थान स्थान पर स्वीकृत मुक्तता की प्रशंसा में विधि में व्यापक मन्त्रिच्छा एवं उच्च भावना में, और उस कान के प्रशिक्षण गुणस्वर विचारों की गाँधी उपस्थित करता है ये सबान्तरांतर पाठकों को पानों के मवालों का स्मरण कराते हैं। यह निश्चित है कि ज्यादा इस पिटर को नती प्रकार समझकर हमारा धनवान् किया जाएगा। गोतम के सबान्तरांतर यह सब हमारे दानिक सम्प्रदायों एवं इतिहास में पानों के सबान्तरांतर पर ही रखा जा सकेगा।

विनयपिटक में धार्मिक अनुशासन के विषय का प्रतिपादन और भिक्षु जीवन की साधना के लिए नियमों एवं उपनियमों का विधान है। इसके तीन मुख्य विभाग हैं जिनमें दो के फिर उपविभाग हैं। [१] सुत्तविभाग—इसके विभाग हैं (क) पाराजिक और (ख) पाचसिय। [२] सङ्गह—जिनके विभाग हैं (क) महासङ्ग (ख) अन्नसङ्ग। [३] परिवार। तीसरे अभिधम्मपिटक में मनोवैज्ञानिक नीतिशास्त्र का प्रतिपादन किया है और प्रकरणवत् प्रचारमन्त्रिणा एवं दानशास्त्र का भी प्रतिपादन है। इसके सात उपविभाग हैं—(१) धम्ममण्णी जिसका निर्माण ईसा के पञ्चाशत् चतुर्थ शताब्दी के पूर्वार्ध में प्रथम मध्य में हुआ बताया जाता है (२) विभग (३) कथावस्तु (४) पुण्यसम्पत्ति (५) धातु (६) यमक और (७) पण्डित। यह पाँची धम्मशास्त्र है जो धेरवान् के नाम से विख्यात निष्ठाता का प्रतिपादन करता है क्योंकि उनका सग्रह पाली परिषद् में प्रथम प्रथम युद्धों या स्वविरा द्वारा हुआ था।^१

कभी कभी मिलिन्दसुत प्रथम राजा मिलिन्दक प्रश्न को जो बौद्धशास्त्रिक एवं कुशल न्यायिक शासन तथा यूनानी राजा मेगास्थेनिस (मिलिन्द) के बीच हुए सत्राद के रूप में है पाली धम्मशास्त्र के अन्तर् सम्मिलित किया जाता है जसेकि स्याम में। यूनानी राजा मेगास्थेनिस ने लगभग १२५ स ६५ ईसापूर्व तक मिथिलप्रदेश एवं गंगा की घाटी में शासन किया। इस ग्रन्थ का लक्षणीय में बहुत अधिक उपयोग होता है और वहाँ यह सबमाय प्रामाणिक ग्रन्थ माना जाता है। यह ईसाईयुग के प्रारम्भ के लगभग या उनसे पश्चात् किसी समय लिखा गया। हम इस बुद्ध की शिष्याओं का सार-संग्रह नहीं मान सकते। उस विवाद बुद्ध की मृत्यु के लगभग चार सौ वर्ष पश्चात् हुआ प्रतीत होता है और हमारे सामने बौद्धमत के उस स्वरूप को प्रस्तुत करता है जो कि बुद्ध के काल में बहुत पीछे जाकर प्रचलित रूप में आया। राजा मिलिन्दक प्रश्न रोम इतिहास के प्रमुख सार भारतीय गद्य साहित्य की अत्युत्कृष्ट कृति है और साहित्यिक दृष्टि से अपनी अपनी

गन्धी। चार्क में पनधृति पर आधारित गौतम के पूर्वजों का इतिहास दिया गया है। यह लोक साहित्य के विचारों का लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण है। धम्मपण (देखें) बुद्ध अष्ट दृष्टि सत्र १) में बुद्ध के निश्चालों का सार दिया गया है। ऐसे व्यक्ति जिनमें तांते पिटरों के अन्तर्गत के लिए आवश्यक धैर्य या समता का धर्म है बौद्धमत के ज्ञानिन्धन के सारस्वरूप शरीर ग्रन्थ को पाने दें।

१ अभिधम्म का अनुवाक अश्वेनी में मध्याह्नक मध्यपिठिका (अन्तरमन्त्रिणा) किया गया है परन्तु मूल पाली शब्द हा सिन्धु का उत्तम प्रतिपादन कर पाने दें।

२ देखें प्रोत्तवग पञ्चरात्र पृष्ठ ३७।

३ सैक्रेट बुद्ध अष्ट दृष्टि सत्र ३५ और ३६।

की सर्वोत्तम पुस्तक है, जैसी आज तक किसी भी देश में नहीं लिखी गई होगी।" बुद्धघोष इसको पाली-पिटको के बाद सबसे अधिक प्रामाणिक ग्रन्थ मानता है।^१ जहाँ एक ओर पालीपिटक बुद्ध की शिक्षाओं के, अधिकांश में, अनुरूप माने जा सकते हैं, वहाँ 'मिलिन्द-प्रश्न' में, हमें ऐसा प्रतीत होता है कि, बौद्ध शिक्षाओं की नकारात्मक व्याख्या अधिक है। नागसेन बौद्धमत का निपेधात्मक हठवाद के रूप में प्रतिपादन करता है जो आत्मा, परमात्मा एवं मुक्तात्माओं के भविष्य-जीवन आदि सब सिद्धान्तों को अस्वीकार करता है। वह सम्पूर्णरूप में एक हेतुवादी है जिसने दृढता के साथ वैज्ञानिक पद्धति को स्वीकार करके ऐसे सब हठधर्मी विश्वासों को जिनका ताना-बाना धर्मात्माओं ने हीनतर पहलुओं को छिपाए रखने के उद्देश्य से सत्य की प्रतिमा के इर्द-गिर्द बना रखा था, एकदम विशीर्ण कर दिया। इस बात का अनुभव करके कि सत्य के जिज्ञासु को अवश्य स्वयं सत्यमय होना चाहिए, उसने अपना मत प्रकट किया कि वे हठधर्मी विश्वास जिनका विधान धर्म में है, मनुष्य-जाति को दुखों से छुटकारा नहीं दिला सकते। हो सकता है कि प्रत्यक्ष में अपूर्ण सामग्री के आधार पर बुद्ध ने अपना निर्णय रोककर रखा हो। नागसेन ने बुद्ध की इस सावधानी में सन्देह प्रकट किया और कमर कसकर सबका निपेध कर दिया। उसके अनुसार, किसी मत के विषय में साक्ष्य का अभाव उसपर अविश्वास करने के लिए पर्याप्त कारण है। अपूर्व साक्ष्य के ऊपर विश्वास करना भयकर भूल ही नहीं, पाप है। बुद्ध की प्रवृत्ति ऐसी अवस्था में निर्णय को रोक रखने की थी किन्तु नागसेन का सशोधन स्पष्ट खण्डन करने में है। बुद्ध के विचारों का कठोर तर्क के साथ प्रतिपादन करते हुए उसने अनजाने उक्त विचारों की अपर्याप्तता को प्रकाश में ला दिया।

बुद्धघोष का 'विसुद्धिमग्ग' एक पीछे का ग्रन्थ है (ईसा के ४०० वर्ष पश्चात्), जिसका निर्माण एक ब्राह्मण ने किया था जिसने बौद्धधर्म स्वीकार कर लिया था। यह हीनयान के अर्हत् आदर्श का प्रतिपादन करता है और प्राचीन सिद्धान्त का विकास करता है। बुद्धघोष पहला बौद्ध टीकाकार है। उसका 'अत्यसालिनी' ग्रन्थ 'धम्मसङ्गणी' पर बहुमूल्य टीका है। बुद्धघोष के काल से बहुत अधिक समय पश्चात् तक भी थेरवाद विकसित नहीं हो पाया। दार्शनिक नहीं, तो भी ऐतिहासिक महत्त्व के अन्य पाली ग्रन्थ ये हैं—दीपवग्ग (चौथी शताब्दी ईसा के पश्चात्) और महावग्ग (पाचवी शताब्दी ईसा के पश्चात्)। हम इस अव्याय में प्राचीन बुद्धधर्म के विषय में लिखते हुए पिटको एवं कट्टर विचारवाली टीकाओं तक ही अपने को सीमित रखेंगे। 'राजा मिलिन्द के प्रश्नों' का भी उपयोग करेंगे किन्तु एक विशिष्ट नीमा के अन्दर। अर्वाचीन ग्रन्थों का भी जहाँ उपयोग किया जाएगा, हम इस बात का ध्यान रखेंगे कि ऐसा कोई विचार आगे न आए जो प्राचीन लेखों में न मिलता हो।

४

बुद्ध का जीवनवृत्त और व्यक्तित्व

उपनिषद् की धोर से जब हम प्राचीन बौद्धमत की धोर घाते हैं तो हम एमे प्रार्थों में से निकलकर जिनमें विमाना एक से अधिक विचारक थे एक ऐसे निश्चित मत की धोर घाते हैं जिसकी स्थापना केवल एक व्यक्ति विशेष के द्वारा हुई थी। उपनिषद् में हम एक प्रकार के वानावरण का आन्वयानक अध्ययन मिलता है जबकि बौद्धमत में मनुष्य के जीवन में विचार की ठोस अभिव्यक्ति देखने की मिलती है। उस काल के समार में विचारधारा की जीवन के साथ एकता ने एक प्रकार का अमृत काय किया। प्राचीन बौद्धमत की सफलता का कारण बुद्ध का जीवन और अपना निजी विनिष्ट व्यक्तित्व ही था।

यह कहना करते समय को भी मनुष्य अपने आन्वयवर्तित होगा जब उसे यह पान होगा कि ईसा से छ मी वर्ष पूर्व भारत में एक अस्थितीय राजकुमार ने जन्म लिया जो धार्मिक त्याग उच्च आश्रित जीवन की कुचीनता एवं मनुष्यमान के प्रति प्रेम में अपने पटन और बाँ के नाम में अस्थितीय था। परिव्राजक के रूप में प्रचारक गौतम अपने अन्त्यायिया में और उनके द्वारा समस्त समार में बुद्ध के नाम से विद्वान हैं जिसका अर्थ है जाननवाला जिने पान का प्रकाश मिल गया है। ईसा से नामग ५६७ वर्ष पूर्व उसने जन्म लिया। उसका अपना नाम सिद्धार्थ था जिसका तात्पर्य उस व्यक्ति से है जिसने अपना उद्धार पूरा कर लिया हो। उसका घर का नाम गौतम उसके पिता का नाम गण्डोत्तम था माता का नाम माया था। वह गावदवग के राज्य का उत्तराधिकारी था। कपिलवस्तु में जा गावदा की राजधानी थी उसका पासन-पौषण गण्डोत्तम की दूसरी पत्नी महापाती द्वारा हुआ क्योंकि गौतम की माता उसके जन्म के साल में ही मर गई थी। कहा जाता है कि उसने एक रिकने की बहिन यमोदरा के साथ विवाह किया जिससे उसे एक पत्र उत्पन्न हुआ और जिसका नाम राहुल रखा गया और जो बाँ में उसका पिता बना। बहुत बचपन से ही उस अविष्यनीय समार के बोध और हमारे रक्षक ने प्रबल रूप में उसकी आत्मा पर दबाव डाला। उस जीवन की सणभुरता एवं अनिश्चितता ने उसकी आत्मा में प्रबल रूप में खलबली मचा दी और उस इन विषय का अन्वेषी तरह पान हो गया कि लाला मनुष्य अज्ञानरूपी अंधकार के गहरे गड्ढे में गिरकर पापपूर्ण जावन बिताते हुए नाश की प्राप्ति होते हैं। वे चार अन्नाए जिन्हें गौतम ने कपिलवस्तु के माग पर देखा था—अर्थात् एक बद्ध मनुष्य जो चर्पों में बोक स भक गया था एक बीमार व्यक्ति जो सुसार में तप रहा था एक मृत व्यक्ति की नाग जिसके पाँछे गोक मजानवाल रात हुए और अपना केना को मोचते हुए जा रहे थे तथा एक भिन्नक साधु—“स शिक्षा का निर्णय करती हैं कि समार के दुःखमय रूप में गौतम के भावुक मन में एक प्रकार की उग्र पांडा उत्पन्न कर दी थी।^१ दुःख के ये दृश्य उससे अन्दर उस बोध

१ बुद्ध का अर्थ है प्रकाश देवता और भारत में यह एक सामान्य उदा है जो अनेक व्यक्तियों के लिए उदाहरण होता है।

२ भरथस्थानना के वन ने इसी प्रकार से पान मैड को भी प्रेरणा दी थी कि उसने भी समार के

के प्रति चेतना को जगाने के लिए पर्याप्त थे जो अज्ञानियों को अनन्तकाल से दवाता रहा है, यहाँ तक कि मनुष्य का उत्तम से उत्तम प्रयत्न भी उसपर काबू नहीं पा सका और जो मनुष्य-जाति के विनाश का कारण बना हुआ था। दुःख के व्यक्तिगत दृष्टान्त बुद्ध के लिए एक विश्वमात्र की समस्या बन गए। उसकी अन्तरात्मा विचलित हो उठी और उसे जीवन भयावह लगने लगा।

इन्द्रियगम्य पदार्थों के खोखलेपन ने उसके ऊपर यहाँ तक असर किया कि उसने नित्य में ध्यान लगाने एवं अपने साथी समस्त मनुष्य-समुदाय को जीवन की हीनता तथा विषयामक्ति की भ्रान्तियों से छुटकारा दिलाने का साधन ढूँढ़ निकालने के लिए सब प्रकार के आराम, शक्ति एवं राजभवन की धन-सम्पदा का त्याग कर दिया। उन दिनों सत्य के अन्वेषक मानसिक अशान्ति से बार-बार पीड़ित होने पर उद्विग्न होकर पर्यटक वैरागी बन जाते थे। प्रकाश की खोज करनेवाले को भी अपनी खोज प्रारम्भ करने के लिए ससार के बढ़िया पदार्थों को त्याग देना आवश्यक था। इस प्राचीन प्रथा के अनुसार, बुद्ध ने घर का त्याग कर दिया और एक तपस्वी का जीवन स्वीकार कर लिया। उसने अपने ठाट-वाट को उतार फेंका, पीले वस्त्र धारण कर लिए, और प्रकाश एवं शान्ति की खोज में भिक्षावृत्ति आरम्भ करके ग्राम-ग्राम एवं नगर-नगर में चक्कर लगाना आरम्भ कर दिया। उसने इतना बड़ा त्याग केवल उन्तीस वर्ष की अवस्था में किया।^१ उसने दार्शनिक विचार के द्वारा आध्यात्मिक विश्वास की प्राप्ति के लिए प्रयत्न किया और कुछ समय केवल विचारों के ही अज्ञात समुद्रों में मानसिक यात्रा की, किन्तु उसे अधिक सफलता नहीं मिली। सूक्ष्म तर्कशास्त्र मानसिक अशान्ति का उचित उपचार नहीं है। दूसरे साधन शारीरिक तपस्याओं के थे। गीतम अपने पांच श्रद्धालु मित्रों के साथ उरुवेला के जंगलों में एकान्त प्रदेश में गया और वहाँ उसने उपवास एवं तपस्या के उन्माद में आकर आत्मा की शान्ति के लिए ऐसी ही अन्यान्य अत्यन्त कठोर प्रकृति की शारीरिक यन्त्रणाओं के अधीन अपने को कर दिया। उसे इससे कोई शान्ति नहीं मिली, क्योंकि सत्य अभी भी पहले की तरह बहुत दूर था। वह निराशोन्मत्त होने लगा और एक रात थककर मूर्च्छित हो गया और भूख के कारण लगभग मरने लगा। सत्य अभी भी समस्या था और जीवन एक प्रश्नचिह्न था।

दुःख पर चिन्तन किया, “जब उदासी, अभाव, निराशा एवं दुःखकातर वाणी, जिससे ससार भरपूर है, मेरे सामने आए, जब मेरा चिन्तन केवल अपने ही भविष्य तक नियमित न रहकर उस ससार-भर की ओर झुका जिसका मैं केवल अग्रमात्र हूँ, तब मेरी अपनी निराशा का विस्तार सारी सृष्टि तक फैल गया और अरुणशीलता का नियम मेरे आगे आया एक ऐसे भयावह रूप में कि मेरा तर्क एकदम हिल गया।” —डब्ल्यू० एम्० लिली के ‘मैनी मैन्सन्स’ में उद्धृत ‘महापदानसुत्तन्त’। रोज डेविट्स का ‘टायलॉग्स आफ बुद्ध’, खण्ड २ भी देखिए।

१ प्रचलित किंवदन्ती इस घटना का वलपूर्वक वर्णन करती है। यह कहा जाता है कि वह मध्य-रात्रि में उठा, अपनी पत्नी के कमरे के द्वार तक गया और उसे एक हाथ अपने वच्चे के सिर पर रखे हुए सोते देखा। उसकी दृष्टि हुई कि अन्तिम बार अपने वच्चे को छाती से लगा ले किन्तु इस भय ने कि इस प्रकार वच्चे की युवती माँ जाग जायगी, उसे ऐसा करने से रोक दिया। वह वापस लौट आया और प्रकाश की खोज में रात के अन्धकार में भाग निकला।

पाच शिष्यों को उन्होंने अपने 'धर्मचक्रप्रवर्तन' का प्रथम उपदेश दिया। उन्होंने उनके उपदेश को ग्रहण किया और वे बौद्धसच रूमी सत्ता के सबसे पहले सदस्य बने। शिष्यों की संख्या शनैः-शनैः बढ़ती चली गई। नये धर्म के प्रचारार्थ धर्मप्रचारकों को सब दिशाओं में भेजा गया। बौद्धधर्म में दीक्षित होनेवाले सबसे प्राचीन और सबसे अधिक प्रख्यात राज-गृह के दो तपस्वी सारिपुत्त और मौद्गलायन थे, जिन्होंने प्रारम्भिक पाच शिष्यों में से अम्माजी नामक अन्यतम शिष्य से सत्य को ग्रहण किया। बुद्ध ने स्वयं इनको अपने सघ में प्रविष्ट किया। अन्य प्रसिद्ध शिष्य, जिन्होंने बौद्धधर्म के इतिहास में एक महत्त्वपूर्ण स्थान की पूर्ति की, इस प्रकार थे—उपालि, जिसने बुद्ध की मृत्यु के उपरान्त सगठित हुई पहली परिपद् के समक्ष विनयपिटक का पाठ किया, काश्यप, जो परिपद् का अध्यक्ष था और अपने समय का प्रमुख बौद्ध था क्योंकि यह कहा जाता है कि उसके आगमन की प्रतीक्षा में ही बुद्ध के शरीर का दाहकर्मसंस्कार कुछ समय के लिए रोक दिया गया था, और आनन्द, बुद्ध का चचेरा भाई और सबसे प्रिय शिष्य, जो कोमल भावनाओं के साथ बुद्ध के ऊपर सदा निगरानी रखता था और सब प्रकार की मावधानी बरतता था और बुद्ध की मृत्यु के समय भी सबसे अधिक उनके समीप था। सहस्रो व्यक्तियों ने उनके अनुयायियों में अपनी गणना कराई। अनेक ब्राह्मण शिक्षकों ने भी बौद्धधर्म में दीक्षा ली। घर छोड़ने के बारह वर्ष पश्चात् जब बुद्ध अपने पिता के दरवार में गए तब भी उनका उद्देश्य यह था कि वे अपने माता, पिता, पत्नी व पुत्र सबको अपने धर्म में दीक्षित होने के लिए आमन्त्रित करें। बहुत-से ससारी पुरुष भी शिष्य बने, और कुछेक स्त्रियों को भी दीक्षित किया गया, जिन्होंने बौद्ध भिक्षुणियों की मस्था बनाई।

लगभग चालीस वर्ष तक धर्मप्रचारक का जीवन व्यतीत करने के पश्चात् जब उन्होंने यह अनुभव किया कि अब इस शरीर को त्यागकर परिनिर्वाण^१ प्राप्त करने का समय समीप आ रहा है तो उन्होंने अपने अन्तिम कुछ घण्टे आनन्द को एवं एकत्र भिक्षुओं को उचित निर्देश एवं आदेश देने में व्यतीत किए। सुभद्र नामक एक पर्यटक तपस्वी ने भी अन्तिम समय में उनके उपदेशों को सुना और वह स्वयं बुद्ध द्वारा दीक्षित हुआ उनका अन्तिम शिष्य था। बुद्ध ने अपने शिष्यों को आदेश दिया कि वे अपनी शकाओं और कठिनाइयों को कह डालें जिसमें कि वे उन्हें दूर कर सकें। सब मौन रहे। तब उन महाभाग ने अपने धर्मब्रध्नों को सम्बोधन करके कहा—“और अब हे मेरे वन्धुगण, मैं तुमसे विदा होता हूँ, मनुष्य के अवयव क्षणभंगुर हैं, पुरुषार्थ के साथ अपने मोक्ष का मार्ग प्रशस्त करो।”^२ कहा जाता है कि उनका देहान्त अस्सी वर्ष की आयु में हुआ। महान बुद्ध मदा

१. निर्वाण की प्राप्ति एवं उसका उन्मोग केवल जीवन के अन्दर ही सम्भव होता है, परिनिर्वाण की प्राप्ति केवल मृत्यु पर ही होनी है, जिस समय शारीरिक जीवन का अन्त हो जाता है। देखिए 'परिनिब्बानसुत्त', संक्रोड बुक्स आफ द ईस्ट, ११।

२. महापरिनिब्बानसुत्त, ६.१। प्लेटो के 'फीडो' के अनुसार दर्शनशास्त्र मृत्यु के भयान का दूसरा नाम है। मारकस त्रोरिलियस से तुलना कीजिए—“सब कुछ अन्त में दुर्गन्ध देनेवाला और फैकने लायक हो जाता है। सब वस्तुएँ एक समान हैं—परिचित, अस्थायी और अनुचित। मिट्टी हन सबको ढक लेगी, तब मिट्टी अपने आवर्तन में परिवर्तित हो जाएगी, तब परिवर्तन का परिणाम, तब परिणाम का परिणाम, और इस प्रकार अनन्तकाल तक चलता रहेगा। परिवर्तन एवं विविधता की लहरें साथ-साथ

के लिए पूव की एक अश्रुत आत्मा के उद्धारणम्बन्ध रहेगे, जिसमें भावनामय गति विचारमग्न नम्रता एवं कोमल गान्ध और अन्तस्त्वन सर्व पट्टवनेवाला प्रम—इन सबकी एकमात्र मन्त्र मित्रती थी। उन्हें भिन्न भिन्न नामों से भी पुकारा जाता है, यथा साक्यमुनि, एवं तयागन धर्मान जो मृत्यु तक पट्टव गया है।

जिन घटनाओं का यही वर्णन किया गया है उन्हें प्रामाणिक माना जा सकता है। कितनी ही अन्य एसी घटनाएँ भी हैं जिनका वर्णन सतिनविस्तर^१ एवं जागक कथाओं में आया है जो 'पूनाधिक रूप में विवदितियाँ हैं।' हम इस बात को न भूलना चाहिए कि उन बौद्धों का निर्माण जिनमें बुद्ध के जीवन का वस्तुतः मिलता है उन घटनाओं के घटने के दो सौ वर्ष के पश्चात् हुआ। इसलिए इसमें कुछ भ्रांश्य न होना चाहिए कि उनमें बहुत सा अंध विश्वासियों का है जिनका साथ प्रामाणिकता का भी कुछ भग सम्मिलित हो सकता है।^२ उनके अनुयायियों की आस्था भावनाओं में भी उनके जीवन के असंख्य विवदितियों से अक्षुण्ण रह गया। इन घटनाओं से उस महान् गिणिक के वास्तविक जीवन का वर्णन तो इतना नहीं होता जितना कि इस बात का पता लगता है कि किस प्रकार उन्होंने अपने अनुयायियों के हृदयों और चरित्रांगित को प्रभावित किया।^३

५

तात्कालिक परिस्थितियाँ

प्रत्येक विचार पद्धति अपने अन्दर अपने समय की प्रवृत्तियों को धारण करती है एवं उन्हें प्रकट करती है और इसलिए उसे ठीक ठीक तथी समझा जा सकता है जबकि हम उस

घटना हुई आता है और क्या उनपर सम्बन्धितवृत्त विचार करता है जो सब कारणों वस्तुओं को धृष्ट की दृष्टि से देखेगा।^४ एम्बिन बेकन के हेलेनिज्म देखने विविधनिर्दिष्ट, पृष्ठ १८५ में उद्धृत।

१ 'एडविन आरनाल्ड की काव्य पुस्तक 'लाइट ऑफ एशिया'।

२ 'निगानकथा, खण्ड १, अलक एवं अश्वघोष का मुद्रचरित।

३ बुद्ध के जीवन का सबसे आरम्भिक वृत्तान्त महावग्गलसुत्तन, दीर्घनिकाय सर्ग सप्त्या १४ में है। कहा जाता है कि इसमें बुद्ध का आरम्भचरित है।

४ यन्तो माना जा सकता है कि बुद्ध के विषय में जो प्रचलित वृत्तान्त मिलता है उसका अधिकांश विवदितियों के आधार पर है, किन्तु हमें यहाँ स्वीकार करने के लिए उत्तम नहीं है। वैसाकि आधुनिक समय में प्रायः कहा जाता है कि यह सब विवदितियों का ही स्वरूप है। हमारा तात्पर्य उक्त कल्पना से है जो एम. सेनाट द्वारा प्रचलित हुई और अन्य बुद्ध लोगों ने उसको बढ़ावा दिया। अर्थात् बुद्ध की कथा एक मिथ्या कल्पना है जिसका आगे चलकर एक धर्म से सम्बन्ध हो गया और यह धर्म स्वभाव से उन्नति कर गया। एम. सेनाट का कहना है कि हमें बुद्ध की कथा में सूर्य की एक मिथ्या कल्पना मिलती है जिससे साथ कितना ही अनेक विभाग प्रवृत्तियाँ आकर पीछे से जुड़ गई। हम इस धारणा को स्वीकार करने के लिए उत्तम नहीं हैं। बुद्ध की कथा के साथ कितनी घटनाओं का सम्बन्ध है वे स्वाभाविक हैं और वास्तविक परम्पराओं से सम्बद्ध हैं। हम पुस्तकों की पढ़ने से उपास्थिति की गवाही मिलता है। बुद्ध का धर्म कभी समझ में नहीं आ सकता जब तक कि हम उसे एक वास्तविक मेधावी पुरुष का कार्य न मानें जिसे आध्यात्मिक स्फूर्ति पर पूरा अधिकार था। एम. सेनाट स्वयं भी बुद्ध को

दृष्टिकोण को पहले ग्रहण कर ले जिसमें वह ससार की व्याख्या करती है, और साथ में उस स्वाभाविक प्रेरणा को भी समझने का प्रयत्न करें जिसके कारण उक्त विचारपद्धति सम्भव हो सकी। उस प्रचलित साहित्य के द्वारा जो पीछे से लिखित रूप में भी आ गया, हम समय की उन परिस्थितियों का अनुमान महजरूप में कर सकते हैं जिनके अन्दर बुद्ध भगवान ने जन्म लिया। उस समय भारत में कोई एकच्छत्र साम्राज्य नहीं था किन्तु विशेष-विशेष गणजातियों और गोत्रों के शासक राजा लोग थे, जो अपने पृथक् छोटे-छोटे राज्य बनाने के लिए प्रयत्नशील थे। नाना प्रकार की स्थानीय भाषाओं का प्रयोग होता था और संस्कृत सामान्यरूप से एक पवित्र भाषा थी। वेदों को पहले ही रहस्यमय पवित्र ग्रन्थों के रूप में मान्यता प्राप्त हो चुकी थी। ऐसे रीति-रिवाज और सामाजिक नियम जिन्हें पीछे से मनुस्मृति में धार्मिक नियमों का स्थान दिया गया, उस समय प्रचलित थे यद्यपि उनके अन्दर वह कठोरता अभी नहीं थी जो बाद में उनमें प्रविष्ट हो गई। प्रसिद्ध छ. दार्शनिक सम्प्रदायों का अभी पूर्ण विकास नहीं हुआ था, यद्यपि उस प्रकार की कल्पना का भाव जिसके कारण उक्त दर्शनपद्धतियों की रचना आगे जाकर सम्भव हो सकी, उस समय अपना काम कर रही थी। नैतिक जीवन में शिथिलता आ गई थी, क्योंकि अध्यात्म-विद्या की सूक्ष्म समस्याओं एवं पारमार्थिक सवालों ने जनसाधारण की शक्ति को खपा रखा था।

उस समय समस्त वातावरण परस्पर-विरोधी मन्तव्यों एवं कल्पनाओं के एक राक्षसीभूत पुंज से परिपूर्ण था, जिसे किसीने अंगीकार किया तो दूसरे ने उसे मानने से निषेध किया, और जो व्यक्तियों के साथ बदलता था एवं वैयक्तिक आचरण, भावनाओं एवं उनके निर्माताओं की आन्तरिक इच्छाओं को प्रतिबिम्बित करता था। उस समय ऐसे कोई मान्य सत्य एवं सिद्धान्त नहीं थे जिन्हें सब लोग एकमत होकर स्वीकार कर सकें, किन्तु मात्र द्रावक विचार एवं अन्तःप्रेरणाएँ मिलती थीं। उस समय में जगत् एवं आत्मा की नित्यता, अनित्यता, अथवा दोनों में से एक भी नहीं, सत्य तथा आभास की पहचान, एक परलोक की वास्तविकता, मृत्यु के पश्चात् भी आत्मा का अस्तित्व एवं इच्छा के स्वातन्त्र्य आदि के विषय में सवाद अपनी पूर्ण विकसित अवस्था में आ गए थे। कुछेक विचारक मन और आत्मा को एक ही मानते थे, जबकि अन्य उनमें परस्पर-भेद मानते थे। कुछ परमेश्वर को सर्वोपरि मानते थे तो अन्य ऐसे भी थे जो मनुष्य को ही सर्वोपरि स्वीकार करते थे। कुछ का तर्क था कि हम इस विषय में कुछ नहीं जानते; दूसरे कुछ व्यक्ति अपने श्रोताओं को बड़ी-बड़ी आशाओं एवं विश्वास के साथ निश्चयनाओं के निर्माण में व्यस्त थे, इसके विपरीत, दूसरी ओर वे भी थे जो उक्त कल्पनाओं के खण्डन में उतना ही परिश्रम कर रहे थे। उस काल में वैदिक परम्परा से एकदम निरपेक्ष से मुक्त कहते थे, श्रमण मिलते हैं अर्थात् ऐसे तपस्वी जो ब्राह्मणों से भिन्न थे, और जो एक शिक्षक के रूप में तो मानते हैं, किन्तु समझते हैं कि उनके जीवन में सूर्य की मिथ्या कल्पना जोड़ दी गई है। बुद्ध के जीवन की मुख्य-मुख्य घटनाएँ कभी मिथ्या नहीं हो सकतीं,

मनार की त्याग देने में ही आत्मा के लिए गति प्राप्त मानने थे ऐसे भी थे जो आत्म निर्वन्धन के लिए शीघ्रकाल तक अग्रहण को त्याग देने थे ऐसा भी थे जिन्होंने आध्यात्मिक साधना के लिए मसारनिवृत्ति के लिए प्रयत्न किया था तथा न्यायिक वितर्क वाली भौतिकवादी एवं सत्यवादी सभी तरह के लोग। इसके अतिरिक्त ऐसे भी थे जो अतन्त्र आत्माभिमान के कारण अपने से बचकर किसीकी जानी नहीं समझते थे जैसे मच्चक जो घण्टता के साथ यहाँ तक कह गया कि 'ऐसा कोई भी धर्मण ब्राह्मण गिराक आध्याय ध्यवा किसी सम्प्रदाय विशेष का मुखिया—भने ही वह अपने को पवित्रात्मा सर्वोपरि बुद्ध हो क्या न कह—नहीं है जो यदि ग्राह्याय म भरे मामन आने का साहम कर तो लखड़ा न जाय कापने न लगे और उस नय के भारे पसीना न छाने ना। और यदि मैं एक जड़ लम्बे पर भी अपनी वाणी का प्रहार करू तो वह भी लड़खड़ा जाए और उस भी कपकपी ध्यान नगे फिर अनुप्य का तो क्या ही क्या है।' यह कपनाया की अस्त-व्यस्तता का काल था जो असंगत परमायविद्याओं एवं अनिश्चित विनियमों और वाक्यनहा से भरपूर था।

एक प्रकार अध्यात्मविद्या की ओर प्रवृत्ति रखनेवाले लोगों की समुद्र कपना प्रवृत्ति दश काल एवं निरवस्था आदि के प्रश्नों का समाधान करते हुए अपना मन बहुलाती रही और उनाने दर्शनशास्त्र की अत्यन्त श्रेष्ठ कला को एक ध्येय सामान्य रूप दे दिया। किन्तु महान सत्य अस्पष्ट एवं रहस्यमय आध्यात्मिक ज्ञान के पीछे छिपे पड़े रहे। यों के लोग ने जा कलनायक मान्दित्य के माग म से स्फुटित होन हुए सत्य को नहीं ग्रहण कर सकन। एक दूसरे के ऊपर आक्रमण करते हुए अज्ञोमान ने परस्पर विमर्शनी या असंगत शास्त्रपद्धतियाँ ने एवं मिथ्या विश्वास के आधारभूत ने मिलकर बुद्ध के हृदय पर एक अनीत अनर टाला और व इस परिणाम पर पहुँच कि आध्यात्मविद्या सम्बन्धी ये सब विचार मतों को गान्धि से सकने में असमर्थ हैं। पारलौकिक कपनाया के सूत्र विभक्तों से अपना अचिराम प्रस्तात्मक प्रवृत्ति में या दार्शनिक सम्प्रदायों के जटिल धार विचारों के द्वारा तक का सूत्र और परिमार्जित करने से आत्माकी मो र की प्राप्ति नहीं हो सकती। निगमग्रन्थ विचारभन ही अनुप्य के मस्तिष्क पर कोई कुप्रभाव उत्पन्न न कर उसके नतिक न्ति के लिए तो अवश्य ही हानिकर सिद्ध होता है। विचार व शक्ति की अव्यवस्था स ननिक क्षत्र में भी अव्यवस्था आती है। इसलिए बुद्ध ने परलोकशास्त्र सम्बन्धी वाद विद्या के को जिनसवाई भी नाभ उन्हें प्रतीत नहीं हुआ एकदम ही छोड़ना उचित समझा। बौद्धधर्म में अध्यात्मविद्या या परलोकशास्त्र का जो भी विषय हम मिला वह भौतिक धम्म नहीं है अतितु उममपीठ से जोड़ा गया है अर्थात् अभिप्राय है। बौद्धधर्म अनिर्वाणरूप स मनाविज्ञान तक शास्त्र एवं नीतिशास्त्र का समुच्चय है। उगमें

१ ओन्नवा बुद्ध, पृष्ठ ७०।

२ गौतमबुद्ध के समय में प्रचलित ६२ कलनाया का जिनता जगन्नाथुत्त में उल्लेख है शीत दर्शन में आने अमरिजन लेखकने ज्ञान बुद्धि का नाक ध्य में विनियोग किया है।

३ अभि पर धम्म, भौतिक विज्ञान। मर्यादा का अर्थ चनकर अनिश्चित में विनियोग किया गया है। अरस्तु से ज्ञान का विज्ञान। इतिहास अथवा विज्ञान। अरस्तु के संवाद।

अध्यात्मशास्त्र नन्निविष्ट नहीं है।

भारत जैसे विस्तृत भूभाग में देवताओं की कल्पना करने में मनुष्य की अद्भुत क्षमता और बहुदेववाद के प्रति दुर्दमनीय मानसिक प्रेरणा को स्वच्छन्द्र कायंक्षेत्र मिला। उन समय देवी-देवताओं और प्रेतात्माओं का ही घामन जननाधारण के मन पर था, जिनमें नुकसान पहुंचाने और तंग करने की शक्ति थी, अथवा प्रगल्भ होकर वरदान देने एवं गौरवान्वित कर देने की भी शक्ति थी। अविकाराश लोग वैदिकधर्म को बहुत ऊँची श्रद्धा से देखते थे, जिसमें तरह-तरह के सम्प्रदायों, क्रियाकलापों, कर्मकाण्डों और धार्मिक अनुष्ठानों की भरमार थी। ठीक यूरोप के उन मूर्तिपूजकों की भांति जो धनवान होने की अभिलाषा को लेकर अग्निदेवता को मन्त्रक नवाते थे और अपनी गृहसामग्री का दमवा हिस्सा अर्पण करते थे, बीमारी में छुटकारा पाने के लिए एम्बूलापिअस नामक देवता को मुर्गा चढ़ाते थे, वे लोग देवताओं को प्रमत्न करने में लगे रहते थे। यहाँ तक कि एकेश्वरवादियों का परमेश्वर भी अधिकतर मनुष्यों के ही समान एक देवता था, यद्यपि वह वीर प्रकृति का था, और यदि उसे स्वतन्त्र छोड़ दिया जाए तो वह बहुत दयालु रहता था। पर यदि कोई उसकी अवहेलना करे तो क्रुद्ध हो जानेवाला था, और क्रोध शान्त हो जाने पर क्षमाशील भी था। उस एकमात्र परमेश्वर का अपने उपासकों के साथ सम्बन्ध भौतिक और दाम का सा था। वह प्रतिशोध के सज्भाववाला युद्धदेवता, हमारे माथ जैसा चाहता था व्यवहार करना था और युद्ध में हमें शत्रुओं का नामना करने का आदेश देता था। वह समार के अन्दर आवश्यकता से अधिक दखल देता था। धूमकेतु उसके कोप के प्रतीक थे, जोकि पापपूर्ण ससार को चेतावनी देने के निमित्त प्रेषित किए गए थे। यदि चेतावनी की अवहेलना की जाती तो वह जनसंख्या के दशाश का सहार करने के वास्ते महामारी भेज सकता था। चमत्कार उस समय के लिए साधारण घटना थी। यद्यपि उपनिषदों के द्वारा एक व्यापक नियम की कल्पना तो की जा चुकी थी किन्तु वह एक जागरित विश्वास के रूप में नहीं आई थी, और कठोर एकेश्वरवाद का परिणाम यह हुआ कि कुल उत्तरदायित्व परमेश्वर के ऊपर डाल दिया जाता था। यदि हम बुरे हैं तो उत्तरदायी वही परमेश्वर है, यदि अच्छे हैं तो भी वही उत्तरदायी है। या तो केवल मन की मौज से अथवा किसी पूर्वपुरुष के किसी पापकर्म द्वारा अपमान किए जाने के कारण उसने मनुष्य-जाति के अविकाराश भाग को निराशा एवं दुःख का जीवन बिताने की व्यवस्था की है।

प्रत्येक पापकर्म परमात्मा के नियम का उल्लंघन है और उसको प्रसन्न करने का एकमात्र उपाय पश्चात्ताप करना एवं धूल में तोटना है। पाप करना परमेश्वर के प्रति अपराध करना है, इसलिए परमेश्वर को सन्तुष्ट रखना ही होगा। लोग पाप के स्वाभाविक परिणामों के प्रति उदासीन रहते थे यद्यपि मौखिक रूप से कर्म के प्रति निष्ठा दिखाई जाती थी। नव मनुष्यों के कार्यकलाप के ऊपर एक क्रुद्ध परमेश्वर का वज्र टाटकता रहता था। परिणाम यह हुआ कि धर्म को जीवन से अलग समझा जाता था और परमेश्वर एवं संसार एक-दूसरे के विपरीत थे।

हिंसात्मक और क्रूर यज्ञों ने, जिनके द्वारा परमेश्वर की पूजा की जाती थी, बुद्ध के अन्तःकरण पर आघात किया। परमात्मा के विषय में मिथ्या विश्वास के कारण मनुष्य

न नतिक जीवन को भारी क्षति पहुँची। बहुत स अच्छे व्यक्ति भी इस मिथ्या विश्वास से कि यह दरीय आत्मा है बहुत सा गतान का काम कर बैठते हैं। इस संसार में आचार सार्वत्रिक एवं धर्म तो एक दूसरे के अन्दर मिश्रित कर देने के कारण बितनी घुसाई हुई—इसकी अनुमान लगाना बठिना नहीं है। धर्म का नाम पर ऐसे अनेक मत मनुष्य के जीवन में घुस गए थे और इस प्रकार हावी हो चुके थे कि धार्मिक प्रेरणा की रही सही चिनगारी का भी उभरा दना चाहते थे इस स्थिति ने बुद्ध के मन पर भारी चोट पहुँचाई।

इस कारणों के आधार पर मध्यवर्तियों के लिए सदाचारी होना आवश्यक नहीं। जब सदाचार या नतिकता का आधार दधीय आत्मा को माना जाएगा जिसकी प्रेरणा भी एक अद्भुत रूप से दी गई हो तो प्रत्येक दानानिक खोज एवं विचार का विकास नीति का एसे आधार को विनष्ट कर देगा। इस विश्वास वाला व्यक्ति सदाचारनीति की आज्ञाओं की अवहेलना कर दे तो कोई आश्चर्य नहीं।

हल्लुकशियस का समान बुद्ध ने भी अनुभव किया कि यदि प्राकृतिक नियम दधीय व्यक्ति में विश्वास का ऊपर विजय प्राप्त कर सकें तो संसार अधिक सुखी रहेगा। एक ऐसे धर्म के प्रचार द्वारा जो यह घोषणा कर सके कि प्रत्येक मनुष्य पुरोहितों की मध्यस्थता के बिना अथवा दधी देवताओं में विश्वास किए बिना भी अपने लिए मोक्ष प्राप्त कर सकता है तो वह मानवीय स्वभाव के प्रति प्रतिष्ठा की बनाकर भक्तिभाव की भावना का भी उन्मूलन करेगा। इस प्रकार की कल्पना करना कि कोई दूसरा हमारे सुख एवं दुःख का कारण हो सकता है एक मूलतापूर्ण विचार है। 'बुद्ध के प्रचार के उद्देश्य प्राकृतिक नियम की स्थिरता एवं यावत्ता के अन्तर् विश्वास ने एक प्रकार से भारतीय आत्मा की स्वाभाविक अन्त प्रेरणा का रूप ले लिया।

हम आगे चलकर देखेंगे कि बुद्ध के अनुसार, इस दृष्टिकोण से जगत को अपनी 'याक्या' के लिए किसी परमेश्वर की आवश्यकता नहीं है। कम का सिद्धांत उसकी पारमा करने के लिए पदावत है। एक उच्चवर्गीय की स्थिति के संकेत तो हैं किन्तु यह तब द्वारा सिद्ध करने का विषय नहीं है। बुद्ध उपनिषद् की कल्पना का समर्थन करते हुए सेंट पॉल के निष्कर्ष की पुष्टि पता करते हैं जब वे कहते हैं 'आश्चर्य है कि ईश्वर के अविश्व एवं मान की विपुल शक्ति अतनी अगाध है एवं उसके निष्कर्षों की भी सोच नहीं की जा सकती' उसकी काय करने की पद्धति का भी पता नहीं मिल सकता।

जब साधारण को तो उपनिषद् के गान का कुछ भी पता न था। इसीलिए उनकी गिनताएँ मुख्य मिथ्या विश्वास की अस्त व्यस्त अवस्था में मिलकर खो गई।^१ एत भी

१. ऐतिहासिकता।

२. शीतल ११२-११३।

परिभाषा 'नर नरक ग्रंथ में उस समय के भारत की जनता का चरित्र बुद्ध ने अपने धर्म का प्रचार किया' इस प्रकार कहना है 'जो शक्ति उन्हें लगी थी तो उन्होंने तत्त्वज्ञान को उन सब विविध विचारों पर विचार किया जिसका मान्य लाभ उपलब्ध अथवा तो थे और जो तत्त्वज्ञान उनकी समझ में सब प्रकार के विचारों का गमन को उत्तर देती थी। उनका मत कि वह आत्मा कि वे यहाँ इस जन्म द्वारा में उत्पन्न हुआ है (मनो) का बोध जिसका अर्थ तार्किकता अथवा संयम प्रकाश की सन्धि के कारण शक्ति मुक्ति का कोई अंश नहीं रह गई है, और यह अंग समझ है 'तत्कि' उनकी

लोग थे जिनका कहना था कि तपस्या के द्वारा देवताओं को अपनी इच्छा के अनुकूल भुकाया जा सकता है। एक तपस्वी के साथ बुद्ध के सवाद में भोजन-सम्बन्धी वाईस प्रकार के आत्मनियन्त्रणों और वस्त्र-सम्बन्धी तेरह प्रकार के आत्मनियन्त्रणों का विवरण मिलता है। मिथ्या विश्वास की बर्बरता ने त्याग के सौन्दर्य को मलिन कर दिया, अथवा यो कहना चाहिए कि ग्रस लिया। वस्तुतः वे लोग जिन्होंने आत्मा को ऊँचा उठाने का प्रयत्न किया, अपने को पशुओं की कोटि में नीचे गिराने लगे। साधारण जन ऐसे क्रियाकलापों में एवं अनुष्ठानों में फसे हुए थे जिनका विधान ऐसे व्यक्तियों ने बनाया जो अपने अन्धभक्तों द्वारा दिए गए भोजन पर पलते थे और जिन्हें बुद्ध “प्रवचक एवं नाममात्र के पवित्र शब्द उच्चारण करके वृत्ति कमानेवाले निकम्मे, आलसी, शकुन-अप-शकुन बतानेवाले, भूत-प्रेत भाडनेवाले ओम्हा, हमेशा अधिकाधिक ठगनेवाले आदि के नाम से पुकारते हैं।” देश-भर में सर्वत्र ऐसे पुरोहित-समाज का धर्म के क्षेत्र में आधिपत्य था, जो दैवीय शक्ति का प्रतिनिधि होने का झूठा दावा भरता था। बुद्ध के मन में ऐसे सच्चे ब्राह्मण के लिए जो ब्रह्म के सन्देशहर के रूप में यह कह सकता कि “मुझे सोना या चांदी कुछ नहीं चाहिए, न मैं इनसे किसी प्रकार का सम्पर्क रखता हूँ,” हादिक प्रशंसा का भाव था। किन्तु जब वही सन्देशहर पुरोहित बन गया और सोना-चांदी इकट्ठा करने लगा तब वह आध्यात्मिक उपहार के रूप में मिली हुई अपनी शक्ति एवं प्रतिष्ठा को खो बैठा और एक लगडे मनुष्य को यह कहकर सहारा देने में अक्षम हो गया कि “उठो और चलो।” उसने आत्मिक रोग के रोगियों को आध्यात्मिक जीवन में दीक्षा देकर उनकी चिकित्सा करना तो छोड़ दिया और अभिमानपूर्वक यह घोषणा करने लगा कि वह देवताओं का विश्वासपात्र है, और निर्वन अभावग्रस्तों को सम्बोधन करके यो कहने लगा कि “हे पुत्र, परमेश्वर के लिए यज्ञ करो और मुझे दक्षिणा दो, और तुम्हारे सब पाप उसके वहा क्षमा हो जाएंगे।” धन-दौलत के द्वारा मोक्ष प्राप्त करने की पद्धति मानवीय हृदय के अन्तस्तल की आवश्यकताओं का समाधान नहीं कर सकती। जनसाधारण की दृष्टि में नियमित कर्मकाण्ड के पालन, भजन-कीर्तन, तत्पश्चर्या एवं प्रायश्चित्त, नाना प्रकार की शुद्धियों एवं जीवन के सब क्षेत्रों में लागू होनेवाली निषेधाज्ञाओं में ही धर्म रह गया था।

अन्तर्निहित शक्तियाँ विषयासक्ति रूपी भगर की पकड में पड जाने के कारण वक्र गति में आ गई हैं। वे व्यक्ति मूर्ख हैं जो अपने-आपको भिन्न-भिन्न प्रकार की तपस्याओं एवं प्रायश्चित्तों से पवित्र करने और उन्हें बार-बार अपने मस्तिष्क में जमाने का प्रयत्न करते हैं। उन्में से कितने ही ऐसे हैं जो अपने मंत्रों का अर्थ भी नहीं समझ सकते, कुछेक अपने हाथों को चाटते हैं, कुछेक अत्यन्त मलिन हैं, कुछेक तो एकदम मन्त्रों का भी ज्ञान नहीं रखते कुछ अन्य धर्मस्रोतों की खोज में श्वर-उधर भटकते हैं, कुछ ऐसे भी हैं जो गाय, हरिण, घोड़े, सुअर, बंदर अथवा हाथी आदि की पूजा करते हैं। एक जगह भूमि पर पालथी मारे बैठकर महानता के लिए प्रयत्न करनेवाले लोग भी हैं। कई अपनी तपश्चर्या की साधना के लिए धुएँ एवं अग्नि की भी निगलने का प्रयत्न करते हैं तथा सूर्य की ओर ताकते रहकर, पञ्चाग्निपूजा करके, एक पाव के सहारे खड़े होकर अथवा एक मुजा बराबर ऊपर करके, एवं धुटनों को हिलाने रहकर कष्ट सहन करते हैं। कुछ लोग ब्रह्मा, इन्द्र, रुद्र, विष्णु, देवी एवं कुमार को नमस्कार करने में ही अपना गौरव समझते हैं।”

१. रीज डेविड्सन—‘बुद्धिस्ट इण्डिया’, पृष्ठ २१५, और भी देखिए ‘टायलॉन्स आफ द बुद्ध’।

युद्ध ने एक सत्र मिथ्या विचारों को जिन् साधारण जन धार्मिक नियमों का धर्म मानते हैं धारण ॥ हो गए हैं किन्तु न साधना पाया। यद् दण्डरवि मनुष्य का निर्दयक विषय। न निष्कृष्ट बनाया जा रहा है उद्भूत मिथ्या विचारों एवम् अन्तः कर्म विरुद्ध धर्मोपासी को प्रवर्तित और अपना विचारों का धर्म निष्कृष्ट बनाया न शिकार बनने से परे रहकर समार न धार्मिक नियमों का अध्ययन करें। उद्भूत देवताओं की दिव्यता का मण्डन किया और वे । को प्रामाणिकता पर भी कृताराधान किया।

यद्यन गुण-शेष विवर्तन एव प्रकाश व युग-म-अवधि-परान् विवासा का तो
मृता-क्षेत्र हा गया हो और परमाधविद्या सम्बन्धी कल्पना भी स्वप्न म दर्श गई प्राह
विद्या की भाति तिराचान की प्राप्ति हो रही है। अनिवायम् ॥ युग जानना न शेष का
भी सम्मीरनापूर्वक प्रत्ययन किया । मनुष्यो की आत्मा म यचना की और व विध्यमकारी
मनभन्ता स परमाणु होकर पुरान विवास उसइ जान से निमी उत्तम मिद्वान्त की लाग
म लग य । उस युग की इसी सोज का प्रतिबिम्ब हम प्राचीन बौद्धयम म लेने को मिलता
है । बुद्ध ने सत्य के प्रति हृदय म उठनेवाली स्वाभाविक अभिवापा की आर सकेन शिवा
और कहा कि वही गित और मन्दर है ।

नाना सम्प्रदायों का एकाएक गिर जाना और विविध पद्धतियाँ का भी तत्पश्चात् होने पर कुछ का यह कतव्य था कि वे नये गिरे से नातिगास्त्र का निर्माण एक भुङ्क भित्ति के ऊपर करण। उस यूनान में वे प्लेटो एवं अरस्तू की मस्तर एवं अधिपूजा अध्यात्मविद्या सम्बन्धी ज्ञान पद्धतियाँ का पदधातु स्वीकृत एवं एपिक्कुरियन लोगों का नैतिक कल्पनाएँ प्राग-टीक वम ही प्राचीन भारत में भी हुआ। जब दार्शनशास्त्र की नींवें हिल गई तो विचारका का ध्यान आवरण सम्बन्धी मिट्टाना की ओर गया। यहाँ नीतिशास्त्र का निर्माण अध्यात्मशास्त्र अथवा परमायुविद्या जैसी वातु की अस्थिर भाव के आधार पर किया जाएगा तो उसका टहरना अनिश्चित है। बुद्ध उनका निर्माण तत्त्वा की शुद्ध ज्ञान का आधार पर करना चाहते थे। प्राचीन बौद्धधर्म परमेश्वर की पूजा से मनुष्यों का ध्यान हटाकर मनुष्य-समाज की सेवा की ओर करने का अपने प्रयत्न में प्रत्यक्षवाद के साथ साथ चलता है। बुद्ध की विशेष चिन्ता विश्व की नये ढंग पर कोई व्याख्या करने की ओर इतनी नहीं थी जितनी कि कत एक वम की भावना के प्रति जन साधारण की प्रवृत्ति उत्पन्न करने की थी। एक-एक धर्मप्रवचन का श्रम उन्हींको है जो रुढ़िया, पुरोहितवर्ग के आधिपत्य एवं यग याग-सम्बन्धी निरर्थक क्रिया-कलाप से तबका मुक्त था और जो हृदय के आंतरिक परिवर्तन और आत्ममस्तिष्क पर अधिक धन देता था। उन्होंने स्पष्ट घोषणा की कि सन्निध स्त्रियाँ का स्वीकार करने एवं एक कट्टर ईश्वर के प्राप को मान्य करने का उद्देश्य से किए गए पापकर्मों से मान्य नहीं मिल सकता। अपितु चरित्र की निर्माण करके पुण्यकर्मों में प्रवृत्त होना ही मोक्षप्राप्त हो सकता है। उनका अनुसार नैतिक नियम किसी विशिष्ट मस्तिष्क का आकस्मिक आविष्कार नहीं है और न ही किसी सन्निध ईश्वरीय प्रेरणा द्वारा प्राप्त मन्त्रि है अपितु बन्धुओं की यथायथा की धर्म प्रवृत्तिमात्र है। बुद्ध का अनुसार सत्य का ज्ञान के कारण ही सत्कार में सब प्रकार के दुःखा की सन्धि हुई है। कठोर तपस्या के नैतिक महत्त्व का प्रतिपादन करना प्रचलित

धर्म का खण्डन करना, वैदिक प्रथावाद को घृणा की दृष्टि में देना, मशेष में दर्शनशास्त्र को धर्म का रूप देना यह एक महान कल्पनात्मक नाहमिक कार्य है जिनके साहस का हम महीं-सही मूल्यांकन नहीं कर सकते। प्राचीन बौद्धमत की शिक्षाओं में हमें तीन मुद्दाएँ विशेषताएँ मिलती हैं, अर्थात्—एक प्रकार की नैतिक तत्परता, परमार्थविद्या-सम्बन्धी प्रवृत्ति का अभाव एवं अध्यात्मशास्त्र-सम्बन्धी चरपना के प्रति अरुचि अथवा उससे विमुखता।

बुद्ध को अलौकिक सत्ता की भावना एवं मिथ्या विश्वास के विचारों के ह्रास का भी ध्यान रखना पड़ा। ऐसे काल में जबकि आत्मजिज्ञासा एवं आत्मपरीक्षा के साथ-साथ मनुष्यों ने अधिक तीक्ष्ण दृष्टि के साथ उस सबको जिसे अभी तक बिना किसी विचार के स्वीकार कर लिया गया था, देखना प्रारम्भ कर दिया हो, यह असम्भव था कि विश्वास को बिना आलोचना के छोड़ दिया जाता। जब गम्भीर विचारकों ने आत्मा की सत्ता को कल्पनामात्र बतलाकर एवं अमरत्व को भ्रान्तिमान कहकर उनका निराकरण कर दिया हो, तब उनकी यथार्थता का प्रदर्शन करने से कोई लाभ न था। बुद्ध ने समीक्षक भावना को ग्रहण तो किया किन्तु उसकी मर्यादा भी बाँध देना उचित समझा। उनकी विचार-पद्धति सशयवाद, उपेक्षावाद एवं वाञ्छापत्य की उस भावना के जो भौतिकवादियों की रही है, सर्वथा विपरीत थी, तो भी वे युग के प्रकाश को मग्न करके उसपर ध्यान देते हैं और परम्परागत विश्वासों के अन्दर प्रविष्ट होकर उनकी सूक्ष्म आलोचना को हमारे सामने प्रस्तुत करते हैं। अन्तर्गतता विचारपद्धतियाँ एवं उनका क्रियात्मक प्रयोग एक प्रकार की व्यावहारिक कल्पनाएँ ही तो हैं, जिनके द्वारा परवर्ती काल के मनुष्य अपनी महत्वाकाक्षाओं को पूर्ण करने का प्रयत्न करते हैं और बढ़ते हुए ज्ञान एवं उन्नति-शील आन्तरिक प्रेरणा में सामंजस्य स्थापित करते हैं। वातावरण में परिवर्तन हो गया, और ज्ञान में भी वृद्धि हो गई। सशयवाद की भावना ने अपना कार्य प्रारम्भ कर दिया। परम्परागत धर्म के ऊपर से आस्था उठ गई। विवेकी विद्वान अधिक विस्तृत कल्पनाओं के निर्माण में निमग्न थे, जिनके आधार पर जीवनयापन सफल हो सके एवं जिनके द्वारा मनुष्य की स्वाभाविक महत्वाकाक्षाओं को, जिन्हें उच्छिन्न नहीं किया जा सकता, अनुभवों से प्राप्त सामग्री के साथ सामंजस्य में लाया जा सके। बुद्ध ऐसे काल के प्रतिनिधि वक्ता बनकर आगे आए। प्रचलित मिथ्या विश्वासों के विरुद्ध जो प्रतिक्रिया अपना स्थान जनता में बना रही थी उसने बुद्ध के मन को बहुत प्रभावित किया। बुद्ध ने केवल घटनाओं के उस प्रवाह में गति ला दी जो पहले ही से आगे बढ़ता चला आ रहा था। उन्होंने अपने युग की भावना को लक्ष्य किया और विवेकी पुरुषों की सन्दिग्ध एवं क्रम-विहीन भावनाओं को वाणी प्रदान की, जिससे वे प्रकटरूप में जनता के आगे आ सके। वे एकसाथ ही सन्देशहर भविष्यद्रष्टा एवं समय की नैतिक प्रवृत्ति के व्याख्याकार थे। हेगल किसी प्रतिभाशाली व्यक्ति का उसके युग के साथ क्या सम्बन्ध होता है इसकी तुलना ऐसे व्यक्ति के साथ करता है जो किसी महाराजदार छत में अन्तिम पत्थर उसमें दृढ़ता लाने के लिए लगाता है। एक इमारत को बनाकर खड़ा करने में अनेक हाथ मदद करते हैं किन्तु इसका श्रेय उसी व्यक्ति को प्राप्त होता है जो उसे पूर्णता तक पहुँचाकर

निरिपयता एव मुक्तता प्राप्त करना है। बुद्ध का हाथ इसी प्रकार का एक महान् बन्धन था जो धर्म के समर्थ में भारत में महान् विचार था। बुद्ध का सम्बन्ध धर्म के पूर्ववर्ती विचारों का साथ तथा ही था जसा कि मुक्तता का धर्म पूर्ववर्ती सोरिस्टा या प्राचीन यूनान के सनातनात्मक के धर्ममोक्षी एवं विनयवादी धर्मधारकों का साथ था। जहाँ पर धर्म उगरी विचारपद्धति प्राप्ति समाप्ति की सहर की अभिव्यक्तिमान थी, वहाँ दूसरी ओर उगरी उदय उम सहर की प्रतिकूल शक्ति में मोड़कर समायोजन के आध्यात्मिक धर्मों में (धार्मिक धर्मों में नही) मध्य विचार को मुद्रित करना भी था। धर्मरत्न एव ईश्वर के धर्मात्म पर भल ही विश्वास न किया जा सके, किन्तु तो भी धर्म धर्म की भाँति परम मर्यदा धर्म है।

हम बुद्ध का हेतुवादी नहीं कह सकते क्योंकि हेतुवादा या श्रुतिवाद की परिभाषा में धार्मिक विश्वासों को नष्ट करने के लिए तब के प्रयोग के प्रति जो मानसिक प्रवृत्ति है वही धार्मिक है। 'बुद्ध ने अपने हाथ का प्रारम्भ केवल सत्यतात्मक धर्मों को लेकर नहीं प्रारम्भ किया न ही धर्म निषेधात्मक परिणामों पर पहुँचे। एक निरपेक्ष सत्य का जिनामु हाँके के कारण उहाँने अपने मन के धर्म किसी प्रकार के पक्षपात को पहले से स्थान नहीं दिया। तो भी वे धर्म धर्मों में हेतुवादी थे कि वे धर्मधर्मता का अध्ययन एवं अनुभव किया किसी धर्मोक्ति ईश्वरप्रेरणा की स्वीकार किए करना चाहते थे। इस विषय में बुद्ध धार्मिक धर्मधर्मों के साथ एकमत हैं जिनकी सम्मति में प्राकृतिक धर्मधर्मों की व्याख्या में किसी धर्मोक्ति सत्ता के हस्तक्षेप का प्रयोग न होना चाहिए। बुद्ध की सम्मति में वस्तुएँ एवं धर्मधर्म इस प्रकार दृष्टि में सम्बद्ध हैं कि वे विश्व की व्यवस्था में धर्म धर्मों के हस्तक्षेप की एक मानसिक जीवन में किसी जादू के हस्तक्षेप को किसी प्रकार भी सहन नहीं कर सकते थे।

इस बात को धर्मोक्ति तरह से अनुभव करके कि ऐसे समय में जबकि सब प्रकार के विश्वासों के ऊपर सत्यता उठ चुकी हो धर्मों के ऊपर धर्म देने से कोई लाभ नहीं हो सकता था उहाँ तक और प्रत्यक्ष अनुभव पर अधिक धर्मोक्ति किया और अपने मत की और जनसाधारण को मुक्त करने के लिए केवल तर्कबल का ही प्रयोग किया। वे एक ऐसे धर्म की स्थापना करना चाहते थे जो कि बुद्ध तक की धर्मोक्ति के धर्म धर्मों से और इस प्रकार से उहाँने मिथ्या विश्वास एवं सत्यवाद दोनों का ही मूलोद्घेदन कर दिया। उहाँने कही भी धर्मों को धर्मधर्म की धर्मों में परिवर्तित कराना उचित नहीं समझा। वे एक न्यायिक हैं जो अपने प्रतिद्वन्द्वियों को तर्क के द्वारा मुक्ति के मार्ग में लाना चाहते हैं। वे अपने अनुयायियों के सामने उस अनुभव को प्रस्तुत करते हैं जिससे वे स्वयं गुजरकर आए हैं और उन्हें प्रेरणा देते हैं कि वे अपनी ओर से भी उनके विचारों एवं जिन परिणामों पर वे पहुँचे हैं उनकी समायोजन को परीक्षा कर लें। उनके सिद्धान्त का आधार किंवदन्ती नहीं है किन्तु इसका आशय है कि धर्मों और धर्मों।" बुद्ध धर्मधर्मों को मोक्ष स्थिति का कार्य नहीं करते बरन उस पद्धति का उपदेश देते हैं जिसपर

चलकर वे अपने-आप मोक्ष प्राप्त कर सकते हैं, जिस प्रकार उन्होंने स्वयं को मोक्ष प्राप्त कराया। मनुष्य उनके सत्य-प्रचार से आकृष्ट होते हैं, इसलिए नहीं कि बुद्ध ने ऐसा कहा है, किन्तु उनकी वाणी से जागृति प्राप्त करके उनके मतों के प्रकाश में, जो कुछ वे उपदेश करते हैं उनका वैयक्तिक ज्ञान उदय होता है।" उनकी पद्धति मनोवैज्ञानिक विघ्लेषण की पद्धति है। उन्होंने अपने-आपको सब प्रकार की अनुचित कल्पनाओं से उन्मुक्त रखने एवं अनुभव की कच्ची सामग्री के द्वारा निर्माणकार्य करने का प्रयत्न किया। इसी प्रकार दुःख से आतुर मनुष्य-जाति के अन्दर अपने विचारों के यथार्थ एवं पक्षपातविहीन निष्कर्षों की अभिव्यक्ति द्वारा आध्यात्मिक उन्नति का मन्त्र फूका। "यदि मनुष्य वस्तुओं की उसी रूप में देखे जिस रूप में वे हैं तो वह आभानों के पीछे दीप्ता स्वयं बन्द कर देगा और जो महान् श्रेयस्कर यथार्थसत्ता है उसीसे चिपट जाएगा।" इस प्रकार अध्यात्मशास्त्र-सम्बन्धी कल्पनाओं को एक ओर रखकर वे अनुभव में आनेवाले इस जगत् में कानून और व्यवस्था का शासन दृढ़ लेते हैं। उनके मत में बुद्धि की शक्ति अनुभव के क्षेत्र तक ही सीमित है और वह इसके लिए नियमों को स्वयं खोज लेती है।

६

बुद्ध और उपनिषदें

आन्तरिक संघर्ष के रहस्योद्घाटन के लिए एवं आत्मा के अनुभवों को जानने के लिए बुद्ध को भारतीय प्रकृष्ट प्रतिभा के अन्य उपनिषदें उपलब्ध थीं। प्राचीन बौद्धमत अपने-आपमें नितान्त मौलिक सिद्धान्त नहीं है। भारतीय विचारधारा के विकास में यह कोई अद्भुत लीला या असाधारण वस्तु नहीं है। बुद्ध ने अपने समय अथवा अपने देश के धार्मिक विचारों से पूर्णरूपेण सम्बन्ध-विच्छेद नहीं किया। अपने समय के परम्परागत एवं विधिपरायण धर्म के प्रति प्रकट विद्रोह करना एक बात है एवं उसकी पृष्ठभूमि में वर्तमान जीवित प्रेरणा को सर्वथा त्याग देना दूसरी बात है। बुद्ध स्वयं स्वीकार करते हैं कि आत्मसंस्कृति के प्रयत्न द्वारा जिस धर्म की उन्होंने खोज की है वह एक प्राचीन मार्ग है, वह आर्यमार्ग है और नित्य धर्म है। बुद्ध ने किसी नये धर्म की स्थापना नहीं की अपितु पुराने ही आदर्श की खोज की है। यह एक पुरानी मान्य परम्परा थी जिसे समय की माग के अनुकूल बनाया गया था। अपनी कल्पना के विकास के लिए बुद्ध को, केवल उपनिषदों से, वैदिक धर्म के बहुदेववाद एवं धर्म के साथ जो असंगत समझौते किए गए थे उन्हें निकाल देने की आवश्यकता थी, और ऐसे सर्वातिशयी परमतत्त्व को जिसकी अनुभूति विचार के द्वारा नहीं हो सकती और नीतिशास्त्र के लिए जो अनावश्यक था, दूर हटा देना था, किंवा उपनिषदों के नैतिक सार्वभौमवाद पर अधिक बल देना था। हम साहस के साथ कल्पना कर सकते हैं कि प्राचीन बौद्धमत उपनिषदों के विचार की नये दृष्टिकोण से पुनरावृत्तिमात्र है। रीज डेविड्स का कहना है : "गौतम का जन्म व पालन-पोषण, जीवन-

भी मार्ग है।

पहला आर्यमत्य है दुःख की निरकुशता। जीवन दुःखमय है। "अथ दुःख के विषय में आर्यमत्य यह है। जीवन दुःखदायी है, क्षीणता दुःखदायी है, रोग दुःखदायी है, मृत्यु दुःखदायी है, अप्रिय के साथ संयोग दुःखदायी है, प्रिय का वियोग दुःखदायी है और कोई उत्कट आकांक्षा जिसकी पूर्ति न हो सके वह भी दुःखदायी है। संक्षेप में पाँचों ही समष्टि-रूप में, जो आसक्ति से उत्पन्न होते हैं, दुःखदायी हैं।" बुद्ध के समय में तीव्र बुद्धि वाले एवं गम्भीर भावना वाले व्यक्ति पूछते थे कि इस उकता देनेवाले जीवनचक्र का आशय क्या है। और बुद्ध उन लोगों को सम्बोधन करते हुए जो छुटकारे के मार्ग की अभिलाषा रखते थे, कहते थे कि निर्वाण का आश्रय लेना, जहाँ दुष्ट लोग कष्ट देना छोड़ देते हैं और थकावट भी समाप्त हो जाती है। दुःख पर बार-बार बल देना केवल बौद्धधर्म में नहीं है। यद्यपि बुद्ध ने इसके ऊपर आवश्यकता से अधिक बल दिया है। विचार-धारा के सम्पूर्ण इतिहास में दूसरे किसी ने मनुष्य-जीवन के दुःख का इतने अधिक कृष्णरूप में, और न ही इतनी गहन भावना के साथ वर्णन किया जितना कि बुद्ध ने किया है। विपाद, जिसकी पूर्वछाया उपनिषदों में पाई जाती है, बौद्धधर्म में मुख्य स्थान ग्रहण कर लेता है। सम्भवतः तपस्वियों के आदर्शों ने अर्थात् बिना किसी तर्क के निर्धनता को ऊँचा स्थान देने, आत्मत्याग की श्रेष्ठता एवं त्याग के आवेश ने बुद्ध के मन पर एक प्रकार से जादू का सा असर किया। इन ससार से छुटकारा पाने के लिए जनसाधारण की इच्छा को जागरित करने के लिए उन्होंने ससार के कृष्णपक्ष को कुछ अधिक बढ़ाकर जनता के समक्ष रखा। भले ही हम आराम और मुख के विस्तार के लिए एवं सब प्रकार के सामाजिक अन्याय को दबा देने के लिए अपनी शक्ति के अनुसार पूरा प्रयत्न क्यों न कर लें तो भी मनुष्य को संतोष नहीं होगा। बुद्ध अन्त में कहते हैं कि मनुष्यजन्म दुःख है, अपने व्यक्तित्व की रक्षा के लिए संघर्ष करना दुःखदायी है, एवं भाग्य के उतार-चढ़ाव भयावह है। धम्मपद में ऐसा कहा गया है "न तो आकाश में, न समुद्र के अन्तःस्थल में और न पर्वत की

१. शरीर, मनोवेग, प्रत्यक्ष ज्ञान, इच्छा और तर्क।

२. 'फाउण्टेन ऑफ द किंगडम ऑफ राइट्सनेस', पृष्ठ ५।

३. बुद्ध ने कहा है "प्राणियों की ससार रूपा महायात्रा अनादिकात् से चल रही है। ऐसे किसी उद्गमस्थल का पता नहीं है जहाँ से चलकर प्राणी अवान की भूल-भुलैया में फँसकर और अपने अस्तित्व की तुष्णा के क्षणों में वक्कर इधर-उधर भटकते फिरते हैं। हे भिक्षुओं, वतों कि नार महासागरों में जो जल है वह अधिक है या तुम्हारे उन आसुओं का जल अधिक है जिन्हें तुमने अपनी इस दीर्घ यात्रा में इधर-उधर भटकते हुए बढ़ाया है, और इसलिए बढ़ाया है कि जो तुम्हें हिस्से में मिला है उससे तुम्हें घृणा है और जो तुम्हें प्रिय है वह तुम्हारे हिस्से में नहीं आया? माता की मृत्यु, भाई की मृत्यु, सम्पत्तियों की हानि, सम्पदा की हानि, उन सबका तुम युगों से अनुभव करते आ रहे हो, और जब युगों से तुमने उनका अनुभव किया है तो और भी आसू तुमने बढ़ाए हैं, उस महायात्रा में इधर-उधर भटकते हुए, कष्ट सहन करते हुए और रोते हुए तुमने जो आसू बढ़ाए हैं, और इसलिए बढ़ाए हैं कि जो तुम्हें हिस्से में मिला है उससे तुम्हें घृणा है और जो तुम्हें प्रिय है वह तुम्हारे हिस्से में नहीं आया, तुम्हारे ये आसू चारों महासागरों के जन से अधिक हैं।" संयुक्तनिकाय, ओल्लनवर्ग : 'बुद्ध' पृष्ठ २१६-२१७।

बदलावा म—समय म कही भी एगो स्थान नहीं मिलेगा जहाँ मृत्यु के आक्रमण से बच-
कर निवास किया जा सके ।' बड़ से बड़ा आचरणगूर भी और बला की महानतम कृति
भी एक न एक दिन अवश्य ही मृत्यु का ग्राम बनेगा। सब पन्थाय नष्ट होनेवाले हैं। हमारा
स्वप्न हमारी आशाएँ हमारे भय और हमारी इच्छाएँ सब भुला दी जाएंगी जसकि कभी
रही ही न हो। महान कल्प गुजरते जाएंगे, और कभी न समाप्त होनेवाली पीढ़ियाँ भी
शीघ्रता के साथ गुजर जाएंगी। मृत्यु की सावभौमिक सति का कोई सामना नहीं कर
सकता। मृत्यु जीवन का नियम है। सब मानवीय वस्तुओं का क्षणभंगुरता ही विपाद का
सङ्गम है, जिसके अधीन अधिकांश व्यक्ति हैं। हमारा मन अपने लक्ष्य के सारतत्त्व को
मही पकड़ सकता और न हमारे जीवनो में हम पदार्थों की प्राप्ति हो सकती है जिनका
आभास मन को स्वप्न में होता है। समस्त इच्छापूर्ति के साथ दुःख लगा हुआ है। मनुष्य
के स्वभाव में जो दुःख है और जिसके माय अनात्मिकाल से कामना सम्बद्ध है और जो
पहले ही से इतना अभाव उत्पन्न कर देता है कि इससे पूर्व कि मनुष्य उसकी पूर्ति के लिए
सक्ति प्राप्त कर सके हम अनिवार्य रूप से यह अनुभव करता है कि जीवन एक अभि-
धाप है। विचार की घोर यात्रा से व्यथित होकर, आकस्मिक घटना से घेरा जाकर
प्रकृति की गतिविधियों से हारकर बत के स्थूल बोध से, मृत्यु के भय से और भ्रान्त
जीवना की भयानक कल्पना से जहाँ फिर जन्म का दुःखान् साटक दोहराया जाएगा,
मनुष्य बिना आश्रय किए नहीं रह सकता कि अच्छा हो, मैं छुटकारा पा जाऊँ मुझे
मरन दो। इस संसार के सब दुःखों से छुटकारा पान का इलाज इस संसार को छोड़
देना ही है।

विवेकी व्यक्ति के लिए क्षणभंगुरता का घणनातीव्र विपाद एवं धर्माचरण की
दयनीय निष्फलता स्पष्ट सक्ति होनेवाले सत्य हैं। काट अपने पापपयबाध या ईश्वर
"यायवा" में सब दार्शनिक पद्धतियों की असफलता नामक एक लेख (१७६१) में
सीनीज के आशावाद के खण्डन में प्रश्न पूछता है क्या कोई विवेकी पुरुष जिसने बहुत
दीर्घकाल तक जीवन यतीत किया हो एवं मानवीय जीवन के महत्त्व पर भी ध्यान दिया
हो फिर स जीवन के नग्न नाटक में प्रविष्ट होना पसंद करेगा? मैं यह नहीं कहता कि
उसी अवस्था में किन्तु किन्ही भी अन्य अवस्था में क्या वह जीवन में स्वेच्छापूर्वक
प्रविष्ट होना पसंद करेगा? महान दार्शनिका की उत्तामी एवं तीव्र सन्ताप उनके विचार
के ही परिणाम हैं। जो अनुभव तो करते हैं किन्तु अधिक चिन्तन नहीं करते उनसे कहीं
अच्छी स्थिति में है।

हमें बाध्य होकर कहना पड़ता है कि बूढ़ वस्तुओं के अधकारमय पक्ष के ऊपर
आवश्यकता से अधिक बल देते हैं। बौद्धधर्म के अनुसार जीवन में साहस एवं विश्वास
का अभाव प्रतीत होता है। बुद्ध के ऊपर जो इस मत में तना अधिक बल दिया गया है
वह यदि मिथ्या नहीं तो सत्य भी नहीं है। सुख की अपेक्षा जीवन में दुःख अधिक है यह
धारणा तो ठीक है। नीत्य ने जब यह कहा था तब उसके मन में बूढ़ का ही जीवन सम्मुख
था। वह एक रोगी को देखते हैं अथवा एक जीव बूढ़ पुरुष को देखते हैं अथवा एक
मृतक के शव को देखते हैं और तुरन्त वह उठते हैं कि जीवन मिथ्या है। यह न भूलना

चाहिए कि जीवन के महत्त्व का भाव भी क्षणभंगुरता के ही कारण हमारे मन में उठता है। यदि युवावस्था का सौन्दर्य, एवं वृद्धावस्था की गरिमा क्षणभंगुर है तो जन्म के समय प्रसव की पीड़ा और मृत्यु का परमदुःख भी तो क्षणभंगुर है। बौद्धमत में इस प्रकार की प्रवृत्ति पाई जाती है कि जो अधियारा है उसे और काला कर दो और जो स्लेटी रंग है उसे काला कर दो। बौद्धमतावलम्बियों की दृष्टि, सिद्धान्तरूप से, केवल जीवन के तीक्ष्ण, कटु एवं दुःखमय अंशों तक ही विशेषरूप से सीमित रहती है।

किन्तु इस आधार पर कि प्रत्येक धार्मिक सम्प्रदाय जीवन के दुःख का अतिशयोक्ति के साथ वर्णन करता है, बौद्धधर्म बुद्ध के विचारक्रम को न्याय्य ठहरा सकता है, क्योंकि धर्म का लक्ष्य पाप एवं दुःख से छुटकारा दिलाना है। यदि ससार सुखमय हो जाए तो धर्म की कोई आवश्यकता ही न रह जाएगी। हम किस प्रकार इस ससार से वचकर निकल सकते हैं जिसमें मृत्यु अवश्यम्भावी है—यही प्रश्न है जो उपनिषदों ने किया था, और अब बुद्ध भी उसी प्रश्न को द्विगुणित बल के साथ पूछते हैं। कठउपनिषद् में (१ : १.२६) ब्राह्मण नचिकेता ने यम से प्रश्न किया : “तू अपने मकानों को अपने पास रख, और नाच और गाने को भी अपने लिए रख। जब हम तुझे सामने देखते हैं तो क्या हम इन पदार्थों को लेकर सुखी हो सकते हैं ?” बौद्धधर्मावलम्बी प्रश्न करता है “चूँकि ससार तो सदा ही जल रहा है इसलिए हसी-खुशी व सुख ससार में कैसे रह सकते हैं ? तू जो चारों ओर अन्धकार से घिरा हुआ है, क्यों नहीं प्रकाश की खोज करता ? यह शरीर जो रोगों से भरा है एवं नश्वर है, नष्ट हो जाता है, यह अष्टाचार का पुंज भी टुकड़े-टुकड़े होकर विनष्ट हो जाएगा। जीवन नि सन्देह अन्त में मृत्यु को प्राप्त होता है।”

निराशावाद का तात्पर्य यदि यह लिया जाए कि ससार में ऐसा जीवन जीने के योग्य नहीं है जब तक कि वह पवित्र एवं अनासक्त न हो, तब तो बौद्धधर्म अवश्य निराशावादी है। यदि निराशावाद से तात्पर्य यह हो कि इस सासारिक जीवन का नाश कर देना चाहिए क्योंकि उसके परे आनन्द है तब भी बौद्धधर्म निराशावादी है। किन्तु यह यथार्थ में वास्तविक निराशावाद नहीं है। उस पद्धति को हम निराशावाद कह सकते हैं यदि वह समस्त आशा को बुझाकर ठंडा कर दे और फिर घोषणा करे कि यह सासारिक जीवन तो उकता देनेवाला है ही, इसके परे भी कोई आनन्द नहीं है। बौद्धधर्म के कुछ स्वरूप ऐसी घोषणा करते हैं और उन्हें निराशावादी कहना न्यायसंगत होगा। किन्तु जहाँ तक बुद्ध की प्रारम्भिक शिक्षाओं का सम्बन्ध है, वे ऐसी नहीं हैं। यह सत्य है कि बौद्धधर्म जीवन को यन्त्रणाओं की अन्त न होनेवाली परम्परा के रूप में जानता है किन्तु वह नैतिक अनुशासन की मोक्षदायिनी शक्ति में भी विश्वास रखता है, और उसका विश्वास है कि मानवीय स्वरूप की पूर्णता तक भी पहुँचाया जा सकता है। इसके अतिरिक्त यद्यपि बुद्ध के मन की सृष्टि के अन्दर विद्यमान दुःख का बोझ असह्य है, फिर भी उसे यह निष्प्रयोजन नहीं प्रतीत होता। सब प्रकार की इच्छाओं का त्याग परम पुरुषार्थ के द्वारा करने की इच्छा भी साथ-साथ विद्यमान है। प्रत्येक मनुष्य को अपना बोझ अपने-आप सभालना,

है और प्रत्येक हृदय अपनी कटुता को जानना है और तो भी इसके द्वारा ममस्त प्रचढ़ाई जाती है और वही प्रमत्ति आद्य चलकर पूणता को प्राप्त हो जाती है। यह सनार सारे दुःख का रत्न है और भी मच्चरित्रता का विनाश का अनुभूत प्रतीत होता है। बद्ध जीवन की निरर्थकता का उपेक्षा नहीं देते और उही उमरे विनाश का उपेक्षा देते हैं वे वन इस लिए कि मत्पु अनिराय है। उनका मित्रा त निरागा का सिद्धान्त नहीं है। वह हमे बराई का विरह विद्रोह करने का ध्यान दत्त हैं और एक निमल जीवन प्राप्त करने की प्रेरणा दत्त हैं जो अहत् की अवस्था है।

८

दुःख के कारण

दुःख के कारण क्या है ? इस दूसरे प्रश्न का उत्तर देने के लिए बौद्धमत को मनोवैज्ञानिक विचारण एवं आध्यात्मविद्या विषयक कल्पनाओं का आश्रय लेना पड़ा। दुःख के प्रादि कारण का विषय म यह आश्रय है यथायम प्रबल तथ्या ही है जिसके कारण बार बार जन्म होना है और उसीके साथ चन्द्रियसुख आते हैं जिनकी पूर्ति जन्म तथा सं की जाती है—प्रयात चन्द्रिया की तन्त्रि के लिए प्रबल मानसा अथवा सुखसमष्टि की प्रबल लानसा ही दुःख का कारण है।^१

उपनिषदों ने पहले ही दुःख के कारण की ओर निर्देश कर दिया है। उनके अनुसार जो स्थायी (नित्य) है वह आनन्दमय है और क्षणभंगुर (अनित्य एवं अस्थायी) दुःखदायी है जो व भूमा तन्मयतम अयदातम। नित्य एवं अपरिवर्तनशील ही सत्य या यथाय स्वतन्त्र और सुखमय है तन्त्रि यह समार जो जन्म जरा एवं मत्पु सं युक्त है दुःख के अधीन है। अनारम म यथाय नहीं मिल सकता क्योंकि अनात्म उत्पत्ति और रोग के अधीन है। नित्य को उत्पत्ति एवं रोग नहीं प्राप्त सकते। चूँकि सब वस्तुएं अस्थायी हैं इसीलिए दुःख है। उत्पन्न होने के साथ ही सब वस्तुएं 'पुष्ट' हो जाती हैं। कारण काय भाव का नियम समस्त कृत्ता का नियन्त्रित करता है जो निरन्तर प्रकट होने उत्पन्न होने और गुजर जान की अवस्था में है। 'हराजन' तीन वस्तुएं ऐसी हैं जो तुम्हें इस समार में नहीं मिल सकती—अर्थान वह वस्तु जो सचतन अथवा अचतन अवस्था में हो लेकिन जो सत्य एवं सत्य के अधीन न हो तुम्हें नहीं मिलेगी ऐसा गुण चन्द्रिय अथवा अनाद्य जो अस्थायी न हो तुम्हें नहीं मिलेगा और उच्चतम अर्थों में सन नाम की ऐसी कोई वस्तु नहीं है जिसे हम सन स्वरूप कह सकें।^२ और वह जो अस्थायी है हे मित्रुओं वह दुःखदायी है अथवा सुखदायी ? दुःखदायी है प्रभो।^३ दुःख ऐसी वस्तु है जो क्षण भंगुरता से युक्त है। इच्छाएं ही दुःख को जन्म देती हैं क्योंकि हम ऐसी वस्तु की इच्छा

१ 'अन्यथासंभाव्यं च विन्यासं भाव साधनेन' पृष्ठ ६।

२ 'नित्यं च ७ १ और भां देखिए मित्रजुनामिपुत्र भगवत् ५ ४७-४८ और श्रोतव्यं 'सुद्ध' पृष्ठ २१८-२१९।

३ देखें मज्झिमनिकाय ३ १६ सुद्धपोथ अयसुत्तिनी, पृष्ठ ७४।

करते हैं जो अस्थायी है, परिवर्तनशील है एवं नाशवान है। उच्छिद्यत वस्तु को क्षणभंगुरता ही निराशा एवं शोक-सन्ताप का कारण है। नमस्त मुख भी क्षणभंगुर हैं। बौद्धमत की मूलभूत स्थापना अर्थात् जीवन दुःख है, रुद्धि-परम्परा के रूप में उपनिषदों से ग्रहण की गई है।

बुद्ध की स्थापना है कि इस संसार में कुछ भी नित्य या स्थायी नहीं है और यदि कोई वस्तु ऐसी है जिसे नित्य कहा जा सकता है तो वह आत्मा ही है, तब इस संसार में आत्मा की कोई सत्ता नहीं है। हरेक वस्तु अनात्म है। “गन्ध कुछ अस्थायी है, शरीर, मनोवेग, प्रत्यक्ष ज्ञान, संस्कार एवं चेतना, ये सभी दुःख हैं। ये सब अनात्म हैं।” इनमें से एक भी सारमय नहीं है। ये सभी आभासमात्र हैं और सारतत्त्व अथवा यथार्थता से शून्य है। जिसे हम आत्मा समझे हुए हैं वह भी निःसार आभासमात्र का एक अनुक्रम है और इतना तुच्छ है कि उसके लिए सघर्ष करना व्यर्थ है। यदि मनुष्य उनके लिए भगड़ते हैं तो यह अज्ञान के कारण है। “किसकी सत्ता के आधार पर जरा-जीर्णता एवं मृत्यु आ उपस्थित होती है और किसके ऊपर ये निर्भर हैं? जन्म होने पर ही जरावस्था एवं मृत्यु भी सम्भव हो सकती हैं और इसलिए जन्म के ऊपर ही ये निर्भर हैं।” अज्ञान के दूर हो जाने पर विचार भी शान्त हो जाते हैं और अज्ञान के विनाश हो जाने पर उनका भी विनाश हो जाता है, विचारों के नाश हो जाने पर बोध या ग्रहण का भी नाश हो जाता है।” अज्ञान ही मुख्य कारण है जिससे मिथ्या इच्छा उत्पन्न होती है। ज्ञान की प्राप्ति पर दुःख का अन्त हो जाना है। अज्ञान एवं मिथ्या इच्छा एक ही घटना के कल्पनात्मक एवं क्रियात्मक दो पार्श्व हैं। मिथ्या इच्छा का सारहीन अमूर्तरूप ही अज्ञान है और अज्ञान को मूर्तरूप में ग्रहण करने से ही मिथ्या इच्छा उत्पन्न होती है। वास्तविक जीवन में दोनों एक हैं। सामान्यतः अन्य सब भारतीय विचारकों के ही समान बौद्ध लोगों के मत में भी ज्ञान और इच्छा परस्पर में इस प्रकार निकटरूप में सम्बद्ध हैं कि दोनों में कोई भेद नहीं किया जाता। एक ही शब्द ‘चेतना’ का उपयोग विचारने एवं इच्छा करने के अर्थों में किया जाता है। जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, विचार या तर्क के अभ्यास को हृदय एवं इच्छा को पवित्र करने के प्राथमिक उपक्रम के रूप में लिया जाता है। सत्य के प्रति अज्ञान नमस्त जीवन की प्राग्भूत अवस्था है। क्योंकि एक स्पष्ट, तीक्ष्ण एवं आलोचनात्मक दृष्टि हमें यह अनुभव कराने के लिए पर्याप्त है कि इस संसार में पत्नी अथवा सन्तान, ख्याति अथवा प्रतिष्ठा, प्रेम अथवा लक्ष्मी कोई भी वस्तु ऐसी नहीं जो प्राप्त करने के योग्य हो। “क्योंकि ये सब, यदि इनमें लिप्त हुआ जाए तो, उद्देश्य तक नहीं पहुँचा सकते।”^१

गतिवाद का प्रतिपादन करनेवाले एक अद्भुत दर्शन का आविर्भाव आज से २५०० वर्ष पहले बुद्ध के द्वारा हुआ। यह वह दर्शन है जिसकी हमारे सामने आधुनिक विज्ञान की खोजें एवं आधुनिक साहसी विचारकों के द्वारा फिर से पुनरावृत्ति हो रही है। प्रकृति के विषय में विद्युच्चुम्बक-सम्बन्धी सिद्धान्त ने भौतिक सत्ता के स्वरूप-सम्बन्धी

१. ललितविस्तर ।

२. मज्झिमनिकाय, ३२ ।

सामान्य भाव के अदरकालित उत्पन्न कर दी है। प्रकृति अब स्थिर एवं गतिहीन पदार्थ न समझी जाकर एक ज्योतिर्मय शक्ति के रूप में स्वीकार की जाती है। इसी के सदृश मनोवृत्ति निक जगत में भी परिवर्तन आ गया है और एम० वेगसा द्वारा लिखित एक आधुनिक पुस्तक माइट एनर्जी (मन शक्ति) का नाम मानविक सत्ता के भिन्नान्त में परिवर्तन का निदर्श करता है। पदार्थों की क्षणिकता एवं निरन्तर विक्रिया और वस्तुओं में परिवर्तन से प्रभावित होकर बुद्ध ने परिवर्तन के दार्शनिक भिन्नान्त का प्रतिपादन किया। ये पदार्थों को आत्माओं को स्वयम्भू (भूत) जावों को तथा अन्त्याय सब पदार्थों को शक्तियाँ गतियाँ परिणामों एवं प्रक्रियाओं के रूप में परिणत करते हैं और इस प्रकार अन्त्यायसत्ता के गत्यात्मक विचार को स्वीकार करते हैं। जीवन परिणति की अभिव्यक्ति एवं तिरोभावा की परम्परा के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।^१ यह परिणति का एक प्रकार का प्रवाह है।^२ त्रिधर्म्य एवं विमानगम्य जगत् गण क्षण में बदल रहा है। यह एक प्रकार का ज म व मयु का एक निरन्तर चक्र है। सत की अवधि चाह जो भी हो—अर्थात् ऐसी क्षणिक जसोकि विजली की चमक होती है मयवा दृती क्षीय जितनी विद्युत् क्षणी होती है विलुप्त है यह सब निमाणक्रिया या परिणति ही। प्रत्येक वस्तु में परिवर्तन होता है। बौद्धधर्म के सब सम्प्रदाय इस विषय में सहमत हैं कि क्या मानवीय और क्या दैवीय—एनी कार्य वस्तु नहीं जो स्थायी हो। परिणति के निरन्तर प्रवाह को जिसे समार कहते हैं दगनि के लिए बुद्ध हमारे सामने अग्नि^३ के सम्बन्ध में एक सवाद प्रस्तुत करते हैं।

सत्ता से समार के बाद सत्ता हरण के रूप में आये बने रहे हैं
सत्ति से नकर प्रत्यवात तक
जिस प्रकार एक नदी के ऊपर पानी के बुलबुल
उठते चमकते धूँते और विलीन हो जाते हैं।^४

यद्यपि अग्नि की ज्वाला प्रकट रूप में अपरिवर्तित अर्थात् एक समान प्रतीत होती है लेकिन प्रत्येक क्षण में वह एक अन्त्य ज्वाला है वही नहीं है। नदी की धारा अपन बहाव में एक समान प्रवाह को स्थिर रखती प्रतीत होती है यद्यपि प्रतिक्षण नया जल चला आ रहा होता है। जो कुछ स्थिराई देता है वह निरन्तर परिणति अथवा निर्माण की क्रिया मात्र है—यही बौद्धधर्म का मुख्य लक्ष्य है। परममत्ता इस जगत् में किमाकी भी सम्पत्ति नहीं है। यह अगम्य है कि जो उत्पन्न हुआ है वह मृत्यु का प्राप्त न हो।^५ जिनका

१ पलुमको उपायो।

२ 'सब वस्तु' एक प्रवाह की दशा में है। "अथर्ववेदा केनेता की एक कथा है।" हर-किण्ड—कौटिल्य ४६ और ८४।

३ तुलना क्षणिक हर-किण्ड—यह संसार अनन्तर सत्ता के अग्नि-प्रवाह के समान है। बुद्ध जब हर-किण्ड में थे। ४। अन्त्यविशेषण के परिणति के सिद्धान्त को दर्शन के लिए अग्नि का उदाहरण करते हैं जो लपटों में सबो अधिक परिवर्तमान एवं परिवर्तमान है।

४ महावग्ग १ १२१।

५ इन्दी १ १२१।

६ अभिरामकोशान्वरथा।

प्रारम्भ है उसका विनाश भी अवश्यम्भावी है।^१ जो उत्पन्न हुआ है उसकी मृत्यु आवश्यक है और इसमें कोई पविर्तन नहीं हो सकता। इसमें भेद केवल अवधि की मात्रा में हो सकता है। कुछ ऐसे हैं जो बरसों तक चल सकते हैं और अन्य केवल थोड़े समय तक ही रह सकते हैं। परिवर्तन यथार्थमत्ता का मूल तत्त्व अथवा उपादान है। इस ससार में न तो कुछ स्थायित्व ही है और न ही तादात्म्य है। यह केवल शक्ति का सक्रमणमात्र है। सम्भव है कि चेतना एवं समस्त भौतिक पदार्थों की प्रतीयमान क्षणभंगुरता पर चिन्तन करने से यह विचार उदय हुआ। अवाचित परिवर्तन हमारे चेतनामय जीवन का स्वरूप है। चेतन जगत् हमारे अपने मन का प्रतिबिम्बमात्र है। प्रत्येक एकाकी घटना शृंखला में एक कड़ी है और विकास का एक अस्थायी रूप है, और विविध शृंखलाएँ मिलकर एक सम्पूर्ण का निर्माण करती हैं जिसे 'धर्मधातु' अथवा आत्मिक विश्व कहते हैं। बुद्ध यहाँ भी स्वर्णिम मध्यमार्ग का ही आश्रय लेते हैं। "हे कच्चान, यह समार साधारणतया एक द्वैत या द्वय के ऊपर चलता है जिसका स्वरूप है 'यह है' एवं 'यह नहीं है'। किन्तु हे कच्चान, जो कोई सत्य एवं विवेक के द्वारा देखता है कि ससार में पदार्थ किस प्रकार उत्पन्न होते हैं उसकी दृष्टि में 'यह नहीं' का भाव नहीं उपजता।...जो कोई, हे कच्चान, सत्य और विवेक के द्वारा देखता है कि इस ससार में वस्तुएँ किस प्रकार से विलीन हो जाती हैं उसकी दृष्टि में 'यह है' का भाव इस जगत् में नहीं रहता।...हर वस्तु विद्यमान है' यह एक सिरे की उक्ति है। हे कच्चान, और 'हरेक वस्तु नहीं है' यह उसके विपरीत दूसरे सिरे की उक्ति है। सत्य इन दोनों के मध्यका मार्ग है।"^२ यह एक निर्माण-क्रिया है जिसका न आदि है, न अन्त है। ऐसा कोई स्थायी क्षण नहीं है जबकि निर्माण-क्रिया सत् की अवस्था को प्राप्त करती है। जब हम इसका नाम और रूप के गुणों द्वारा ध्यान करेंगे तब तक तो उतने समय में यह बदलकर कुछ और हो जाती है।^३

इस परमार्थ-प्रवाह के अन्दर हम वस्तुओं के विषय में सिवा प्रक्रियाओं के किस प्रकार से विचारने का उपक्रम करते हैं? और कोई साधन नहीं है। और क्रमागत घटनाओं की ओर से हम आखे बन्द कर लेते हैं। यह एक अम्बाभाविक विचारपद्धति है जिससे कि परिवर्तन के प्रवाह में विभाग बन जाते हैं और उन्हें ही हम वस्तु कहते हैं। पदार्थों का तादात्म्य (साम्य अथवा सामजस्य) का भाव असत् है। अवस्थाओं और सम्बन्धों द्वारा ही हम एक स्थिर प्रतीत होनेवाले विश्व का निर्माण करते हैं। समार को समझने के लिए हमें नाना प्रकार के सम्बन्धों का प्रयोग करना पड़ता है, यथा, पदार्थ और उसका गुण, सम्पूर्ण एवं उसका भाग, कारण और कार्य—यह सबपरस्पर-सम्बद्ध हैं। सापेक्षता-सम्बन्धी आठ मुख्य विचार, जिन्हें हम अज्ञानवश निरपेक्ष अथवा विशुद्ध समझ लेते हैं, ये हैं—प्रारम्भ एवं अन्त, स्थिति एवं समाप्ति, एकत्व एवं बाहुल्य, आना और जाना। यहाँ तक कि सत्ता एवं अभाव भी परस्पर एक-दूसरे के आश्रित हैं क्योंकि एक की सम्भावना दूसरे के बिना ही नहीं सकती। ये सब सम्बन्ध आनुषंगिक या आकस्मिक हैं, किन्तु अस्ती

१. महावग्ग, १ : २३।

२. संयुत्तनिकाय । ओल्डनवर्ग : 'बुद्ध', पृष्ठ २४६।

३. देखिए, संयुत्तनिकाय, २२ - ६०, १६।

नहीं हैं। जमाकि काट ने कहा वे अपने आपमें सत्य नहीं हैं।^१ वे केवल हमारे हाँ ससार में अपनाकाय करते हैं अर्थात् इन ससार में जिनका अनुभव हम हाता है। जब तक हम इन सीमित एवं सापेक्ष विचारों को निरूपेणरूप से सत्य समझते रहेंगे हम अनान के वश में रहेंगे और यह अनान ही जीवन के दुःख का कारण है। वस्तुधा की यथायता का ज्ञान होने पर हमें यह प्रतीत होगा कि निरंतर हो रहे परिवर्तन से उत्पन्न पथक-पथक पदार्थों को नि य एवं वास्तविक या यथाय मानना किनारा धमगत एवं विवेकशून्य है। जीवन स्वयं कोई वस्तु नहीं और न ही किसी वस्तु की दशाविशेष का नाम है वरन एक निरंतर गति प्रयत्न परिवर्तन का नाम है। यही बीजरूप में कामोसी दाशनिक ब्रह्मा का विचार है।

पदार्थों का साक्ष्य केवल निमाणकाय के सातत्य का ही दूसरा नाम है। वच्चा, लड़का युवक अथेठ एवं वृद्ध—सब एक ही हैं। बीज और वृक्ष भी एक हैं। हजार वर्ष पुराना घटवृक्ष अपना बीजमभेत वही एक पीघा है जिसका उसी बीज में से विकास हुआ है। यह निरंतरता या क्रमिकता ही है जिसके कारण एक अबाधित साक्ष्य प्रतीत होता है। यद्यपि हमारे गरीबों के तत्त्व एवं हमारी आत्माओं की रचनाओं में निरंतर क्षण क्षण में परिवर्तन होता रहता है तो भी हम कहते हैं कि यह वही पुरानी वस्तु है या वही पहन वाला मनुष्य है। एक वस्तु केवल अवस्थाओं की एक श्रृंखला है जिसमें पहली कड़ी दूसरी का कारण होती है यद्यपि वे सब कहिया एक ही रूप की प्रतीत होती हैं। प्रतीत होनेवाला वस्तुओं का प्रत्येक क्षण का मास्य क्षणों का सातत्य ही है जिसमें मदा परिधित होत हुए साक्ष्य की निरंतरता का नाम से कह सकते हैं। यह ससार अनेक घट नामों से मिलकर बना है जो मदा ही परिवर्तित होती रहती हैं हर एक घटनास्वातंत्र्य साथ नय मिर स प्रतीत है और दूसरी ही क्षण में विनष्ट होनी है और तुरन्त ही दूसरा घटना समूह उनका स्थान ग्रहण कर लेता है। इस द्रुतगामी पदानुपरक्रम के परिणामस्वरूप द्रष्टा धोले में आकर विश्वास करने लगता है कि विश्व की सत्ता स्थिर है—जिस प्रकार एक खाल छड़ा जब चारों तरफ घुमाई जाती है तो एक पूरा चक्कर सा बना हुआ प्रतीत होता है। एक उपमाणी परम्परा के कारण हम व्यक्ति को नाम व रूप प्रदान करना होता है। नाम व रूप का साक्ष्य दक्ष बात का प्रमाण नहीं है कि उनकी आन्तरिक वास्तविकता में भी साक्ष्य है। इससे अतिरिक्त हम स्वभावतः एक प्रकार के स्थिर दृष्टिकोण की वृत्ति करने में निष्ठ भी आध्य होना पड़ता है किन्तु यत्पथकरण कवन विचारगत ही है। हम कहते हैं यह वर्षा हो रही है जबकि यह नाम की बाई वस्तु ही नहीं है। गति के अनिरिक्त और किसी पथक वस्तु की सत्ता नहीं है बाई बता नहीं है केवल धर्म ही है—परिणति के अनिरिक्त और मुक्त नहीं।

किसी स्थिर मापदण्ड बिना ही ससार की अविच्छिन्नता की व्याख्या न लिए बुद्ध कारणकायभाव के नियम की घोषणा करते हुए इसे ही उक्त अविच्छिन्नता का मापदण्ड बताते हैं। कारणकायभाव का व्यापक नियम एवं इसका स्वाभाविक परिणाम

१ बुद्धपौरव अन्तर का काल का अर्थ 'किसी न निरा पन्ना व द्रष्टा जन्म दुःख के और प्रयोगात्मक में आता है।' (१) अ-आ-विनी अनेक कालकाल पथक १००: १

अर्थात् अनादिकाल से निर्माणकार्य की अविच्छिन्नता, भारतीय विचारधारा को बौद्धमत की मुख्य देन है। परिवर्तन ही अस्तित्व है। यह एक-दूसरे के पीछे क्रम से आनेवाली दशाओं की शृंखला है। उत्पाद (उत्पत्ति), स्थिति, जरा (विकास) एवं निरोध (नाश) —सब परिवर्तनों की ओर ही मकेत करते हैं। “यह सत्य जानो कि जो कुछ विद्यमान है सब कारणों एवं अवस्थाओं से ही प्रादुर्भूत हुआ है और हर हालत में अस्थिर है।” जिस किमीका भी कारण वर्तमान है वह अवश्य नष्ट होगा। “चाहे कोई भी क्यों न हो, जो उत्पन्न हुआ है, इस सासारिक रूप में आया है एवं सगठित है, वह अपने अन्दर आवश्यक विलयन का भाव रखे हुए है।” “सब सयुक्त पदार्थों को अवश्य ही पुराना होना होगा।” हरेक पदार्थ अवयवी या अगयुक्त है और इसकी सत्ता मात्र परिवर्तनों की निरन्तरता है, जिनमें से प्रत्येक का निर्णय अपनी पूर्व से स्थित अवस्थाओं के कारण होता है। वस्तु केवल एक शक्ति, एक कारण एवं एक अवस्था का ही नाम है। इसीको धर्म कहते हैं। “मैं तुम्हें धर्म का उपदेश दूंगा,” बुद्ध कहते हैं, “वह यदि उपस्थित है तो इसका निर्माण होता है। उसीके उदय होने से इसका भी प्रादुर्भाव होता है। किन्तु यदि धर्म अनुपस्थित है तो इसका निर्माणकार्य भी न होगा, उसके अन्त हो जाने से इसका भी अन्त हो जाता है।” बुद्ध की दृष्टि में भी उपनिषदों के ही समान समस्त समार कारणों द्वारा नियन्त्रित है। जैसे उपनिषदों का कहना है कि वस्तुओं की अपनी स्थिति, जिस रूप में वे दिखाई देती हैं, कुछ नहीं है, वरन् वे कारणों की शृंखला की उपज हैं जिनका न आदि है और न अन्त है, वैसे ही बुद्ध का कहना है कि वस्तुएँ अवस्थाओं की उपज हैं। उपनिषदों का भी प्राचीन बौद्धमत के समान इस विषय में मत स्पष्ट है कि इस सदागति परिवर्तन एवं अनादि निर्माणकार्य में मनुष्य के लिए स्थिर विश्राम का कोई स्थान नहीं है।

वस्तुओं के भौतिक साम्राज्य में जिसे सत् समझ सकते हैं वह केवल ‘पटिच्च-समुत्पाद’ (प्रतीत्यसमुत्पाद) है, जिसका अर्थ है कि एक वस्तु की उत्पत्ति दूसरी के ऊपर निर्भर करती है। कार्यकारण-सम्बन्ध सदा ही स्वतः परिवर्तनशील अथवा परिणतिशील है। किसी वस्तु का तत्त्व अर्थात् धर्म उसके अन्तर्निहित सम्बन्ध का नियम है। सत् नामक ऐसा कोई पदार्थ नहीं है जो परिवर्तित होता हो। परिवर्तन ही स्वयं में एक व्यवस्था का नाम है। जैसे न्यायदर्शन में कहा गया है कि एक वस्तु दूसरी वस्तु का कारण होती है, हम ऐसा नहीं कह सकते। क्योंकि एक वस्तु जैसी है वैसी है, और वह अन्य वस्तु नहीं हो सकती। जिस प्रकार नमार की प्रक्रिया चेतनारूप उत्पत्ति से सगृह्य है, इसी प्रकार कार्यकारण-सम्बन्ध की शक्ति का भी सम्बन्ध प्रान्तरिक प्रेरणा के साथ है। ऐन्द्रिय विनाश सब प्रकार के निर्माणकार्य का नमूना है। भूतकाल गतिमान प्रवाह में ही खिंचकर आता है। बाह्य कारण मानने के मार्ग में सबसे बड़ी कठिनाई इन कारणों से आती है कि बाह्य जगत् में हमारा ज्ञान घटनाओं के सम्बन्धों तक ही सीमित रहता है। किन्तु हम अपनी आन्तरिक चेतना में जानते हैं कि हमारी इच्छा ही कर्मों की निर्णायक है। वही शक्ति

बराबर काय करती है। जमन दार्शनिक गोपनहावर इसे इच्छा के नाम में पुकारता है एवं बुद्ध इस ही कम कहता है। यही एक वास्तविक सत्ता है स्वयं में एक वस्तु है जिसका परिणाम समस्त जगत् है। बाह्य सत्ता में कायकारण सम्बन्ध एवं समान पूर्ववर्ती बताता है। यदि एक कारण विद्यमान है तो दूसरा उत्पन्न हो जाएगा। आधुनिक दार्शनिकों के सब प्रयत्नों के रहते भी कायकारण के नियम की परिभाषा इससे अधिक उपयुक्त नहीं मानी की जा सकी। भौतिकविज्ञान के काल पियसन जैसे विद्वान कहते हैं कि काय कारण-सम्बन्ध के स्थान में परस्पर सम्बन्ध के प्रयोग का रखना ठीक होगा। कारण एवं काय निरन्तर हो रही प्रक्रिया की पूर्ववर्ती एवं पश्चाद्वर्ती स्थितियों का ही दंगति है। हम घटनाओं के क्रम की व्याख्या कारणकाय-सम्बन्ध के नियम के द्वारा ही करते हैं किन्तु यह नहीं बताना कि वे घटनाएँ होनी क्या हैं। अन्तिम कारण भले ही अभावात्मक शास्त्र के क्षण का विषय हो किन्तु गौण अथवा आनुपमिक कारणों तक तो हमारे अपने सही निरीक्षण की सीमा है ही। बौद्धधर्म का उद्देश्य दार्शनिक व्याख्या न होकर दार्शनिक निरूपण है। इस प्रकार बुद्ध किसी भी पदार्थ की प्रस्तुत अवस्था को लेकर उसके कारण का उत्तर उसकी उत्पत्ति की अवस्थाओं का वर्णन करके आधुनिक विज्ञान को दृष्टि से भी देता है।

कायकारण सम्बन्धी विकास की गिनिया की यात्रिक परम्परा के रूप में ही न समझा जाना चाहिए क्योंकि उस अवस्था में सत्ता की प्रक्रिया विलोम एवं नवीन सत्ता की शृंखला बन जायगी किन्तु यह एक अवस्था के द्वारा दूसरी अवस्था का निर्माण अथवा या कह कि अविरत रूप से हो रहे स्पन्दन की सूचना है। यह भूतकाल से वर्तमान का निणय करना है। बौद्धधर्म अन्तित्य कारणकायभाव में विश्वास करता है जिसमें कि एक अवस्था अपनी कारणगति को किमाने के कण से सञ्चालित करती है। कारणकाय-सम्बन्ध का उपाहरण है जैसे बीज बढ़कर वृक्ष बन जाता है जहाँ कि एक पदार्थ अथात् बीज का होना दूसरे पदार्थ अथात् वृक्ष के लिए आवश्यक है। समस्त जीवन गति है। यद्यपि हम गति की कायपद्धति को कभी नहीं देख सकते मकिन यह विद्यमान है और अपनी अवस्था में हम इसकी उपस्थिति का अनुभव करते हैं। सत्ता की प्रक्रिया का स्वरूप एक स्वयं भूत विकास का है। यह अनन्तरत रूप से एक दूसरे के पीछे धानी हुई घटनाओं का माला की प्रतीक होती है जबकि यह एक अविच्छिन्न विकास है जिसकी तुलना अविनाश मधुर समीपसहरी से की जा सकती है। भूतकाल की वर्तमान के साथ सत्ता हो जाने की प्रवृत्ति रहती है जिसका विच्छेद पत्ते एवं पीछे के नरन्तर्य में हमारे प्राकृतिक व्यवहार में होना है। तब जीवन केवल एक के बाद दूसरे के रूप में आ जाता है और जसा नागसन कहता है कारणकायभाव केवल तारतम्य का रूप लेता है।

अस्थिरता के सिद्धांत को जिसे उपनिषद् एवं प्राचीन बौद्धमत दोनों ने समान रूप से स्वीकार किया था परवर्ती बौद्धमत ने विकसित करके क्षणिकता के रूप में स्थापित किया। किन्तु यह कहना कि वस्तुएँ अन्तित्य अथवा अस्थिर हैं एवं धान है और उन्हें क्षणिक नाम देना दूसरी बात है। 'न दोना म भेत्त' है। बुद्ध का मत है कि केवल वर्तमान क्षणिक है वस्तुएँ क्षणिक नहीं हैं क्योंकि वे कहते हैं यह प्रत्यक्ष है कि शरीर एक वष

तक अथवा सौ वर्षों तक एव उससे भी अधिक समय तक रहता है। किन्तु वह वस्तु जिसे मन, बुद्धि या प्रज्ञा एव चेतना कहा जाता है, दिन-रात एक प्रकार के चक्र के रूप में परिवर्तित होती रहती है।^{११} बुद्ध का आशय इससे यह दिखलाने का था कि शरीर, मन आदि यथार्थ आत्मा के रूप नहीं है। वे स्थायी भी नहीं हैं। वस्तुओं को साधारणतः जब अस्थायी कहा जाता है, तो उससे तात्पर्य क्षणिकता से नहीं होता। बुद्ध जब मन के विषय में कहते हैं, केवल उसी समय वे एक ज्वाला के दृष्टान्त का प्रयोग करते हैं। जिस प्रकार एक दीपशिखा ज्वालाओं का ताता है जिसमें से प्रत्येक क्षणमात्र के लिए ही ठहरती है, चित्त की प्रक्रिया भी ठीक उसी प्रकार की है। वे मानसिक प्रक्रियाओं के क्षणिक स्वरूप में एवं अमानसिक सत्ता के अस्थायी स्वरूप में स्पष्ट भेद का वर्णन करते हैं। जब इस क्षणिक स्वरूप को अन्य समस्त अस्तित्वमात्र तक विस्तृत कर दिया जाता है तो यही क्षणिकवाद कहलाता है। अर्वाचीन बौद्धों के मत में सभी कुछ क्षणिक है। उनका तर्क है कि स्थायी सत्ता स्वतः विरोधी है। अस्तित्व का अर्थ है कार्यक्षमता अथवा 'अर्थक्रिया-कारित्व'। अस्तित्व ससार के पदार्थों की व्यवस्था में किसी प्रकार का परिवर्तन करने की क्षमता का नाम है। बीज में अस्तित्व है, क्योंकि इससे अकुर उत्पन्न होता है। लेकिन स्थायी पदार्थों में परिवर्तन लाने की यह शक्ति नहीं हो सकती। यदि वस्तुओं में भूत, वर्तमान और भविष्यत् काल में परिवर्तन न होता तो वे भिन्न-भिन्न समयों में भिन्न-भिन्न प्रकार के कार्य कैसे करती? यदि कहा जाए कि सभाव्य शक्ति तो स्थायी है और यह वास्तविक रूप में आ जाती है जब अन्य कई गतें पूरी हो जाती है, तो उसका उत्तर यह है कि जिसके अन्दर किसी कार्य को करने की शक्ति होती है वह उसे कर देता है और यदि नहीं करता तो समझो कि उसमें शक्ति नहीं है। यदि अवस्थाओं के कारण परिवर्तन होता है तब उन अवस्थाओं का ही केवल अस्तित्व है और स्थायी वस्तुओं का अस्तित्व नहीं है। यदि अस्तित्व से तात्पर्य कार्यकारणभाव की कार्यक्षमता है तब जो सत् पदार्थ हैं वे क्षणिक हैं। "यथार्थ में एक जीवित प्राणी के जीवन की अवधि बहुत ही संक्षिप्त है, अर्थात् जब तक विचार रहता है वह तभी तक रहती है। जैसेकि एकरथ का पहिया घूमने के समय हाल के एक बिन्दुविशेष पर ही घूमता है और ठहरने के समय भी एक ही विशेष बिन्दु पर ठहरता है, ठीक उसी प्रकार एक जीवित प्राणी का जीवन केवल विचार के रहने के समय तक ही रहता है। ज्योंही वह विचार समाप्त हुआ, जीवित प्राणी भी समाप्त हुआ कहा जाता है।"^{१२} क्षणिकता के इस मत के अनुसार, जो बहुत प्रारम्भिक काल में ही बौद्धधर्म में समा गया, गति के स्वरूप को ग्रहण करना कठिन है। जब एक शरीर गति करता प्रतीत होता है तो होता यह है कि वह निरन्तर नये-नये रूप में आता रहता है। प्रत्येक क्षण में वह फिर से उत्पन्न होता है, जिस प्रकार कि अग्नि की ज्वाला जो सदा ही नई होती रहती है और कभी क्षणमात्र के लिए भी एकसमान नहीं रहती।

१. सञ्चुत्त, २ : ६६। बुद्ध इतने निश्चिन्त में नहीं कहते जितना कि वर्गसा कहता है कि दोनों अर्थात् चेतना एव प्रकृति के मध्य भेद केवल उनकी प्रसरणशील या तनाव का शक्ति, प्रवाह और सुखरामक सामञ्जस्य और गति के प्रमाण का है।

प्रकृति एक अप्रतिहत स्थान है एवं एक प्रकार का अनंत विशाल है जो कवन कायकारण के नियम की मुक्त श्रुतता में पारा धीरे से जवड़ा हुआ है। यह निरंतर एवं पूर्ण है एकाकी और अविभाज्य है। जो कोई घटना घटित होती है वह सत् मात्र का सम्पूर्ण चक्र में सम्मिलित होकर देती है और इसका नाम अविरत परिवर्तन है। धामा से दूर इस विस्तारपी यंत्र में बौद्धधर्म एक अनादि विनियमित नियम अथवा सुन्यवस्थित पद्धति का अनुभव करता है। यह एक 'विज्ञान भवन' या भूतभूतना है किंतु जिना योजना का नहीं है। 'विनियम' व्यवस्था का चक्र चलता रहता है जिना जिना करता है और बिना इस प्रारम्भ के जिसका हम जानें है और जो निरंतर रूप में कारण एवं कार्य का श्रुतता के स्वभाव के कारण विद्यमान रहता है।^१

पाली भाषा में विनियम की व्यवस्था की नियम का नाम दिया गया है अथवा इसे निरंतर गति की पद्धति भी कह सकते हैं। बुद्धधर्म के समय (पाँचवीं शताब्दी ईसा के पश्चात्) से कुछ पूरे और पिछे के सघन चक्रों में पाँच प्रकार की विभिन्न व्यवस्थाएँ बनाई गईं जिनका नाम क्रमशः इस प्रकार है—कम्मनियम अथवा कर्म एवं उसके परिणाम की व्यवस्था अनुनियम अर्थात् भौतिक एवं निर्जीव या पद की व्यवस्था जीव नियम अथवा वनस्पति की व्यवस्था ऐन्द्रियव्यवस्था, चित्तनियम अर्थात् चेतनामय जीवन की व्यवस्था कम्मनियम अथवा भावना की व्यवस्था अर्थात् आत्मा नभूता उत्पन्न करने की व्यवस्था। यह कम्मनियम है जो यह घोषित करता है कि अच्छे एवं बुरे कर्मों का परिणाम क्रमशः उचित एवं अनुचित होता है। यह इस मायमय सत्य को प्रकट करता है कि विनियम विनियम कम चाहे गौरीय हो चाहे मानसिक अन्त में करतबान एवं उसके साथियों को दुःख देते हैं जबकि अन्य प्रकार के कर्म दोनों को सुख पहुँचाते हैं। कम्मनियम कार्य के क्रम एवं परिणाम पर धन देता है।

जीवनमय एवं गतिभुवन यह महान विश्व जो सबका क्रियमाण व्यवस्था में—परिचलनशील व्यवस्था में है बढ़ता है और प्रयत्नशील है फिर भी अपने केन्द्र में एक नियम को धारण करता है। प्राचीन बौद्धधर्म एवं यमसा के मत में यही मुख्य भेद है। नगमाँ के मत में जीवन का तात्पर्य है नियम का अभाव जबकि बुद्ध के मत में सम्पूर्ण जीवन सामान्य नियम का एक दृष्टांत है। जीवन एवं नियम के सम्बन्ध में बौद्धधर्म का विचार भौतिक विज्ञान के आविष्कारों पर उज्ज्वल प्रकाश डालता है और मनुष्य की सम्भीरतम भावनाओं का साधक बनाता है। एक व्यवस्था की निश्चितता उम्र अथवा वह दुःख के नार को जीवन में से उठा लेती है जो मानव आत्मा के ऊपर दुःख के कारण छाया हुआ है और अधिपत्य को इस प्रकार आणामय बनाती है। क्योंकि कोई भी यति यदि वह प्रयत्न करे तो सघन एवं सुख से जो जीवन के साध-साध हैं परे पहुँचने की सामर्थ्य रखता है।

बौद्धधर्म और उपनिषद् में जो भौतिक मनभेद प्रतीत होता है वह आत्म-शास्त्र द्वारा प्रतिपादित एक ऐसी निजिकार और निर्विकल्प सत्ता के विषय में है जो मनुष्य की भी सहाय आत्मा है। यहाँ हम यह निष्कर्ष करना है कि क्या इस विश्व की

१ पोप।

२ बुद्धधर्म विमुक्तिमार्ग १७।

रचना शून्य या अमत् से हुई है और यह कि क्या अन्त में यह शून्य में ही परिणत हो जाएगा। यह सत्य है कि बुद्ध को जीवन के प्रवाह में एव इस समार के चक्र में यथार्थसत्ता का कोई केन्द्र अथवा स्थायित्व का कोई सिद्धान्त दिगलाई नहीं दिया, किन्तु इससे यह परिणाम निकालना चाहिए कि समार में शक्तियों की हलचल के अतिरिक्त और कुछ यथार्थ सत् है ही नहीं। महत्त्वपूर्ण प्रश्न उर एक आधिकारण के विषय में है जो प्रारम्भ में इस चक्र को गति में लाता है। किमने प्रेरणा दी ? यदि मन एक प्रवाह है और भौतिक सत्तार दूसरा प्रवाह है तो सम्पूर्ण रूप कोई ऐसी सत्ता भी है या नहीं जिसमें ये दोनों ही समवेत हों ? यदि हमारा ध्यान इस अनुभवात्मक जगत् तक ही सीमित हो तो हम नहीं कह सकते कि संसार किसपर अवस्थित है—हाथी कछुए के ऊपर या कछुआ हाथी के ऊपर, एव समार का कारणकार्यसम्बन्ध ईश्वर की रचना है अथवा किसी सारतत्त्व का विकास, अथवा यह अपने ही अन्दर से प्राकृतिक रूप में हुई अभिव्यक्ति है ? बुद्ध केवल घटनाओं को ही स्वीकार करते हैं। वस्तुएँ परिवर्तित होती हैं। सत्तार में सत् कुछ नहीं है किन्तु मात्र क्रियमाण ही है। इस स्थिति में सर्वोपरि यथार्थसत्ता परिवर्तन का नियम है, और वह कारणकार्य का नियम है। बुद्ध अन्तिम कारण एव आकस्मिकता के विषय में मौन है। विश्व में आवश्यकता का शासन है। अव्यवस्था भी नहीं है एव मनमौजीपन का हस्तक्षेप भी नहीं है। ओल्डनवर्ग ब्राह्मण एव बौद्ध विचारों के परस्पर मतभेद की व्याख्या इन शब्दों में करता है : “ब्राह्मणों की कल्पना के अनुसार, समस्त निर्माणक्रियामें सत् का ज्ञान प्राप्त हो सकता है, जबकि बौद्धों की कल्पना सब प्रतीयमान सत् में क्रियमाण का ही ज्ञान प्राप्त करती है। मक्षेप में जहाँ ब्राह्मणधर्म में कारणकार्य के नियम के बिना सत्त्व है वहाँ बौद्धधर्म में कारणकार्य-नियम है बिना सत्त्व के।”^१ यह व्याख्या उन दोनों ही पद्धतियों के प्रमुख स्वरूपों के विषय में अतिगोचरपूर्ण है जो मौलिक सिद्धान्तों में परस्पर सहमत हैं, यद्यपि भेद भिन्न-भिन्न पक्षों पर बल देने के विषय में हैं। क्योंकि उपनिषदों में एव बुद्ध के मत में भी, दोनों में एक समान, “यह विश्व एक जीवित इकाई (पूर्ण) है जो बल-प्रयोग एव आशिक मृत्यु को छोड़कर प्रकटस्वरूप पदार्थों एव मुस्पष्ट भेदों के रूप में अपने को विभक्त होने देने से निषेध करता है।”^२ यह एक अभिव्यक्त गति है। उपनिषदों केवल सत् को क्रियमाण के बिना यथार्थरूप में ग्रहण नहीं करती। उन्होंने क्रियमाण को भ्रान्तिरूप नहीं माना है। ओल्डनवर्ग भी स्वीकार करता है कि उपनिषदों के विचारकों ने सत् के एक पक्ष को समस्त क्रियमाण में देखा। क्रियमाण जगत् को वे अवस्थाओं की एक असम्बद्ध शृंखला नहीं मानते। हो सकता है, यह आभासमात्र हो परन्तु तो भी है यथार्थसत्ता का ही आभास। उपनिषदों हमारा ध्यान इस विषय की ओर आकृष्ट करती हुई कि प्रवाह के पीछे एक स्थिर तत्त्व है, एकमात्र परिवर्तन के, विचार को एक तरफ हटा देती हैं। परिवर्तन विषेय परिणामों में एक प्रकार का हेर-फेर व बदल-बदल है अथवा एक स्थिर तत्त्व के अन्दर आनुपंगिक घटना है। जबकि पूर्ण इकाई स्वयं अपरिवर्तन-शील है, परिवर्तन उसी पूर्ण इकाई के विभिन्न पहलुओं के सापेक्ष परिणाम है। और ये

१. ‘बुद्ध’, पृष्ठ २५१।

२. ब्रैटले।

क्रमबद्ध विकास की अवस्थाएँ नियमों में आवद्ध हैं। बुद्ध यह नहीं कहते कि परिवर्तनमात्र में एक कोई स्थिर सत्ता भी है जिसमें परिवर्तन होता है और न ही वे यह कहते हैं कि परिवर्तन ही नित्य स्थिर है जैसेकि उनके कुछ अनुयायियों ने उनसे कथन की व्याख्या की है। वस्तुमा के सत की ओर से वे उदासीन हैं और जो विकास में हमारे क्रियात्मक प्रयोजनों से सम्बन्ध रखता है केवल उसीको यथाथ मानते हैं। किन्तु यदि हम नागसर्प के साथ सहमत होकर यह भी मान लें कि हमारे आगे तो केवल एक शृंखला व सिलसिला ही है तो हम बिना आगे यह प्रश्न किए नहीं रुक सकने कि यदि प्रत्येक वस्तु नियन्त्रित है तो क्या अनियन्त्रित भी कुछ है? बिना इसके कारणकाय सम्बन्ध का नियम स्वयं अपना विरोधी हो जाएगा। यदि प्रत्येक घटना दूसरी घटना के साथ उसके पर्याप्त कारण के रूप में सम्बद्ध है और वह फिर प्रायः घटना के साथ सम्बद्ध है तो इस प्रकार से हम किसीके लिए भी पर्याप्त स्वतंत्र कारण न मिलेगा। हम किसी न किसी प्रकार कारण शृंखला से परे जाकर किसी ऐसे सप्त पदार्थ का आशय ढूँढना होगा जो अपने कारण आप ही अर्थात् स्वयम्भू हो और सब प्रकार के परिवर्तन के रहते हुए भी अपने में अपरिवर्तित रहे। जब हम ऐसा कथन करते हैं कि क्षणभंगुर को हम क्षणभंगुर के रूप में जानते हैं तो हम इसे नित्य का विरोधी बतलाते हैं और इस प्रकार के उस नित्य अर्थात् अस्थायी के विरोधी, की अभावसत्ता का प्रश्न स्वभावतः उठता है। या तो हम उस निरपेक्ष सत्ता को अपने चाला तत्त्व करके स्वीकार करें अथवा हमें अवश्य स्वीकार करना होगा कि कोई एक नित्यतत्त्व है जो अपने को अभिव्यक्त करता है और समस्त परिवर्तन की प्रक्रिया के अन्दर अपने अस्तित्व एवं व्यक्तित्व को भी स्थिर रखता है। हर हालत में सग अथवा एकरूपता का मिटाया मानना ही पड़ता है।

प्रारम्भ के मत में समस्त परिवर्तन के लिए एकरूपता की स्वीकार करना आवश्यक है। समस्त परिवर्तन के अन्दर कुछ स्थायी अवश्य रहना चाहिए जिसके अन्दर परिवर्तन सम्भव हो सके। बिना स्थायी तत्त्व की स्वीकार किए परिवर्तन ही सब यह हम सम्भव प्रतीत नहीं होता। यही सत्य सिद्धांत हम काष्ठी की लेखिका एनालाजी माक एक्सपीरिमेंस नामक पुस्तक में मिलता है। बिना स्थिर सत्ता के काल के सम्बन्ध सम्भव नहीं हैं। क' के पीछे ख के आगे का तात्पर्य यह है कि इससे पूर्व कि का प्रारम्भ हो न समाप्त हो चुका। उसके बीच का सम्बन्ध जिसे हम अनुक्रम के नाम से पुकारते हैं न तो क के लिए और न ख के लिए ही रह सकता है किन्तु किसी ऐसी वस्तु के लिए अवश्य रह सकता है जो दोनों के लिए एक समान उपस्थित हो। यदि एक दूसरे के पीछे आने वाली घटनाओं के अतिरिक्त इस सार में और कुछ न हो—अर्थात् 'ख' के प्रारम्भ होने से पूर्व क का विलोप हो जाता एवं इससे पूर्व कि ग का प्रारम्भ हो ख का विलोप हो जाता आदि आदि—तो इस प्रकार कोई स्थितिना नहीं बच सकता। किसी भी निश्चित का सम्भव होना उपनक्षित करता है कि एक सापेक्ष स्थिर तत्त्व अवश्य है। कोई न कोई तत्त्व ऐसा अवश्य होना चाहिए जो स्वयं तो शृंखला के अन्तर्गत न हो किन्तु हो स्थिर और जिसके अन्दर विलोप होने की शृंखला की प्रत्येक घटना घट सके और जो उस बड़ी को दूसरी बड़ी के साथ जोड़ सके। यदि हम यह भी मान लें कि प्रत्येक परिवर्तन एक

सापेक्ष स्थायी तत्त्व की ओर सकेत करता है तो भी प्रत्येक वस्तु के सापेक्ष स्थायित्व की सम्भावना एक निरपेक्ष स्थायित्व को उपलक्षित करती है। हम सम्पूर्ण व्यवस्था को केवल सम्बन्धों के एक विस्तृत जाल के रूप में परिणत नहीं कर सकते, जो केवल सम्बन्धों का ही एक पुजामात्र हो, और जिसके साथ सम्बन्ध है वह स्वयं में कुछ भी न हो। यह एक प्रकार से पक्षी के बिना उड़ान है। परस्पर-सम्बन्धों के कारण सूक्ष्मता समाप्त नहीं हो जाती। बुद्ध केवल अनुभवात्मक ससार तक ही अपने ध्यान को रखने के कारण सत् को एक असत्-प्रक्रिया के रूप में देखते हैं। इसी मत को आधुनिक दर्शनशास्त्र में फ्रांसीसी दार्शनिक बर्गसा ने प्रचलित किया, अर्थात् घटनाओं की यथार्थता सक्रमण अथवा क्रिय-माण में निहित है किन्तु दृष्ट पदार्थों के अन्दर नहीं। अविद्या के कारण ही भ्रान्ति से हमें वस्तुएँ स्थिर दिखाई देती हैं। ज्ञान हमें अन्तर्दृष्टि प्रदान करता है जिसके द्वारा हमें वस्तुओं की अस्थिरता समझ में आ सकती है किन्तु तो भी परिवर्तन अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखते हैं और कारणकार्य-सम्बन्धी अन्तर्निहित नियम के शासन में अपना कार्य करते हैं।

यदि हम क्षणिकता के विचार को स्वीकार करें तो हमें कारणकार्य-सम्बन्ध एवं नैरन्तर्य और उसके साथ स्थायित्व एवं एकरूपता को भी स्वीकार करना होगा, अन्यथा समार उच्छृंखल शक्तियों का नग्ननृत्य मात्र रह जाएगा और फिर उसको समझने के सब प्रयत्न छोड़ देने पड़ेंगे। शकर ने ऐसे कारणकार्य-सम्बन्ध जिससे स्थायित्व का सकेत मिलता है, एवं क्षणिकता के सिद्धान्त के बीच परस्पर असंगति को इस प्रकार दर्शाया है : “बौद्धों के मत में प्रत्येक वस्तु की क्षणिक सत्ता है। इस प्रकार जब दूसरा क्षण प्रारम्भ होता है वह वस्तु जो पहले क्षण में वर्तमान थी, विलोप हो जाती है और एक सर्वथा नवीन वस्तु उत्पन्न होती है। इस प्रकार से आप इस धारणा को कि पहली वस्तु दूसरी आगे आनेवाली वस्तु का कारण है अथवा यह कि दूसरी वस्तु का कार्य है, पुष्ट नहीं कर सकते। पहली वस्तु क्षणिकता की कल्पना के अनुसार समाप्त हो चुकती है जबकि पीछे आनेवाला क्षण प्रारम्भ होता है, इसका तात्पर्य यह हुआ कि पहली वस्तु अपनी सत्ता को खो चुकी होती है जबकि आगामी क्षण की वस्तु उत्पन्न होती है और इसलिए पहली वस्तु ने दूसरी वस्तु को उत्पन्न किया ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अभाव (अमत्) भाव (सत्) का कारण नहीं हो सकता।”^१ इन निर्दोष आपत्ति से वाद के काल के कितने ही बौद्ध भी^२ सहमत हैं और उनका कहना भी यही है कि समस्त परिवर्तनों की तह में एक स्थायी तत्त्व है। श्री सोजन कहते हैं - “प्रत्येक वस्तु का अविच्छिन्न नित्य एवं स्थायी है। जो कुछ क्षण-क्षण में परिवर्तित होता है वह वस्तु की अवस्था या रूप है इसलिए यह कहना भूल है कि, बौद्धधर्म के अनुसार, पहले क्षण की वस्तु नष्ट हो चुकती है जबकि दूसरा क्षण प्रारम्भ होता है।”^३

बुद्ध ने उपनिषदों के विचारकों के समान इस सापेक्ष क्रियमाण जगत् तक ही अपने ध्यान को सीमित रखने के कारण, एक ऐसे नार्वभोम और विश्वव्यापी नवार्त्मरूप

१. वेदान्तसूत्र, अध्याय २ : ११ और आने।

२. उदाहरण के रूप में, नरान्तिनादी।

३. ‘सिन्धुस आफ बुद्धिस्टिक थॉट’, पृष्ठ १३४।

सत्ता की जो प्रत्येक मानव हृदय में घुलन पदा पर रही है और जो ससार का केंद्र है स्थापना नहीं की। केवल इमीति कि वह ज्ञान की पट्टी के बाहर है हम निरपेक्ष परम-सत्ता का निषेध न कर सकत। यदि यह सब जो कुछ है नियमित है तो अवस्थाओं का नेप हो जान पर सब भूय हो जाएगा। ओल्डनवग कहता है सापानि पण्य का चिंतन बवल अय सोपाधिक के द्वारा नियमित रूप में किया जा सकता है। यदि हम केवल तार्किक परिणाम का एकमात्र अनुसरण कर तो ज्ञान की रचना करना व आचार पर यह सोचना असम्भव होगा कि उपाधिया की शृंखला समाप्त हो जान पर तिराय गाय आकाश के भीर भी कुछ रह सकेगा।^१ उपनिषद् के साथ सटमत् टोकर बुद्ध मानत कि ससार का स्वरूप जो हमारी बुद्धि में आत्मा है अपनी सोपाधिक या सापानि सत्ता ही रहता है। हमारी बुद्धि या प्रज्ञा हम बाधित करती है कि हम एक निष्पादित सत् की स्थापना करें जिसके कारण समस्त अनुभव का शृंखला सम्भव होती है। और यह बट वस्तु सन उन गूढ़लाभी में से कोई कभी न जाना चाहिए। आकस्मिकता एवं निभरता व नियम से सवथा मुक्त होने के लिए इस आनुभविक उपाधि नष्ट होना चाहिए। तो भी हम इसे आनुभविक शृंखला से सजयापषय नहीं कर सकते क्योंकि उस अवस्था में उक्त गत रूप उपाधि अयथाय निष्ठ होना। प्रत्येक वस्तु है और नही भी है ऐसी हम प्रतीति होती है यह एक ही समय में सत गद्य त्रियमाण होना है। प्रत्येक घटना हम अपने स परे किना पूर्ववर्ती विद्यमान प्राकृति में स गुजरने के लिए बाधित करती है जिसके अन्तर से त नमान हम घटना का प्रादुर्भाव हुआ है। यह कल्पना कि प्रत्येक विद्यमान वस्तु है और नही भी है यथाय है एवं अयथाय भी है त्रियमाण त्रियय आदरावा द्वारा प्रस्तुत है जिसके अनुसार त्रियमाण बवल सन का विकास है। वृद्ध के उपन्या की मुख्य प्रवृत्ति यही है। दो त्रिदोषी गुणों की मयस्थता से ही सब पदार्थों की सत्ता है और तहा तक हम ससार का सम्बन्ध है हम हमसे स सन एवं त्रियमाण का पक्ष पक्ष नष्ट कर सकत। यदि हम जाना में से किसी एक की भी पक्ष करने का प्रयत्न करें और उनके एक पक्षस्थिति का निशय करें तो फिर समस्त कल्पना का भवन गिर पंगा और अपने पीछे आभावाक धूय को छोड़ जाएगा। आनुभविक मत एवं मयस्थ वस्तु है जो विकास है और अनन से सत् की और गति है जिसे त्रियमाण कत हैं। बुद्ध ऐम तर की निष्कलता की धृष्ट समझते हैं जो त्रियगम्य पण्यों एवं विचार का हम हमसे प्रनिवात करता है कि नियम एवं स्थायी वस्तुएं हैं जो अपनी स्वतंत्र सत्ता रखती हैं जबकि वस्तुएं एक निरपेक्ष यथायमना की प्रक्रिया के अभिव्यक्ति की त्रिगम्य विविध रूप हैं। निरपेक्ष परम सत्य के प्रति बुद्ध का मोन धारण यह सकत करता है कि उनमें मत में नियतत्व घटनाओं की व्यवस्था के लिए उपन्या नहीं है। अनुभव ही सन कुछ है जिससे हम ज्ञान जाना है और निरपेक्ष हम अनुभव से परे का त्रियय है। ऐम विषय को जो गता हो हम पक्षकर म डा दे ग्रहण करने के लिए प्रयत्न करना निष्कत है और उनमें निष्कत समय गट करना उचित नहीं। मानव ज्ञान की सापानता की सही जही व्याख्या हम यह स्वीकार करने को

वाध्य करती है कि किसी स्थायी तत्त्व की विद्यमानता को सिद्ध करना असम्भव है। यद्यपि बौद्धधर्म और उपनिषदे दोनों ही पदार्थ की निरपेक्ष सत्ता को निरन्तर परिवर्तित होनेवाली श्रृंखला के परिणाम के रूप में देखने से निषेध करते हैं, फिर भी दोनों में अधिक से अधिक भेद यह है कि जहाँ एक ओर उपनिषदे परिवर्तन अथवा क्रियमाण से परे एव उससे पृथक् एक यथार्थसत्ता की घोषणा करती हैं वहाँ बौद्धधर्म इस प्रश्न पर अपना निर्णय देना स्थगित रखता है। किन्तु किसी प्रकार भी इस अस्वीकृतिपरक स्थिति को परमसत्ता का निषेध न समझ लेना चाहिए। यह सोचना असम्भव है कि बृद्ध ससार की इस दौड़ में किसी भी स्थायी सत्ता को स्वीकार न करते हो और न ऐसे ही किसी विश्रामस्थल को स्वीकार करते हो जहाँ पहुँचकर इन विश्व की हलचल से उद्विग्न मनुष्य का हृदय शान्ति प्राप्त कर सके। बृद्ध ने भले ही निरपेक्ष परमसत्ता के प्रश्न पर कुछ उत्तर देने से निषेध किया हो जो आनुभविक जगत् के विभिन्न वर्गों से पृथक् एव परे है, ऐसा प्रतीत होता है कि उन्हें इस विषय में सन्देह बिलकुल नहीं था। "हे भिक्षुओ, एक ऐसी सत्ता है जो अजन्मा, अनादि, स्वयम्भू, केवल एव विशुद्ध स्वरूप है क्योंकि ऐसी सत्ता न होती तो जन्म, निर्माण और संयोग-वियोग आदि के अधीन इस जगत् से छुटकारा कैसे सम्भव होता।" बृद्ध एक ऐसी तात्त्विकी यथार्थसत्ता में आस्था रखते थे जो कि दृश्यमान जगत् के चंचल एव आभास-स्वरूप पदार्थों की पृष्ठभूमि में सदा स्थिर रहती है।

९

परिवर्तनशील जगत्

क्या इस ससार का निर्माण यथार्थ एव पदार्थनिष्ठ है? बृद्ध की प्रधान प्रवृत्ति विश्व को एक निरन्तर प्रवाह के रूप में प्रस्तुत करने की ओर है जो 'निस्सत्त' अर्थात् स्वयं में असत् है, एव 'निज्जीव' अर्थात् आत्मविहीन है। वह जो कुछ भी है 'धम्म' है अर्थात् अवस्थाओं का वर्गीकरण मात्र है। यह अयथार्थ तो है, किन्तु असत् नहीं है। तो भी प्राचीन बौद्धदर्शन में ऐसे वाक्य पाए जाते हैं जो ससार की एक विशुद्ध विषयी-विज्ञानपरक व्याख्या का समर्थन करते हैं। पदार्थों से भरपूर ससार जीवात्मा रूपी विषयी द्वारा नियन्त्रित है। यह हम सबके अन्दर है। "मैं तुम्हें बताता हूँ कि यह शरीर ही, जो कि मर्त्य है, चार हाथ भर लम्बा है, किन्तु सचेत है एवं बुद्धिसम्पन्न है, और इस शरीर की वृद्धि व ह्रास एव वह प्रक्रिया ही जो शरीर को अवसान की ओर अग्रसर करती है, वस्तुतः जगत् है।" बृद्ध ऐसे एक भिक्षु को जो इस प्रश्न को लेकर बेचैन है, कि मोक्ष के पश्चात् क्या रहता है, बतलाते हैं "इस प्रश्न को इस प्रकार से रखना चाहिए—'कहा अब आगे को पृथ्वी नहीं है, न जल है न अग्नि है न वायु है, कहा पर जाकर लम्बा और छोटा, विशाल एव लघु, अच्छा एव बुरा सब एक में विलीन हो जाते हैं? कहा जाकर प्रमाता एव प्रमेय पूर्णरूप से

१. उदान, ८ ३।

२. रीज डेविड्स 'डायलॉग्स आफ द बुद्ध', पृष्ठ २७६। यह भी सुझाया गया है कि जिन्हें ज्ञान का प्रकाश मिला गया है उनके लिए ससार का अस्तित्व नहीं है।

नि गेप होकर विलोप हो जाने हैं ? इसका उत्तर है—चेतना के कम विहीन हो जान से एव नि गेप हो जान से सब बुद्ध विलोप हो जाता है । 'प्रमाता या विषयो के ऊपर ही संसार स्थित है उसके साथ ही वह प्राप्नुभूत होता है और उसीक साथ विलुप्त हो जाना है । इस भ्रानुभूतिक संसार की सब सामग्री ऐसी है जसी सामग्री से हमारे स्वप्न बनते हैं । संसार की सब मूल्य घटनाएँ मनोभावा की श्रुतलभ्यमान हैं । हम नहीं जानते कि वे वस्तुएँ गिनका बणन हमारे विचारों द्वारा होता है हैं या नहीं । संसार का चक्र कम की गति का परिणाम है और भ्रानान के कारण है । एस भी वाक्य हैं जिनमें एस व्याख्या का समर्थन पाया जाता है कि संसार का विवरण एक ही यथायस्यता के परिणित रूप में हुआ परिवर्तन है जिस सत्ता में स्वयं न कोई व्योरा है और न ही 'यत्किंचि' है । ये व्याख्या है जिह मत्ता धारण करली है जब य पान का विषय बनती हैं । जबकि प्रथम मन संसार का एक स्वप्न के रूप में परिणत कर देता है एव प्रवाहक पीछे प्रभावा में शून्य की ही स्थापना करता है । पिछला मत अधिकतर काट के मन के अनुकूल है जबकि पहला अधिकतर सकल के मन के समान है । हम यह भी कह सकते हैं कि पिछली व्याख्या गोपनहावर की कल्पना से मिलती है जिसके अनुसार आध्यात्मिक सिद्धान्त है जावित रहने की वृद्धा और समस्त भौतिक पण्य एव मनुष्य उनी एक जीवन रहने की वृद्धा के विषय हैं । कभी-कभी यह भी प्रतिपादन किया जाता है कि हमारी अपूर्णता जिसे भ्रानान कहा जाता है एक निरन्तर विज्ञ रचना-मन्त्राधी प्रक्रिया को विभक्त करके व्यक्तियों एव पदक पदक वस्तुओं में परिणत कर देती है । ऐसे कथनों की भी कमी नहीं है जिनके अनुसार समुक्त पदार्थ पान के उदय होने पर निराहित हो जाते हैं और पीछे आदिम तत्त्वा का तथ्य ही रह जाता है । सीनीज का मत है कि सरल पदार्थ स्थायी होते हैं और समुक्त पण्यों का विलीन हो जाना अवश्यम्भावी है । प्राचीन बौद्धमत की कल्पना में भी यही बात पाई जाती है । वह आत्मा को भी एक समुक्त पदार्थ मानता है और एसी लिए आत्मा को भी विलय के अधीन मानता है । सरल एव अविनाशी तत्त्व मुख्यतः ये हैं—पृथ्वी जल प्रकाश और वायु जिनमें वैज्ञानिक लोग एक और तत्त्व अमान आकाश, को भी जोड़ देते हैं । कई वाक्यों में निरूपण आकाश को भी यथायस्यता माना गया है जैसे कि भिन्न भ्रानन्द की एस जिज्ञासा के उत्तर में कि भ्रूवालो का कारण क्या है, बुद्ध का कहना था कि हे भ्रानन्द यह महान पृथ्वी जल पर आश्रित है जल वायु के ऊपर आश्रित है और वायु आकाश में आश्रित है । 'अद्वय नागसर्प' इस संसार में ऐसे प्राणी पाए जाते हैं जो कम के द्वारा एस जन्म में आए हैं और दूसरे ऐसे हैं जो किसी कारण के परिणामरूप हैं और ऐसे भा हैं जो अनुकूल अवसर पाकर उत्पन्न होते हैं । मुझे बताओ

१ दण्डन बुद्धिष्ट पन्थ पृष्ठ ३१० ।

२ कथ'म' में (और यह निम्नलिखित दोषों 'पण्डित' का शक्ति देकर अनुकूल) निराश्रित दण्डनरूपों में अकारण निराश्रित अकारण का उत्पन्न किया गया है ।

३ दीर्घनिकय २०७ ।

कि क्या कोई ऐसी भी वस्तु है जो इन तीनों में से एक भी श्रेणी के अन्दर न आ सकती हो ?” “हा, ऐसी दो वस्तुएँ हैं—आकाश (देश) एवं निर्वाण।” बुद्ध ने क्रियमाण जगत् की कोई स्पष्ट व्याख्या हमारे सामने नहीं रखी है। नि सन्देह नाना प्रकार के सुभाव जहां-तहां दिए गए हैं और परवर्ती बौद्ध सम्प्रदायो ने उनकी एकपक्षीय व्याख्याएँ कर डाली हैं। नागसेन ने अधिकरणनिष्ठ (अन्तःसृष्टिविषयक) विचारपद्धति को ही अपना आलम्ब बनाया है। उसके मत में एक वस्तु अपने विशिष्ट गुणों के सम्मिश्रण के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। शरीर के अन्दर अस्थायी मनोभावों के अतिरिक्त और कुछ सार नहीं है। वस्तुएँ केवल सवेदनाओं के सम्मिश्रणों के मानसिक प्रतीकमात्र हैं। चारों सम्प्रदायों में से एक का तो यहां तक कहना है कि प्रकृति और कुछ नहीं, केवल मन के प्रत्यक्ष ज्ञान-विषय का एक कल्पित खेल है। दूसरे का कहना है कि मन ही सब कुछ है। एक तीसरा सम्प्रदाय शून्यवाद का ही प्रतिपादन करता है और आग्रहपूर्वक कहता है कि ससार न यथार्थ है, न कल्पित है और न ही दोनों प्रकार का है एव ऐसा भी नहीं कि दोनों में से एक भी न हो। बुद्ध ने अनुभव किया कि बाह्य सत्ता की समस्या का समाधान करना उनका काम नहीं है। उनके लिए इतना कह देना ही पर्याप्त था कि क्रियमाण के प्रवाह के मध्य में मनुष्य अपने को निःसहाय पाता है जिस प्रवाह को न तो वह रोक सकता है और न जिसका नियन्त्रण ही कर सकता है, और यह कि जब तक उसके अन्दर जीवन की तृष्णा बनी रहेगी, वह ससार की अगाध अन्धकारमय गहराइयों के अन्दर इधर से उधर भटके खाता रहेगा, और यह कि इस अशान्त ससार में शान्ति प्राप्त करने की कोई सम्भावना नहीं। “उन व्यक्तियों के लिए जो जलती हुई आग के बीच फसे हों, आग के विषय को लेकर विवाद करने का अवसर नहीं होता अपितु उसमें से छुटकारा पाने का प्रश्न उनके सामने होता है।”^१

१०

जीवात्मा

शरीर और मन का द्वैतभाव क्रियमाण का ही एक अंग है, यह सम्पूर्ण इकाई के दो भेदक पक्ष हैं, क्योंकि सब वस्तुएँ एक-दूसरे के साथ एक ही निरन्तर विकास के भिन्न-भिन्न पहलू होने के रूप में सम्बद्ध हैं। जीवन नित्य अवश्य है किन्तु यह सदा ही चेतना के साथ जुड़ा हुआ नहीं है। इस विश्व में किसी भी विवाद-विषय पर ऐसे ही सम्बन्ध की दृष्टि से विचार किया जा सकता है जो एक वस्तु का अन्य सब गतिमान वस्तुओं के साथ है, और जब इस प्रकार का सम्बन्ध विषय-चेतना से भी युक्त हो तो उसे ही हम जीवात्मा कहते हैं। सत्य के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए विषयीनिष्ठ केन्द्रों का होना आवश्यक है।

विषयी या प्रमाता मनुष्य का आनुभविक जीवन है जो बढ़ता है और परिवर्तन के भी अधीन है। उपनिषदें बलपूर्वक घोषणा करती हैं कि मनुष्य की यथार्थ आत्मा

धारार अथवा मानविक जीवन में पथक है ता भी मानविक एवं भौतिक या प्राकृतिक गुणा व मयाग से ही जीवात्मा का निर्माण होता है। प्रत्येक मनुष्य अथवा हरेक वस्तु का भाति एक ही नष्ट अथवा मयुक्त पन्था है। बोद्ध इमे गस्वार क्त्वं है, जो एक सगुण है। सगुण धामाया म बिना किमी अथवा क्त्वं उनका बनानवाला भागा म परस्पर सम्बन्ध हमसा परिवर्तित होना रहता है। यह एक दूसरे व धीमे धानेवान की क्षणा म कमी एवं मा नहीं रहता किन्तु अनन्त अवस्थाया म एक समान वसता रहता है।^१ शरीर शरीर मन शाना म ही निरन्तर परिवर्तन हो रहा है किन्तु मन व धाम शरीर की क्षणभंगुरता अधिक स्पष्ट शरीर प्रकाश अधिक बगवान रूप म देव जा सकत हैं इसलिये यदि हम किसी म विषय म स्थिरता की बात करें तो यह मन की अपना अधिकतर शरीर व विषय म ही होगी।^२

सत् की जीवामता एक अवस्थायी अवस्था है जो गुण बढ़ती रहती है। शीघ्र वृद्धि का कर्ना है परस्पर मयाग व बिना जायाया बन नहीं सकती, एक सयाग बिना क्रियमाण व सम्भव न्हा। सवना क्रियमाण बिना एक निम्न क्रियमाण व सम्भव नहीं है और बिना विभाग हुए एक निम्न क्रियमाण सम्भव नहीं हो सकता यह एक तिरो भाव है जो अस्त-व्यस्त कर्मान कभी अवश्य पूर्ण होता है।^३ यह एक सगुण व अविच्छिन्न प्रक्रिया है जिसम स्यायी कुत्र न्हा है। नामशरीर रूपकुत्र भी स्थायी नहीं है। वाराणसी म अपिपतन नामक स्थान व पाच तपस्विना का तिनका मुक्तिया कौण्डिन्य या धामा के अभाव पर दूसरा उपश्र दिया गया था। यह उपश्र निय धामा नहीं है क्याकि यह नष्ट शानवाना है और न हा भावना श्रयन्त मनावति और वृद्धि मव मितर धामा का निर्माण कर सकत है क्याकि यदि एमा होता तो यह भी कभी सम्भव न जाता कि चतना भी एमा तरङ्ग नाग की शार प्रवत होना। हृदारे एव भावना प्रत्यक्ष मनावति और वृद्धि मव शानिव है और इसलिये अथय है शरीर स्थायी एक अवस्थार नहीं है। कर्ना शानिव है अथय है शरीरपरितन व क्षीन है निय धामा नहीं हा मवना।^४ मति ए सम त भौतिक स्वा व विषय में चाह व एम भी हों भूत वतमान और भविष्यत विषयीनिष्ठ अथवा विषयनिष्ठ दूर अथवा समीर ऊंचे या नाच यनी धारणा रखती चाहिए कि यह मरा नहीं व म न्हा हू यह मरी नित्य धामा नहीं है।^५ वामुत्तम धम्मजिन कहता है अशानी एक विचमी मन्थ्य आत्मा का दहधारी भावना है अथवा एना पदार्थ जिसका शरीर हा यदि यह नहीं तो यह धामा का भावना का रूप समझना है अथवा एना कोई पन्था जिसम भावना हो अथवा भावना ही आत्मा

१ अने मन्त्रिमे पृष्ठ ११७ विमदिमण्य = वारन बुद्धिमे न श्रुतनाम पष्ठ १४०।

२ मयुत्तनिकय १४ और १५। इत्तम अविम्वमविमवशर्य मानक मन्त्रय के अनुसर वाश्रुत वष्ट व पष्ठ निम म द्ध अथव, चनत्त करी निमनर इतर नी मी अमी वण हात है तथा पाचो स्वय प्रलिय वारन्तर उपन्त और न्हा हात है। (अने, अन्वदी स्तेन, अतिदम अथ बुद्धिदिष्ट भाट पृष्ठ ११)।

३ अ विविक्त डिम्भु अथ द व १ पृष्ठ १४।

४ महावग्ग १ ६ २८ और अण १।

५ मन्त्रय १ ११।

मे हो।" इस तर्क की पुनरावृत्ति अन्य स्कन्धों के साथ भी की गई है। आत्मा अथवा पुद्गल, अथवा सत्त्व (जीवित प्राणी) अथवा जीव इनमें से एक भी स्थायी नहीं है। हमें मनुष्य के अन्दर ऐसी किसी अपरिवर्तनशील वस्तु एवं नित्यतत्त्व का ज्ञान प्राप्त नहीं है।^१ केवल कारणों एवं कार्यों की शृंखलाएँ ही हमारे सामने हैं। मनुष्य पाँच स्कन्धों से मिलकर बना हुआ एक संयुक्त पदार्थ प्रतीत होता है। उपनिषदों में वर्णित नामरूप के आधार पर ही स्कन्धों की कल्पना विकसित की गई है। यहाँ हमारा प्रतिपाद्य विषय यह है कि समुत्पादक तत्त्वों अर्थात् रूप (प्राकृतिक, भौतिक) और नाम (मानसिक) के अतिरिक्त हमारे पास और कुछ प्रतीत नहीं होता।

सुरगमसुत्त में आनन्द का स्थान शरीर के अन्दर अथवा उसके बाहर एवं इन्द्रियों के पीछे आदि बताने के प्रयत्नों पर विवाद किया गया है।^२ हम स्थायी आत्मा की खोज व्यर्थ में ही मस्तिष्क के अन्दर, इन्द्रियों के अवशेषों में अथवा व्यक्तित्व को बनानेवाले अवयवों में करने लगते हैं। आत्मा नाम की एक असम्बद्ध शक्ति की स्थापना, बौद्धों के मत में, कर्म के नियम के विरुद्ध जाती प्रतीत होती है, क्योंकि साधारण लोग आत्मा को डिब्बे के अन्दर बन्द एक जीवित जन्तु के समान मानते हैं, जो सब प्रकार की चेष्टाओं का मुख्य रूप में कर्ता है। श्रीमती रोज डेविड्स के शब्दों में: "बौद्धधर्म का 'अत्ता' के विपक्ष में तर्क मुख्य रूप से और बराबर ही आत्मा के विचार के विरुद्ध प्रतिपादित किया गया है, जो न केवल निरन्तर अपरिवर्तनशील, आनन्दमय, पुनर्जन्म लेनेवाला आनुभविक जगत् से ऊपर एक मत् है किन्तु ऐसा सत् भी है कि जिसके अन्दर परम आत्मा अर्थात् विश्वात्मा भी निहित है, जिसके शारीरिक एवं मानसिक अवयव भी हैं और जो आदेश देता है।"^३ किन्तु उपनिषदों में प्रतिपादित आत्मा पुनर्जन्म प्राप्त करनेवाली आत्मा नहीं है। उपनिषदों का एक अन्य भ्रमात्मक विचार, जिसका बौद्ध ने खण्डन किया है, वह है जिसके अनुसार आत्मा को सब प्रकार के भेदों से रहित एक अमूर्त एकता के रूप में माना गया है। यदि यह ऐसा है तो निश्चय ही यह अभावात्मक है, जैसा कि बहुत समय पूर्व इन्द्र ने कहा था।

एक और कारण जिसने बौद्ध को आत्मा के विषय में मौन रहने की प्रेरणा दी, यह था कि उन्हें विश्वास था कि साधारण आत्मा को स्वीकार करने की जो मूल प्रवृत्ति है वही सब आत्मिक पाप की छिपी हुई जड़ है। जीवात्मा-सम्बन्धी अहंकार का जो प्रचलित भ्रान्त विचार है वे उसका खण्डन करते हैं और आत्मा की यथार्थता को अस्वीकार करते हैं। आत्मा के विषय में जितने असत्य विचार हैं उन सबका वे प्रतिवाद करते हैं। वे पदार्थ जिनके साथ हम अपने को एकरूप बताते हैं, सत्य आत्मा नहीं हैं। "बधुओं, चूँकि न तो आत्मा को और न ही आत्मा से सम्बन्ध रखनेवाली किसी अन्य वस्तु को वस्तुतः और यथार्थ में स्वीकार किया जा सकता है, यह धर्मद्रोही स्थिति नहीं है, जिसके मत में 'यह

१. देखिए सञ्जुत्तनिकाय, ४ ५४।

२. पश्चिमी देशों के मनोविज्ञानशास्त्र के विद्वान इस प्रकार के प्रयत्नों में रत रहते हैं कि वे आत्मा का स्थान निर्देश शरीर के अन्दर, मेरुदण्ड के अन्दर, मस्तिष्क में, अथवा ऐसे ही किसी बिन्दु-विशेष में कर सकें।

३. 'बुद्धिस्ट साइकोलॉजी', पृष्ठ ३१।

कहता है - "यदि बुद्ध आत्मा का निषेध करने से बचते हैं तो इसलिए कि एक दुर्बलात्मा प्रोता के मन में आघात न पहुँचे। आत्मा के अस्तित्व एवं निषेध सम्बन्धी प्रश्न में बचने के द्वारा यह उत्तर मिल गया कि आत्मा नहीं है क्योंकि बौद्ध उपदेशों में पूर्वविषय (प्रतिज्ञा) की प्रवृत्ति साधारणतः डबरे की ओर ही है।" हम इस विचार से सहमत नहीं हैं कि बुद्ध ने जानबूझकर सत्य को गुप्त रखा। यदि श्रौतनवर्ग का कहना सही माना जाए तो निर्वाण का अर्थ होगा शून्यता, जिसका खण्डन स्वयं बुद्ध ही करते हैं। निर्वाण हास होकर शून्य हो जाना नहीं है, किन्तु यह प्रवाह का निषेध है और आत्मा का अपने यथार्थ स्वरूप में लौट आना है। इस सबका तर्कमगत परिणाम यह हुआ कि कुछ है अवश्य, भले ही यह अनुभवगम्य आत्मा न हो। यही स्थिति बुद्ध के इस कथन के भी अनुरूप होगी कि आत्मा न तो वही है जो स्कन्ध है और न ही उनसे सर्वथा भिन्न है। यह केवल मन एवं शरीर का सम्मिश्रण नहीं है और न ही यह नित्य पदार्थ है जोकि परिवर्तन के विप्लवों से निर्मुक्त हो।^१ भार एवं भारवाही के विवाद से यह प्रतिपादित किया गया है कि स्कन्ध जो भारस्थानी है एवं पुद्गल जो भारवाही है, दोनों भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं। यदि वे एक ही होते तो उनके बीच में भेद करने की आवश्यकता न होती। "हे भिक्षुओं, मैं तुम्हें भार एवं भारवाही का निर्देश करता हूँ पाँचों अवस्थाएँ भार हैं और पुद्गल भारवाही है—ऐसा व्यक्ति जो यह समझता है कि आत्मा नहीं है, भूल में है।" जन्म ग्रहण करने का तात्पर्य ही भार ग्रहण करना है, एवं जीवन के परित्याग का तात्पर्य है आनन्द अथवा निर्वाण प्राप्त करना।

बुद्ध इस तथ्य पर बल देते हैं कि जब हम घटनाओं की पृष्ठभूमि में एक स्थायी आत्मा के विषय में कथन करते हैं तो हम अपने अनुभव से ऊपर उठते हैं। उपनिषदों के साथ इस विषय में सहमत होते हुए भी कि उत्पत्ति, रोग एवं दुःख से पूर्ण ससार आत्मा का यथार्थ आश्रयस्थान नहीं है, बुद्ध उस आत्मा के विषय में जिसका प्रतिपादन उपनिषदों में किया गया है सर्वथा मीन हैं। वे इसकी सत्ता को न तो स्वीकार करते हैं और न ही इसका निषेध करते हैं। क्योंकि जब तक हम गुणक तर्क का आश्रय लिए रहेंगे, हम जीवात्मा की यथार्थसत्ता को सिद्ध न कर सकेंगे। अज्ञेय आत्मा, जिसे हमारे यह की पृष्ठभूमि में विद्यमान बताया जाता है, एक अतर्क्य रहस्य है। कुछ कहते हैं यह है, और दूसरों के लिए भी छुट्टी है कि वे इसका निषेध कर दें। बुद्ध का अनुरोध है कि हममें ऐसी सूक्ष्म दृष्टि होनी चाहिए कि हम दर्शनशास्त्र की मर्यादाओं का ठीक-ठीक विवेचन कर सकें। यथार्थ मनो-विज्ञान तभी सम्भव हो सकता है जबकि हम पहले आत्मा के अस्तित्व के पक्ष एवं अभाव

१ 'बुद्ध', पृष्ठ २७३।

२. पुगलपञ्चति में हमें आत्मा की स्वरूप-सम्बन्धी तीन मुरख कल्पनाओं पर विवाद मिलता है : शाश्वतवाद, जिसके अनुसार आत्मा का अस्तित्व यथार्थ में इस लोक और परलोक में भी है; उच्छेदवाद अर्थात् आत्मा यथार्थ में केवल इसी जीवन में रहता है, और तीसरी कल्पना यह कि आत्मा न इस जीवन में और न अन्य जन्म में रहती है।

३. वारेन : 'बुद्धिज्म इन ट्रांसलेशन्स', पृष्ठ १६१, सर्वोभिसमयसूत्र, जिसका उद्धरण उद्धोतकर के न्यायवार्तिक (३ १, १) में दिया गया है।

के सम्बन्ध में विद्यमान आध्यात्मिक पक्षपातो को दूर कर दें। उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य के मनो-ज्ञानिकों ने मनोवैज्ञानिक समस्याओं के सम्बन्ध में बुद्ध के दृष्टिकोण से विवाद उठाने का प्रयत्न किया। ठीक उसी प्रकार से अस्मिन् एक भौतिक-विज्ञानवेत्ता एवं प्राणि-विज्ञानशास्त्र का विज्ञान विना प्रकृति एवं जीवन की परिभाषा किए अपनी विषयवस्तु का प्रतिपादन करते हैं। बुद्ध अपना सत्त्व आत्मिक अनुभव के विवरण से ही कर लेते हैं और आत्मा के विषय में किसी प्रकार की कल्पना की स्थापना करने का साहस नहीं करते। विवेकयोग मनोवैज्ञानिक आत्मा के स्वरूप एवं इसकी सात्त्वता समझना तथा आदि की व्याख्या करने का प्रयत्न करते हैं।^१ बुद्ध का ऐसा प्रतीत हुआ कि एक आत्मा की स्थापना करना व्यावहारिक दृष्टिकोण से परे पड़ उठाना होगा। जिसे हम जानते हैं वह अनुभवात्मक आत्मा है। बुद्ध समझते हैं कि हमारे अतिरिक्त भी कुछ है। वे यह स्वीकार करने के लिए कभी झुझूझ नहीं हैं कि आत्मा केवल तत्त्वों का सम्मिश्रण मात्र है किन्तु उसके अतिरिक्त वे आत्मा के अर्थ किसी स्वरूप की कल्पना करने से भी निषेध करते हैं।

उपनिषद् आत्मा के एक आवरण के बाद दूसरे आवरण को दूर करती हुई अंत

हमारे समय के एक महान् मनोवैज्ञानिक प्राप्यक्त स्टाउड ने इन दोनों प्रकार की स्थितियों के अन्तर का इस प्रकार प्रतिपादन किया है— सब लोगों ने स्पष्ट या उपलब्ध रूप से इस तथ्य को माना है कि किसी व्यक्ति-विशेष के मानस के जीवन-निर्माण में प्रवेश करनेवाले बहुविध और सतत परिवर्तनशील अनुभवों के बिना न किसी अर्थ में उस आत्मा या अहं के अधिकार में होते हैं जो उनके पूरे विषयों के दौरान एक और मननरूप में स्थित रहता है। परन्तु जब हम उस आत्मा की संगति और उसके स्वरूप की प्रकृति का तब उस विविध अर्थ का विमर्श उमर अनुभव उससे साथ सम्बद्ध होने के अन्वेषण आरम्भ करते हैं तो मार्ग के मूलभूत अन्तर से हमारा सामना होता है। एक तरह तो यह प्रतिपादित किया जाता है कि जिस प्रकार एक त्रिकोण की, या किसी राश्व की अथवा किसी जीव की। घटना की संगति या उसका एकत्व उसने विभिन्न अंगों के परस्पर स्पर्श या सम्बन्ध के विराट् अंग में ही निहित होता है ताकि इन विराट् प्रकार के मिश्रित रूप का निर्माण हो सके, ठीक उसी प्रकार जिसे हम एक विशिष्ट मानस कहते हैं उसकी संगति भी ऐसी उस विशिष्ट अंग में ही निहित होती है जिसमें हमारे अनुभव एक-दूसरे से बढ़ रहते हैं। इस प्रकार जब हम यह कहते हैं कि कोई इच्छा या लालसा किसी विशिष्ट व्यक्ति की इच्छा या लालसा होगी है तो हमारा तात्पर्य केवल यह होगा कि वह अनुभवों की एक समुच्चय सम्पूर्णता में उसने अर्थ घटना में एक घटक के रूप में प्रविष्ट है, और वह अनुभवों में एक प्रकार की संगति और अभिविद्यमानता की रहती है जो सब अनुभवों की ही उपलब्ध है, भौतिक वस्तुओं की नहीं। इस निष्कर्ष के विपरीत अन्य लोगों द्वारा जोरदार ढंग से यह कहा जाता है कि तत्त्व विषय केवल अनुभव का एककीकृत मिश्रण मात्र नहीं है बल्कि एक स्थापित है जिसमें उसे अपनी संगति प्राप्त होती है एक पूर्ण वस्तु प्राप्त होती है जो उनके बीच स्थापित व स्थापित रहती है और जो उन्हें परस्पर सम्बद्ध रहती है। इन दोनों के अनुसार यह कहना स्वयं का विरोध है कि बहुविध अनुभव अपने परस्परिक परस्पर के कारण एक अर्थ अर्थ या अर्थ का निर्माण करते हैं। इस विरोध, एक अर्थ अर्थ को एकमात्र अर्थ में मानकर अर्थ साथ अपने सम्बन्ध में मानव के ही के परस्पर एकतावद्ध रहते हैं। इन दो परस्पर विरोधी निष्कर्षों में से मैं यहाँ को स्वीकार करता हूँ कि सम्बन्ध सम्बन्ध है और दूसरे को अस्वीकार करता हूँ।^२ मुख्य अर्थ की संगति अर्थ अनुभवों के पूर्ण अर्थ की संगति से अभिव्यक्त होता है। (सम अर्थमय व्याख्या इन दो अर्थों में नहीं, पृष्ठ ६)।

मे सब वस्तुओं की आधारभूमि तक पहुँचती है। इस प्रक्रिया के अन्त में वे सार्वभौम व्यापक आत्मा की उपलब्धि करती है जोकि इन सब सान्त वस्तुओं में से एक भी नहीं है, यद्यपि उन सबकी आधारभूमि है। बुद्ध का भी वस्तुतः यही मत है, यद्यपि निश्चित रूप से वे इसको कहते नहीं हैं। वे उन अस्थायी तत्त्वों के अमरत्व का निषेध करते हैं जो सम्मिश्रित अनुभवगम्य आत्मा का निर्माण करते हैं। वे उपनिषदों में वर्णित उच्च दर्शन-शास्त्र-असंगत अथवा अव्यात्मविद्या-सम्बन्धी मत का निषेध करते हैं जिसके अनुसार आत्मा को अगुण्डमात्र, अर्थात् अगूँठे के आकार का, बताया गया है और जिसके विषय में कहा गया है कि मृत्यु के समय वह मनुष्य के कपाल की सन्धि के मध्य से एक सूक्ष्म छिद्र के मार्ग से शरीर के बाहर हो जाती है। वे यह स्वीकार करने की भी अनुमति दे देते हैं कि प्रमाता (विषयी) अनिरूपणीय है, अर्थात् जिसे सिद्ध नहीं किया जा सकता। हमारे अन्तर्निरीक्षण से उसका ग्रहण नहीं हो सकता तो भी हमें उसे स्वीकार करना आवश्यक है, क्योंकि यह प्रमाता या विषयी ही है जो अन्य सबको देखता है। बिना उसके हम अनुभवगम्य आत्मा की भी व्याख्या नहीं कर सकते। विचारों की शृंखला, समूह, पुंज एवं सग्रह ये सब आलंकारिक भाषा के शब्द हैं और इनको एकत्र करनेवाला पृथक् एक कर्ता होना चाहिए। बिना इस अन्तर्निहित तत्त्व के मनुष्य का जीवन अव्याख्येय रह जाएगा। इसीलिए बुद्ध बराबर आत्मा की यथार्थता का निषेध करते हैं। प्राचीन बौद्ध विचारकों ने आत्मा के प्रश्न पर बुद्ध की इस अनिश्चित भासित होनेवाली प्रवृत्ति को लक्ष्य किया और कई ने यह मत प्रकट किया कि उपयोगिता का विचार करके बुद्ध ने आत्मा के अस्तित्व एवं अभाव दोनों का ही उपदेश दिया है।

नागार्जुन 'प्रज्ञापारमितामूत्र' पर की गई अपनी टीका में कहता है, "तथागत कभी तो उपदेश देते थे कि आत्मा का अस्तित्व है और कभी ऐसा भी कहते थे कि नहीं है। जब उन्होंने यह उपदेश दिया कि आत्मा का अस्तित्व है और उसे क्रमानुसार वर्तमान एवं भविष्य जन्मों में अपने कर्मों के अनुसार दुःख एवं सुख का फलोपभोग करना है तो इसका उद्देश्य जनसाधारण को उच्छेदवाद की नास्तिकता के गढ़ में गिरने से बचाना होता था। और जब वे यह उपदेश करते थे कि आत्मा नहीं है—इन अर्थों में कि उसे लपटा व द्रष्टा अथवा एक ऐसा नितान्त स्वतन्त्रकर्ता, पाँचों स्कन्धों के पुंजों को परम्परागत नाम दिया गया है उसके अतिरिक्त, माना जाए—तो उस समय उनका उद्देश्य यह होता था कि जनसाधारण को उसकी प्रतिपक्षी 'माश्वतवाद'-सम्बन्धी नास्तिकता के गढ़ में गिरने से बचाया जा सके। तो फिर उक्त दोनों मतों में से कौन-सा सत्य है? निःसन्देह आत्मा के निषेध का सिद्धान्त। यह सिद्धान्त जिसे समझना इतना कठिन है कि, बुद्ध के अनुसार, इसे ऐसे व्यक्तियों के श्रवणगोचर न होना चाहिए जिनकी बुद्धि मन्द है और जिनके अन्दर अभी पुण्य की जड़ उन्नत नहीं हुई है। और ऐसा क्यों? इसलिए कि ऐसे व्यक्ति अनात्म के सिद्धान्त को सुनकर निश्चितरूप में उच्छेदवाद की नास्तिकता में पन जाते। बुद्ध ने दोनों भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों का उपदेश दो भिन्न-भिन्न उद्देश्यों को लक्ष्य करके दिया। उन्होंने अपने श्रोताओं को आत्मा के अस्तित्व का उपदेश दिया जबकि वे उन्हें परम्परागत

सिद्धान्त का उपप्रेग देना चाहते थे, और अनात्म का उपप्रेग दिया जबकि वे प्रतीक्षिय सिद्धान्त उन्हें देना चाहत थे ।^१

११

नागसेन का आत्मविषय सिद्धान्त

जब हम बुद्ध के अपने उपप्रेग से हटकर उन उपप्रेगों की नागसेन एवं बुद्धघोष द्वारा की गई व्याख्याओं पर ध्यान है तो हमें बुद्ध की प्राचीन गिरावटों की नास्तिकवादापरता एवं बुद्ध के मौन पर निपघात्मक रण का आभास मिलता है। बौद्ध विचारधारा की गाला की मूल व १ के तने से उल्लाङ्घन विवक की एक नितात बिगुल भूमि में छोड़ा गया। क्रियमाण सम्बन्धी दानपद्धति के तात्त्विक परिणाम बड़ी कठिनाई से निकाल गए हैं। प्रपण या नम्यचोमिडा नो की जो हमें ह्यूम का स्मरण कराते हैं बड़े कौशल एवं प्रतिभा के साथ विवमित किया गया है। बुद्ध न मनाविज्ञान की मौलिक अनुगासन का स्थान दिया जिसके द्वारा ही अध्यात्मगात्र सम्बन्धी समस्याओं तक पहुँचा जाना चाहिए। उसके अनुसार हमारा ध्यान अध्यात्मगात्रन क कल्पनात्मक मत की ओर से हटकर मनोवैज्ञानिक निरीक्षण के मानवीय मत की ओर प्ररित होना चाहिए। अनुष्य की चेतना प्रकट रूप में उभर होने एवं विलुप्त होत विचारों की क्रीडाभूमि है। अपनी दृष्टि को निरंतर होने हुए परिवर्तनों एवं विचारों और चेतना की गति पर गड़ाए हुए किंवा मनोवैज्ञानिक निरीक्षण की यथाय पद्धति पर आग्रह करत हुए नागसेन नित्य आत्मा का तो इसे अवध प्रमूत रूप (अभावात्मक) बताकर निपघ कर देता है और मानवीय आत्मा को भी एक ऐसे सयुक्त पदार्थ के रूप में जो कि केवल अविच्छिन्न ऐतिहासिक मरन्तय को प्रदर्शित करता है स्वीकार करता है। एतल्लिनागसेन में आत्मा का अभाव की निपघात्मक स्थिति स्पष्ट रूप में प्रतिपादित है। यह यहाँ तक भी कह जाता है कि उसका अपना नाम नागसेन भी यही बतलाना है कि मसार में स्थायी कुछ नहीं है।^२ वस्तुएँ कुछ नहीं हैं केवल नाममात्र हैं और सम्भवतः केवल भावमात्र ही हैं। रय का नाम भी वसा ही है जैसा कि नागसेन है। गुणों के अनिरिक्त उनकी पृष्ठभूमि में उनसे अधिक यथाय वस्तु और कुछ नहीं है। चेतना

१ 'मा प्रकर धनशलाच' का विज्ञानमात्रशास्त्र की टिका में कदना है 'आत्मा (अहं) एवं धर्मों (अनुभविक गण्ड) की सत्ता पवित्र निम्नता में अवर भाङ्ग सत्य के लिए करना की गई है नित्य 'म अहं में नहीं कि उनका स्थायी सम्भव है।' नपाजुन के प्रमुख शिष्यों में स अन्यतम आत्मा ने भा माप्यनिकशासन का अपनी टीका में कहा है कि 'नाद्वयन अपनी सवकता में सब जीवित प्राणियों का स्वभाव का निराचय करते हैं और भिन्न भिन्न प्रकार के धर्मिक नियम विधान का पचर करते हैं—कभी आत्मा का अस्तित्व का स्वीकार करत हुए और कभी निवध भी करते हुए। बुद्धि की शक्तियों का पयधरूप में विरहित हुए किना कोई निष्पत्ति को प्रपन नहीं कर सकता और न ही यह जान सकता है कि पाय कौन नही करना चाहिए। ऐसे ही व्यक्तियों का निष्पत्ति, जो इस स्थिति तक नहीं पहुँचे हैं बौद्ध आत्मा के अस्तित्व का उद्देश देते हैं। (दिनिए, समकामी सोत्रेन २ सिट्ठिय आक बुद्धिरिट्ठ थॉट पृष्ठ १६-२०।)

२ दिनिए २ १ १।

की तात्कालिक प्रत्यक्ष में सादेसावी मामलों में विषय की छापी नहीं दे सकती कि ऐसा भी कोई एवम् है जिसकी समझना कर सकते हैं।

“ कौन मिलिन्द ने प्रश्न पूछा आरम्भ किया, ‘हे भगवन्, हम पापों को कैसे जान सकते हैं, और आपरा क्या नाम है?’

“ हे राजन्, दुर्मे तीन नामों से जानते हैं और इन नामों में मेरे सब धर्मों में तुम्हें समझाने का है जो भी वह नामाकरण एक जिनके द्वारा है, एक तेरी मता है जो नामाकरण प्रयोग में जाती है। क्योंकि ऐसी कोई मता भी आत्मा नहीं है जिसका प्रकृति में कोई सम्बन्ध हो।’

“ तब मिलिन्द योगस्य आदि अन्य बौद्ध मनुष्यों के पास गतापी के लिए गया। ‘यह नामों का नाम है कि उसके नाम में किसी एक मता की आत्मा का मोल नहीं होता। क्या उसकी यह बात स्वीकार करने योग्य हो सकती है?’ और फिर नामों की ओर मुड़कर उसने कहा, ‘यदि प्रकृति के प्रतिरिक्त कोई स्वाधी जीवित्वा एक शरीर के अन्दर नहीं है तो कृपा कर बताओ वह कौन है जो आप सब मनुष्यों के मनुष्यों को यह पोषाक, भोजन, रहने का स्थान एवं रोगियों को आवश्यक मामलों देता है? और इन वस्तुओं की प्राप्ति के पश्चात् उपभोग करनेवाला वह कौन है? धार्मिक जीवन बितानेवाला भी कौन है? और वह कौन है जो अपने को समाधि के लिए प्रेरित करता है? और वह कौन है जो परमश्रेष्ठ पद अर्हत्त्व के निर्वाण को प्राप्त करता है? और वह कौन है जो जीवित प्राणियों का नष्ट करेता है? और वह कौन है जो उस वस्तु को लेता है जो उसकी नहीं है? और वह कौन है जो मासिक वामनाओं का पापमय जीवन व्यतीत करता है, जो असत्यभाषण करता है, जो मद्य का सेवन करता है? और वह कौन है जो उन पाप पापों में से जिनका फल इसी जीवन में मिलता है किसी एक पाप को करता है? यदि तुम्हारी बात मानी जाए तो पुण्य एवं पाप कुछ न रहेगा, न तो अच्छे व बुरे कर्मों का करनेवाला और न करानेवाला ही रहेगा, अच्छे और बुरे कर्मों का परिणाम एवं फल भी न रहेगा। हे पूज्यवर नागसेन, यदि हम यह सोचें कि तुम्हें कोई मनुष्य मारे तो कोई हत्या न होगी, तो परिणाम यह निकलता है कि तुम्हारी सध-व्यवस्था में न तो कोई वास्तविक अध्यक्ष है और न ही उपदेशक है, और यह कि तुम्हारी दीक्षा एवं विधान सब शून्य, अप्रमाणित एवं अमान्य है। तुम कहते हो कि तुम्हारे सध के भाई तुम्हें नागसेन करके सम्बोधित करने के आदी हैं, तो वह नागसेन क्या है? क्या तुम्हारा तात्पर्य यह है कि केश नागसेन है?’

“ हे महाराज, मैं यह नहीं कहता।’

“ या सम्भवतः शरीर पर के बाल?’

“ निश्चयपूर्वक नहीं।’

“ अथवा क्या नाखून, दात, त्वचा, मांस, स्नायुजाल, अथवा मस्तिष्क,

अथवा इनमें से कोई एक अथवा यं सब क्या ये नागसेन हैं ?

‘और हाथ से प्रत्येक ने लिए उसने कहा कि नहीं।

‘तो क्या ये स्वयं परस्पर मयुक्त होकर नागसेन हैं ?
नहीं राजन्।’

तो क्या पात्र स्वयं के अतिरिक्त कोई ऐसी वस्तु है जो नागसेन है ?

‘और तब भी उसने यही उत्तर दिया कि नहीं।

तब इस प्रकार से क्या मैं कह सकता हूँ कि मुझे तो कोई नागसेन नहीं मिला। नागसेन कबस एक निरर्थक शब्द है। तब फिर यह नागसेन जिसे हम अपने सामने देखते हैं कौन है ?

और भारतीय नागसेन ने राजा मिनिन्द से पूछा श्रीमान् यहाँ आप पैदल चलकर आए या रथ में सवार होकर ?

‘मैं पैदल नहीं आया, मैं रथ में सवार होकर आया हूँ।

तब जब आप रथ पर आए हैं तो मुझे बताया कि यह रथ क्या वस्तु है। क्या उस शब्द का नाम रथ है ?

मैंने यह नहीं कहा।

क्या यह पुरा रथ है ?

निश्चय ही नहीं।

क्या ये पहिये या यह ढाँचा, अथवा रस्सिया, जुगा, या पं
आरे अथवा धनुष क्या ये सब रथ हैं ?

और इन सबके लिए भी उसने कहा कि नहीं।

तो क्या रथ के ये सब हिस्से रथ हैं ?

‘अगवन् नहीं।

तो क्या इन सबके अतिरिक्त और कोई वस्तु है जो रथ है ?

और तब भी उसने उत्तर दिया कि नहीं।

तब इस प्रकार क्या मैं कह सकता हूँ कि मुझे तो कोई रथ दिखाई नहीं देता। रथ केवल एक निरर्थक शब्द है। तब फिर यह रथ कौन सा है जिसमें बैठकर आप यहाँ आए हैं ? और तब उसने मानक एक सभ के अध्यक्षों की गवाही के लिए बुलाया और कहा राजा मिनिन्द जो यहाँ हैं कहते हैं कि ये रथ में सवार होकर यहाँ आए हैं। परन्तु जब इनमें कहा गया कि बताया यह रथ क्या है तो जो कुछ उन्होंने दाब के साथ कहा वे उसकी ठीक ठीक स्थापना न कर सके। क्या निम्न इनकी बात माननी जा सकती है ?

और मिलिन्द ने कहा हे भयान मैंने कुछ भी असत्य नहीं कहा है। बड़ा पुरा पहिय और समूचा ढाँचा, रस्से और जुगा आरे एक धनुष—ये सब मिलकर साधारण बोलचाल की भाषा में रथ के नाम से पुकारे जाते हैं।

बहुत सुन्दर। आप श्रीमान ने थक ठीक तरह से रथ के अभिप्राय को ग्रहण किया। ठीक इसी प्रकार उन सब वस्तुओं के विषय में है जिनके लिए

आपने मुझमें अभी प्रश्न किया था, अर्थात् वत्तीस प्रकार की ऐन्द्रिय प्रवृत्ति जो मनुष्य-शरीरमें है और पाच अवयवसत् के—इनके कारण ही साधारण बोलचाल की भाषा में मुझे 'नागसेन' कहते हैं। क्योंकि महाराज, हमारी वहिन वागीरा ने परम श्रेष्ठ बुद्ध की उपस्थिति में कहा था कि जैसे अपने भिन्न-भिन्न भागों के एकसाथ स्थित होने की दशा में रथ शब्द का प्रयोग होता है, इसी प्रकार जब स्कन्ध विद्यमान रहते हैं तब हम उसे सत् कहते हैं।'^१

आत्मा के प्रश्न पर बुद्ध के मौन साथ जाने के कारण नागसेन ने निपेयात्मक अनुमान का परिणाम निकाला कि आत्मा नहीं है। 'आत्म' शब्द को तो एकदम ही छोड़ दिया गया है और केवल आत्माओं की अवस्थाओं के विषय में ही कहा गया है। आत्मा विचारों की धारा का नाम है। आत्मा की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में एक सामान्य रूप रहता है और हम इसी अमूर्त भाव को जो सब अवस्थाओं में सामान्य व्यापक तत्त्व है, आत्मा कह देते हैं। यदि यह तर्क किया जाए कि आत्मा की चेतना नामक कोई एक पदार्थ है अथवा आत्मा का आन्तरिक प्रत्यक्ष होता है तो बौद्धों का उत्तर यह है कि मनोविज्ञान की दृष्टि से यह असम्भव है। जैसेकि हम जब रथ आदि पदार्थों का प्रतिपादन करते हैं तब हम गुणों की पृष्ठभूमि में निहित एक वस्तु की कल्पना कर लेते हैं। इसी प्रकार हम अनुचित रूप से मानसिक अवस्थाओं की पृष्ठभूमि में निहित एक आत्मा की कल्पना कर लेते हैं। जब हम आत्मा के विचार का विश्लेषण करते हैं तो तत्त्व यह निकलता है कि कुछ गुण एकसाथ उपस्थित रहते हैं। चूँकि शरीर गुणों के एक क्रम का नाम है इसी प्रकार आत्मा भी उन सब अवस्थाओं के एकत्र पुंज का नाम है जिनके कारण हमारा मानसिक अस्तित्व है।^२ गुणों के बिना आत्मा की सत्ता नहीं, जैसे दोनों ओर के किनारों के बिना नदी का अस्तित्व नहीं है केवल पानी और रेत ही रहेगा, और पहियों, डण्डों, धुरे एवं पूरे ढाँचे के बिना रथ भी न रहेगा।^३

विचारों एवं पदार्थों के बीच के भेद को नागसेन स्वीकार करता है। वह स्वीकार करता है कि हर एक व्यक्ति में नाम और रूप, मन और शरीर है। जैसे शरीर स्थायी पदार्थ नहीं है ऐसे ही मन भी स्थायी पदार्थ नहीं है। विचार एवं अवस्थाएँ तथा परिवर्तन आते-जाते रहते हैं, हमें कुछ समय के लिए आकृष्ट करते हैं, हमारा ध्यान लगाए रहते हैं और उसके पश्चात् विलुप्त हो जाते हैं। हम अनुमान करते हैं कि कोई स्थायी आत्मा है जो हमारी सब अवस्थाओं को बाधकर रखती है और उन सबको सुरक्षित रखती

१. मिलिन्ड, २. १, १।

२. बर्कले के अनुसार, "विचारों की विद्यमानता ही आत्मा को बनाती है", यद्यपि उसके परवर्ती मत का यह भाग नहीं था। ('वर्ल्स', चण्ड ४, पृष्ठ ४३४।)

३. बोधिसत्त्व ने एक तीर्थयात्री ने पूछा: "वय, तुम जंगल की सुगन्ध से सुगन्धित गंगाजल पीओगे?" तीर्थयात्री ने उन गन्धों में उत्तर दिया, "गन्ना क्या है? यथा रेत का नाम गन्ना है? यथा जड़ का नाम गन्ना है? यथा नीचे के किनारे का नाम गन्ना है? यथा अगले किनारे का नाम गन्ना है?" बोधिसत्त्व ने उत्तर दिया, "यदि तुम पानी, रेत, धर के और धर के दोनों किनारों को निकाल दो तो फिर तुम्हें गन्ना कहा मिलेगा?" (जातक कथाएँ, संख्या २४४।)

है किन्तु यह धारणा वास्तविक अनुभव के आधार पर युक्तियुक्त नहीं जचती। ह्यूम को ही पद्धति से वह भी तर्क करता है कि हम अपने तक के अनुभव के कहीं भी ग्रामा के विचार के अनुरूप कुछ नहीं पाते। हम किसी वस्तु को सरल संयोगरहित एवं निरन्तर नहीं पाते। कोई भी विचार जिसका तत्पूरुष प्रभाव नहीं है, अवास्तविक है। वस्तुएँ वही हैं जसाकि उनका ज्ञान होता है। अपनी ओर से जब मैं धृत्व उ घनिष्ठ रूप में उसके अन्तर प्रवेश करता हूँ जिसे मैं मैं कहता हूँ मैं किसी न किसी बोध (अनुभव) पर—गर्मी अथवा गीत के प्रकाश अथवा छाया के प्रेम अथवा घणा के दुःख अथवा सुख के बोध पर जाकर धटक जाता हूँ। मैं किसी समय भी अपने आपको बिना किसी बोध के नहीं पकड़ सकता। और न ही किसी वस्तु का बोध के अतिरिक्त निरीक्षण कर सकता हूँ। जब मेरे बाध किसी समय मुझसे दूर कर लिए जाते हैं जसकि प्रकाश निद्रा में तब तक मैं अपने विषय में अनभिज्ञ रहता हूँ और वस्तुएं कहा जा सकता है कि मैं नहीं हूँ। और यदि मेरे बोध मृत्यु द्वारा दूर कर लिए जाएँ और उस समय न मैं सोच सकूँ न अनुभव कर सकूँ न देख सकूँ न प्रेम कर सकूँ न किसी घणा कर सकूँ तो इस गरीर के विसर्जन होने के पश्चात् मुझे पूर्ण रूप से ध्वंस हो जाना चाहिए और न मैं उस समय इसी विषय का विचार कर सकता हूँ कि मुझे पूर्ण अभाव के लिए और किसी आवश्यकता हो सकती है। यदि कोई व्यक्ति गम्भीरतापूर्वक और पन्नाविहीन होकर यह समझता है कि उसकी अपने आपक विषय में बिल्कुल भिन्न प्रकार की धारणा है तो मैं मानता हूँ कि मैं ऐसे व्यक्ति के साथ अधिक तक नहीं कर सकता। अधिक से अधिक जो मैं उस अनुशा से सकता हूँ वह यह है कि वह भी मरी ही भाति ठीक विचार रखता होगा और इस विशेष विषय में हमारा दोनों का परस्पर मतभेद है। सम्भव है वह किसी साधारण तत्त्व का अनुभव करता हो और उस ही उमने अपने आपको मान लिया हो यद्यपि मुझे निश्चय है कि मेरे अन्दर ऐसा कोई तत्त्व नहीं है। किन्तु इस प्रकार के अध्यात्मशास्त्रियों को छोड़कर मैं अत्यंत मनुष्यों के विषय में तो साहसपूर्वक कह सकता हूँ कि वे भिन्न भिन्न बोधों के सगुणित पूजा के अतिरिक्त और कुछ नहीं हैं जो अचित्त्व वेग के साथ एक दूसरे के पश्चात् क्रम बद्ध रूप में आने रहते हैं और एक निरन्तर प्रवाह एवं गति में हैं। अपने अनुभवों में परिवर्तन किए बिना हमारे और उनके दृष्टिकोण में भेद अवश्य रहेगा। हमारा विचार हमारी दृष्टि की अपेक्षा और भी अधिक परिवर्तनशील है और हमारी अत्यंत सब इन्द्रिया एवं मानसिक शक्तियाँ जैसे सकल्प इच्छा आदि इस परिवर्तन में भाग लेते हैं और न ही आत्मा की कोई एक शक्ति ऐसी है जो सम्भवतः एक क्षण के लिए भी अपरिवर्तित रहती हो। और कुछ ही आने चलकर ह्यूम लिखता है हम जिसे मन कहते हैं वह भिन्न भिन्न प्रत्यक्ष अनुभवों के समूह अथवा पूज है जो कुछ सम्बन्धों के द्वारा परस्पर संयुक्त हैं और यद्यपि अथवा अथवा रूप में ही क्यों न हो जिनके विषय में यह कल्पना की जाती है कि वे एक प्रकार की अकृत्रिमता एवं सारूप्य के गुणों से युक्त हैं। ह्यूम के अनुसार नागमेव भी अपनी बुद्धि के अनुसार सब प्रकार की परिभाषाओं को अर्थहीन समझता है और इसीसे सूक्ष्म आत्मा के अस्तित्व से भी निषेध करने के लिए बाधित है जिसकी

सत्ता का आशय उसकी दृष्टि में असम्भव है। जिसका हमें अनुभव नहीं होता वह यथार्थ नहीं है। यह हम जानते हैं कि ससार में दुःख है किन्तु यह नहीं कि कोई विषयी भी है, जिसे दुःख होता है।^१ नागसेन ठीक कहता है कि यह आत्मा नामक पदार्थ को नहीं जानता, जिसके अन्तर्गत गुण रहते हैं। जैसाकि डेकार्ट मानता है, यह नाक का अज्ञात नमर्थन है। हमारे मामले इसका कोई विचार और नहीं है। हमें इसकी कोई व्याख्या करने की आवश्यकता नहीं है कि उन गुणों के साथ इसका क्या सम्बन्ध है जिन्हें धारण करते हुए उनकी कल्पना की जाती है। आधुनिक मनोविज्ञान ने मनोविज्ञान की परिभाषा की, जिसे पहने-पहन लाजे ने बिना आत्मा के प्रचलित भाषा के प्रयोग में आनेवाला बनाया। और उनका मत है कि मधेदनाग्रो, मानसिक आवेगों एवं भावनों के एकत्रीभूत पुंज को ही आत्मा का नाम दे दिया गया है। विनियम जेम्स के विचार में आत्मा शब्द केवल एक आलंकारिक भाषा है और इस प्रकार की यथार्थ वस्तु कोई नहीं है। "आत्मा शब्द किसीकी व्याख्या नहीं कर सकता और न कोई निश्चित भाव ही दे सकता है, इसके पीछे आनेवाले विचार ही केवल बोधगम्य पदार्थ हैं।" कुछ यथार्थवादी जोकि दार्शनिक समस्याओं का समाधान वैज्ञानिक ढंग से करते हैं और प्राचीन बौद्धकाल के हैं, आत्मा की कल्पना को नहीं स्वीकार करते।^२ एक ऐसे आभ्यन्तर तत्त्व का विचार जो बाह्य प्रतिक्रियाओं से भिन्न है किन्तु उनके साथ रहस्यपूर्ण भाव से सम्बद्ध है, केवल मिथ्या विश्वासमात्र है। समस्त अनुभवातिरिक्त व्याख्यात्मक सारतत्त्वों को पृथक् कर दिया गया है। ऐसी अवस्था में आत्मा केवल एक जातिगत विचार है जिससे तात्पर्य मानसिक अवस्थाओं का सकलन है। यह चेतनामय विचारतत्त्वों का कुल जोड़ है।^३ नागसेन पूर्णरूप से तार्किक है। यदि प्लेटो के सदृश यह न मानें कि प्रत्येक व्यक्तिगत पदार्थ (जैसे रथ) के पीछे एक प्रकार का व्यापक भाव छिपा रहता है, हमें यह सोचने की आवश्यकता नहीं कि पदार्थों के मिश्रण से निमित्तमनुष्य की पृष्ठभूमि में भी कोई आत्मा है।

यदि हमारी अनुभूति को विश्व का मापक समझा जाए तो अनुभव प्रत्येक क्षण की संवेदना बन जाएगा। आत्मा भी क्षणिक प्रत्यक्ष अनुभव के अतिरिक्त और कुछ न

१. एम० टेन का कहना है कि "अह के अन्दर अपनी घटनाओं की दृष्टान्तों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।" बाल्तेयर के अनुसार, "आत्मा हमारे ज्ञान एवं अनुभव में आनेवाले कार्यों के अज्ञात तत्त्व के लिए एक सन्निभ एवं अनिश्चित परिभाषा है जिसे साधारणतः जीवन का आधिकारण अथवा स्वयंकारण ही मान लिया गया है।"

२. पेरो 'फिनासाफिकल टेक्सेसीज', पृष्ठ २७१ और आगे।

३. विसुद्धिमग्ग में कहा गया है. "ठीक जित प्रकार रथ शब्द केवल धुरा, पहिये एवं उसके अग्रगण्य अवयवों के लिए व्यवहार में आता है और जिन्हें एक-दूसरे के साथ मिलाकर विरोध सम्बन्ध में रखा गया है, किन्तु जब हम उन अवयवों का एक-एक करके निरोक्षण करते हैं तो हमें प्रतीत होता है कि यथार्थ अर्थों में कोई भी उनमें रथ नहीं है, जिस प्रकार मकान, मुट्ठी, वासुरी, सेना, नगर, वृक्ष आदि विशेष-विशेष वस्तुओं के समूह को, जिन्हें विशेष ढंग से रखा गया है, सूचित करने के लिए कहने के ढंग हैं, ठीक उसी प्रकार जीवित प्राणी एवं 'अह' केवल शारीरिक एवं अशारीरी अवयवों के सम्मिश्रण को सूचित करने के लिए प्रयुक्त होनेवाले शब्द हैं।"

रहेगी। आत्मा का जीवन या त्रिष हम् प्रथमिन भागा हैं मन कहने हैं वेचन सभी तर रहता है तब तर कि अत्रिमात्र्य और दानिष धनना रहनी है। विविधम जेम्स क अनु गार वनमान दान की रजि नी यथाय त्रिषयी या प्रमाणा है। 'चनना को एक नयी का धारा क ममा ममम मवन है जिह वस्तुषा का एकमात्र नाम जाना है य उस धारा की पयक पयक एकरी सहरी म ही जानी जाती हैं।' यथाय त्रिषयी स्थिर रहनेवाला मला गही है प्रत्यक्ष त्रिषयी वचन दान भर रहता है। इमका स्थान तुरा। दूसरा स गता ॥ जो फिर नया काम करता है अर्थात् आ एकत्व जारा रणन म माध्यम का काम करना है। त्रिषयी कृत्त मयद क लिए धनने प्रवर्तनी को जान सना है और ग्रहण कर सना है और इन त्रिषयी क नारा धनने प्रवर्तनी क ग्रहण रिग जान को गया नता है। 'आत्मा तादिक दृष्टि म वेचना की दानिष अवस्था का रूप धारण कर सती है। प्रत्यक्ष चतुर्मापुण व्यापार जिम मन करते हैं किमी नित्य मननरी उपानान या मूननत्व का परिणमन (व्यापार) अवस्था त्रिमा आत्मा का आभास नहीं है कि तु एक बहुत उच्चकोटि का सम्मिश्रण है जो मन्त्र परिवर्तित होकर नय नये समुच्चयों को जन्म देता है। मन मन के आधार पर मन भव क भाव न स्थायित्व एक एवम् को व्याख्या न कर सकत। बर्द्धुण रसन का कहना है कि दो अनुभवा क मध्य म एसा एक अनुभवागिष्ठ सम्बन्ध है जो उसी व्यक्ति के अनु भवा का बताता है और इसलिए हम व्यक्ति को भी वचन उन अनुभवा की श्रुतना ही समझ ले सकत हैं जिनक बीच म यह सम्बन्ध है और वय प्रकार उनक आध्यात्मिक अस्तित्व का सयथा निराकरण कर सकत हैं। निर नरता तो है कि तु एक रूपना नता है। दो पूर्वापर दानों की चनना को वास्तविक एकनरता नहीं रहती। पूर्वक्षण मे जो अनु भव हमरा वह तो एकत्र म समाप्त होकर बीन गया और हमारे विचार करत ही करत हमारे अनुभव विसरत जाते हैं। प्रत्यक्ष अवस्था अपने धारम एक पयक व्यष्टि है जो क्षणमात्र क लिए प्रकट हाती है और तुरत ही विलुप्त हो जाती है एव अरना स्थान दूसरी अवस्था क लिए ताली कर देती है और दूसरी अवस्था की भी यही हालत होती है। प्रभावों के रागीभूत होने के कारण प्रभावों म निरंतरता उत्पन्न होती है उसकि असक्य छोटे छोटे बिंदुमा क समूह से एक परिधि की निरंतरता समित हाती है। रमल का मत है कि हमम स प्रत्यक्ष एक मनुष्य नहीं अपितु मनुष्या की धनत श्रुतता है जिनम स प्रत्यक्ष वचन क्षणमात्र के लिए रहना है। चेतना की क्रमिक अवस्थाओं म हम भिन्न भिन्न प्राणी हैं य तक कि उनक धनर की निरंतरता को भी नक्ष्य करना कश्चि है। एक अवस्था की उपस्थिति म नमरी अटल रूप म मण्ट होकर बीन गई। यहा तक कि भूतकाल भी वतमानकाल को वस नियमित कर सकता है? मानसिक अवस्थाओं को

१. त्रिषिपन्न नय सा'लोमाना'।

नी श्रौत ने धर्मिक क 'अभिधम्मसूत्र' नामक ग्रन्थ क अनुवाद के मार म मं भूमिका क रूप म जो निम्न न चोना है उसमें अनिरुद्ध क द्वारा का मं दृष्टि म व्यापार की चरना क सारान 'न शर्मा' में दिया है। चयेक मानसिक अवस्था मय्य (एवम्) का कम से कम चर विभिन्न प्रमाणनयों म धाम अनेकाला अवस्था क सव सम्बद्ध रहना है अर्थात्— अक्षर (मनिकटा) सननन (नामाप्य) ना धि (अभाव) और अनियल (अममजस)। नम चर गुला सह सम्बन्ध का तात्पर्य यह

निरन्तरता के ऊपर बल देना और उसके साथ धर्माभ्युत्थता का भी प्रतिपादन करना—ये दोनों पक्ष परस्पर असंगत प्रतीत होते हैं। कर्मनिष्ठान्त में निहित भूतकाल की वर्तमान में स्थिति की भी व्याख्या नहीं की जा सकती।

रहस्यपूर्ण आत्मा समाप्त होने का नाम नहीं लेती। क्योंकि बिना इसे स्वीकार किए प्रत्यक्ष ज्ञान एवं स्मरण दोनों ही असम्भव हो जाएंगे। इसके अतिरिक्त हम प्रत्यक्ष अनुभव की भी सही-सही परिभाषा नहीं कर सकते और न यही जान सकते हैं कि चेतना में निरन्तरता है। यदि मन केवल पूर्वापर अनुभवों का ही नाम है तो प्रत्यक्ष ज्ञान करने-वाला पृथक् कोई न रहेगा। एक अनुभव स्वयं दूसरे अनुभव का ज्ञान नहीं कर सकता। आधुनिक विचारधारा को काष्ठ की नवसे बड़ी देन यह सिद्धान्त है कि आनुभविक चेतना के भिन्न-भिन्न प्रकारों को एक केन्द्रीय आत्मचेतना से सम्बद्ध होना चाहिए। यही सिद्धान्त समस्त ज्ञान का आधार है चाहे वह हमारे अपने सम्बन्ध में हो अथवा अन्य व्यष्टियों का अथवा एक नियम में बद्ध समारम्भ का ही ज्ञान क्यों न हो। ज्ञान स्वयं उपलब्ध करता है कि निरन्तर भावनाओं का एक ऐसे विषयी के द्वारा निर्णय किया जाना आवश्यक है जो स्वयं उस पूर्वानुपक्रम का अंग न हो। आत्मा के द्वारा यदि सश्लेषण-कार्य सम्पादित न हो तो अनुभव केवल एक असम्बद्ध काव्य ही रहेगा, वह कभी ज्ञान का रूप ग्रहण नहीं कर सकता। ऐसा अनुभव जिसके अन्दर एक के बाद दूसरी भावना आती रहे, पदार्थ का अनुभव कभी नहीं हो सकता। आदर्शवाद के इस केन्द्रीयभूत तथ्य का प्रतिपादन अस्-दिग्ध एवं स्पष्ट शब्दों में काष्ठ से भी शताब्दियों पूर्व महान भारतीय दार्शनिक शंकर ने किया था। शंकर ने अपने वेदान्तसूत्रों के भाष्य (२ २, १८-३२) में क्षणिकवाद के सिद्धान्त की समीक्षा की है। उसका तर्क है कि हमारी चेतना क्षणिक कभी नहीं हो सकती क्योंकि इसका एक नित्यस्थायी व्यक्ति (ब्रह्म) के साथ सम्बन्ध है। यदि एक व्यक्ति विद्यमान नहीं रहता तो अभिज्ञा (पहचान) एवं घटनाओं का स्मरण समझ में नहीं आ सकता। यदि यह कहा जाए कि इन आनुभविक घटनाओं के लिए किसी स्थायी व्यक्ति की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं क्योंकि जो कुछ एक क्षण में होता है उसकी दूसरे क्षण में याद हो सकती है जैसे कि हमने जो कुछ कल किया था आज भी उसका स्मरण होता है, इसपर शंकर का कहना है कि उस अवस्था में हमारे निर्णय हमेशा ही

समझा जाता है कि प्रत्येक अतीत अवस्था आगे आनेवाली अवस्था का उपकार (सेवा) करती है। दूसरे शब्दों में, प्रत्येक अवस्था समाप्ति पर अपनी सम्पूर्ण शक्ति (पञ्चयसस्ति) को आगे आनेवाली अवस्था के लिए छोड़ जाती है। इस प्रकार हर एक पीछे आनेवाली अवस्था अपने से पूर्ववर्तिनी अवस्था की समस्त क्षमता को, अपितु उससे भी अधिक को, धारण किए हुए है। इस प्रकार की व्यवस्था में मनस्तत्त्व अथवा प्रत्यभिज्ञा (पहचान) एवं साक्षात्कार (संज्ञा) का तत्त्व प्रत्येक मानसिक अवस्था में सृष्टि के व्यापार में भाग लेता है, जिसमें अतीत की सामग्रियों भी सम्मिलित रहती है। यही अनुकूल परिस्थिति के रहते हुए प्रत्यभिज्ञा कहलाती है और इसका स्वरूप मौलिक पदार्थ की प्रतिकृति अथवा मूलभूत विचार का पुनः-प्रवर्तन है और एक विशेष अन्तर्दृष्टि अथवा चिन्तन के द्वारा जाने गए विशेष लक्षण भी इनके साथ ही रहते हैं। और इस प्रकार विषयी (ज्ञाता जीवात्मा) उस प्रतिकृति को पूर्ववर्ति के रूप में और उस विचार को मूल पदार्थ के प्रतिरूप के रूप में, जिसका ज्ञान अन्तर्दृष्टि अथवा चिन्तन के द्वारा हुआ है, मानने लगता है। पृष्ठ १४।

रहें। 'मुझे स्मरण है कि किमीन कम कुछ किया था'—केवल ऐसा ही कथन किया जा सकता है किन्तु घटनाओं को विगिष्ट रूप नहीं दिया जा सकता। इसी प्रकार मैं स्मरण करता हूँ कि मैंने एक विषय काय कल किया था यह कहा जा सकता है कि सारूप्य की चेनना भ्रान्तियुक्त है क्योंकि कल व एक क्षणिक अनुभव म और उसी प्रकार व शब्द व क्षणिक अनुभव म एवं ऐसी समानता है कि हम भूत ज्ञानानुभविक चेनना व समान रूप ममम नन हैं। किन्तु इस प्रकारका तर्क टिक नहीं सकता क्योंकि यदि दो वस्तुएं हमारे सामन न हा ता हम साध्य का निषय न कर सकत। और यदि क्षणिकता का मिद्वान्त सत्य मान लिया जाए ता तम दा वस्तुओं की सत्ता नहीं मान सकत। यही लिए परिणाम यह निकला कि हम अनभव करनेवाणी चेतनगविन का स्थायित्व अवश्य ही स्वाकार करना चाहिए क्योंकि अय कोइ एसा मान नहीं है जिसके द्वारा पन्न की अभिज्ञा और वनमान का अनभव होना एवमय रह सके और दोनों की परस्पर तुलना की जा सक एव साध्यविषयक निषय सम्भव हा सक। यदि वनमान म भूतकाल की अभिज्ञा करना है तो अभिज्ञा करनेवाण कला का स्थायित्व भा अवश्य है। यदि तम प्रकार की अभिज्ञा का भी साध्य व ऊपर आधारित कहा जाए तो भी साध्य की पहचान को स्वयं भी पण्य के साध्य की आवश्यकता होगी। तमक अनिरिक्त हम यह भा नहा मान सकत कि साध्य विषयक निषय हा अय सब विषय की राख्या कर दगा। जब मैं कहता हूँ कि मैं भिम मनुष्य म बन मिला था उसे पहचानता हूँ तो तसका अय यह नहीं होना कि मरी पहचान वन की पहचान व सत्य है किन्तु तसका अय यह है कि दोनों पन्धान के विषय या ललित पदार्थ एक सत्य हैं। केवल साध्य ही अभिज्ञा व अनुभव की व्याख्या व लिए पयाप्त नहा है। तमक अनिरिक्त हम अनन ऊपर ही सत्य करन की कोई सम्भावना नहा। यदि मैं इन विषय म भी सत्य प्रकट करूँ कि क्या जा मैं आज बलता हूँ वह वही है जिस मैंने कल दखा था तो भी तम विषय मे तो तब भी सत्य नही प्रकट करता कि मैं जो ज्ञान किमी पण्य को देख रहा हूँ वही हूँ या नही जिसन वन उसे दखा था। तम प्रकार से शब्द शणिकता व मत के विराय म तब करना है जिसे द्रष्टा विषयी क विषय मे भी लागू किया गया है और तन्नाशक वना है कि बिना किसी प्रमाणा या विषयी व किमी प्रकार का भा घटनाया का सदनपण ज्ञान अववा अभिज्ञा सम्भव नही हो सकती।^१

नागमेन न ज्ञान का प्रश्न कभी नहीं उठाया और यही लिए उक्त प्रश्ना को वह टाँन सका। अयथा वन अवश्य तम विषय को अनुभव कर सकता था कि प्रमाणा और प्रमेय अवधान जाता एव तय दोनों परिभाषाएँ जिनके मध्य ज्ञान का सम्बन्ध स्थित है उस एक ही वस्तु व लिए उपयोग म नही आ सकती।

मनोविज्ञान

आत्मा की अध्यात्मशास्त्र-सम्बन्धी यथार्थता के विषय में कोई भी मत क्यों न हो, बौद्ध लोग सामूहिक रूप से मनुष्य के जीवन की व्याख्या, बिना किसी एक स्थायी आत्मा को माने, करने का प्रयत्न करते हैं, क्योंकि यदि इस व्याख्या का कोई (आध्यात्मिक) अर्थ हो भी, तथापि वह इतना गूढ़ अथवा रहस्यमय होगा कि वह हमारे लिए किसी प्रयोजन का नहीं है। अब हमें बौद्धों द्वारा किए गए आत्मा के विश्लेषण का निरीक्षण करना है। “जब कोई व्यक्ति ‘मैं’ कहता है तो वह जो करता है वह यह है कि या तो वह सब स्कन्धों के विषय में सामूहिक रूप से कहता है अथवा किसी एक स्कन्ध के विषय में कहता है एवं स्वयं अपने को भ्रम में डालता है या वहकाता है कि वह कहनेवाला मैं ही हूँ।”^१ ऐसा सत् जो सत्ता के रूप में आता है एक ऐसा सम्मिश्रण है जो स्कन्धों अथवा पुजों से मिलकर बना है और यह स्कन्ध मनुष्य-जाति के सम्बन्ध में पांच है तथा दूसरों में और भी कम है। मन के अन्दर एक विशेष पद्धति का एकात्म्य है।^२ यह मानसिक शक्तियों का सम्मिश्रण है।

व्यक्तित्व के अवयवों का भेद दो मुख्य विभागों अर्थात् नाम और रूप में किया गया है। उपनिषदों में भी आनुभविक आत्मा की रचना ऐसी ही प्रतिपादित की गई है। इन दो भेदों अर्थात् नाम व रूप के द्वारा ही ब्रह्मरूपी निर्विकल्प सत् पदार्थजगत् में छाया हुआ है। नाम मानसिक एवं रूप भौतिक घटकों के अनुकूल होता है।^३ शरीर और मन को परस्पर एक-दूसरे के ऊपर निर्भर माना गया है। “जो कुछ ठोस है वह रूप की आकृति है; और जो सूक्ष्म है वह ‘नाम’ है। दोनों एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं और इसीलिए वे दोनों मिलकर जगत् की सृष्टि करते हैं। जिस प्रकार मुर्गी के अण्डे में मुर्गी का छिपका अण्डे के द्रव्य से पृथक् नहीं रहता और वे दोनों साथ ही रहते हैं क्योंकि दोनों एक-दूसरे के ऊपर निर्भर हैं, ठीक इसी प्रकार यदि नाम न होता तो रूप (आकृति) भी न होता। उस अभिव्यक्ति में जो कुछ नाम से तात्पर्य है उसके साथ जो रूप से तात्पर्य है घनिष्ठतापूर्वक सम्बद्ध है। ये दोनों एकसाथ ही उत्पन्न होते हैं। और यह अनन्त समय से उनका स्वभाव है।”^४ अन्य भारतीय मनोविज्ञानिकों की भांति बौद्ध भी मन अथवा मानस को भौतिक अथवा ऐन्द्रिय ही मानते हैं।

१. ससुत्तनिकाय, ३. १३०।

२. डाक्टर मैकडगल ने लिखा है - “हम मन की परिभाषा बहुत कुछ इस प्रकार कर सकते हैं कि मन, मानसिक अथवा कार्यसाधक शक्तियों की एक सुव्यवस्थित संहति का नाम है।” (साय्कोलॉजी)।

३. इसे रूप इसलिए कहा जाता है कि यह प्रकट करके दिखाता है— रूपयति (सुसुत्तनिक य, ३. ८६)। जो अपने-आपको इन्द्रियों के लिए प्रकाशित वर देता है उसे रूप कहते हैं। उसका प्रयोग प्रकृति और प्राकृतिक गुणों, प्रत्यक्ष पदार्थों और जिन्हें आनन्ती गीत डेविट्स ‘सुसुत्तनिक प्रकृति के क्षेत्र’ कहती हैं, उनके लिए भी होता है। देखिए उनके सम्पादकीय नोट को जो बुद्धधर्म की अत्युत्तमिनी (अग्नेयी अनुवाद) में है। और भी देखिए वागेन : ‘बुद्धिजन उन द्रव्यलेखन’, पृष्ठ १८४ और आगे, जहाँ उसे चार तत्त्वों, शरीर, इन्द्रियों और मनोवेगों में भी सम्मिलित किया गया है।

४. निनिन्द, २, ८।

बाह्य एवं आन्तरिक के बीच अथवा विषयी एवं विषय के बीच भेद के सम्बन्ध में यह उद्धारण उपपुक्त होगा कि कौन सी अवस्थाएँ हैं जो सम्बन्धित (अर्थात् व्यक्तिगत विषयीनिष्ठ एवं आन्तरिक) हैं?—जो इस अथवा अमुक प्राणी से आत्मा से—यदि अथवा स्वयं अपने से सम्बन्धित हैं और व्यक्तिगत कही जाती हैं। ऐसी कौन सी वे अवस्थाएँ हैं जो वहिद्वय (अवयवित्व विषयीनिष्ठ और बाह्य) हैं?—वे अवस्थाएँ जो इस अथवा अमुक प्राणी एवं व्यक्तियों के लिए जो आत्मा—यदि अथवा स्वयं अपने से सम्बन्धित एवं व्यक्तिगत के लिए कही जा सकती हैं। ये सब धर्म हैं अथवा मानसिक प्रमाण हैं एवं, साक के अनुसार वे विचार हैं—प्रत्यक्ष तात्कालिक ज्ञान का विषय चाहे जो कुछ भी हो विचार हो अथवा बोध हो। मनुष्य का—यद्वित्व जिसमें रूप और नाम, शरीर एवं मन सम्मिलित हैं, कहा जाता है कि मानसिक अवस्थाओं का समुच्चय है। धर्मसंगीत के पहले खण्ड में उन मानसिक अवस्थाओं अथवा धर्मों के विषय में, जो मन के स्वरूप अथवा नाम को अभिव्यक्त करते हैं अर्थात् आन्तरिक इन्द्रिय की अवस्थाओं के विषय में विचार किया गया है। दूसरे खण्ड में रूप अथवा बाह्यजगत की अभिव्यक्ति करनेवाली अवस्थाएँ जो बाह्य इन्द्रिय की उपज हैं दी गई हैं। धर्म एक व्यापक परिभाषा है जिसके द्वारा बाह्य एवं आन्तरिक इन्द्रियों के कुल पदार्थों का ग्रहण होता है। सांसारिक घटनाओं का दो श्रेणियों में विभाजन किया गया है (१) रूपिणो—वे जिनका रूप है अर्थात् चार तत्त्व और उनकी धातुएँ (२) अरूपिणो—जिनकी कोई आकृति (रूप) प्रकार अथवा चेतना के पहलू नहीं है यथा मनोवशों के स्वरूप प्रत्यक्ष ज्ञान सश्लेषण एवं बुद्धि। रूप से तात्पर्य है वह विस्तृत विश्व जो दृश्यमान है एवं मानसिक जगत् से सबथा भिन्न है वह बाह्यजगत जो अदृश्य मन—अरूपिणो से सबथा भिन्न है। ज्ञान ज्ञान इससे अभिप्राय उन सब लोगों का लिया जाने लगा जिनके अन्दर हमारा पुनर्जन्म होना सम्भव है क्योंकि वे भी दृष्टि का विषय बन सकते हैं। हमारे लिए यह लक्षित करना ही उचित होगा कि पाश्चीन बौद्ध विचारकों ने अधिक गहराई में जाकर खोज करने की श्रोतव्यता भी ध्यान नहीं दिया क्योंकि उनकी प्रधान रुचि का विषय नीतिशास्त्र था। वे बाह्य जगत के स्वरूप की वास्तविकता अपने ही जीवन के भौतिक आधार पर करते थे।

मानसिक नाम में चित्त हृदय अथवा भावावगता विज्ञान अथवा चेतना एवं मानस आते हैं। नामरूप अर्थात् पांच स्वरूपा का भी विभाग है (१) रूप प्राकृतिक गुण (२) वेदना (३) संज्ञा प्रत्यक्ष ज्ञान (४) संस्कार अथवा मानसिक कल्पना एवं इच्छा (५) विज्ञान अथवा तत्त्व। इन परिभाषाओं का प्रयोग किसी विशेष निश्चित अर्थबोधन के साथ नहीं किया गया है। इनके द्वारा आत्मा के मिश्रित वर्गीकरण का निर्माण होता है। चेतना अथवा इच्छा के अनेक सम निमित्त कारण हैं। संस्कारों के अन्तर्गत विविध प्रकार की अनेक प्रवृत्तियाँ बौद्धिक प्रभु सम्बन्धी एवं ऐच्छिक आती हैं और उसका विशेष कार्य है सबका समन्वय या सश्लेषण करना। विज्ञान से तात्पर्य उस प्रज्ञा (ज्ञान एवं बुद्धि) से है जो अमूल्य भावात्मक मूल तत्त्वों को भी ग्रहण करती है। यह इन्द्रिय सम्बन्ध के द्वारा

१ * तत्वे ८६ उपनिषद् और इसके अन्तर्गत उस सबकी चेतना आती है जिसका समन्वय धर्म ज्ञान, नामिका जिज्ञा एवं स्वभाव इन्द्रियों द्वारा एवं सटीक इन्द्रिय मन के द्वारा होता है। एवं अन्तर्गत भूरे भा-२३

नहीं है जबकि भावनाएँ, प्रत्यक्षानुभव एवं चित्तवृत्तियाँ नियन्त्रित हैं।

उस योजना जो आन्तरिक विश्लेषण की शक्ति को एक पर्याप्त मात्रा में विकसित प्रदर्शित करती है, मोक्षमार्गत्वों में आधुनिक काल के मनोविज्ञान के साथ समता रखती है। उक्त योजना स्पूल रूप से शरीर एवं मन के परस्परभेद को उक्त के भौतिक (शारीरिक) एवं आत्मिक पक्षों के भी भेद को पृथक्-पृथक् निर्देश है। मनोविज्ञानिक और भौतिक की उक्त मनुष्यरूपी सम्मिलित रचना में वह भाग आकाशकृत स्थायी है, शरीर है, अथवा जिसे रूपकाय कहेंगे, और अस्थायी भाग मन है। एक पक्ष में प्रत्यक्ष ज्ञान, कल्पनात्मक भाव, मनोभाव अथवा अनुराग एवं इच्छा है। प्रथम तीन को सज्ञा, वेदना एवं विज्ञान नाम से भी कहा जा सकता है। वेदना आवनामय प्रतिक्रिया है। यह मानसिक अनुभव है, अभिज्ञता एवं सुख है और इसके गुण हैं अर्थात् सुखकारी, दुःखद और तटस्थ या उदासीन, जो इन्द्रियगम्य पदार्थों के सनिकर्ष में आने में उत्पन्न होते हैं और स्वयं तण्हा (तृष्णा) अर्थात् उत्कट अभि-
 ञ्जा को उत्पन्न करते हैं। सामान्य सम्बन्धों, और सब प्रकार के इन्द्रियोत्पन्न अथवा भौतिक प्रत्यक्षों का ज्ञान सज्ञा है।^१ यहाँ हम स्पष्ट प्रतीति होती है। अनुभवों की शृंखला 'चित्तसन्तान' कहते हैं, बिना किसी व्यवधान के निरन्तर क्रमिक अस्तित्वों में चलती है। चेतना का विषय इन्द्रियगम्य पदार्थ अथवा विचार-सम्बन्धी कुछ भी हो सकता

बुद्धधोप के अनुसार, चेतना पहले अपने पदार्थ के सम्पर्क में आती है, और उसके बाद प्रत्यक्ष ज्ञान, भावना एवं इच्छा आदि उदय होते हैं। किन्तु एकात्मरूप चेतना-या को भावना एवं प्रत्यक्षानुभव आदि के अनुकूल नाना प्रकार की आनुक्रमिक श्रेणियों काट देना सम्भव नहीं है। "एक सम्पूर्ण चेतना के अन्दर यह नहीं कहा जा सकता कि एक पहले आता है एवं अमुक उसके पश्चात् आता है।"^२ यह जान लेना सचिकर होगा बुद्धधोप के अनुसार, वेदना अथवा भावना अपने-आपमें अत्यन्त पूर्ण अभिज्ञा एवं अर्थ का उपभोग है।^३

जब न चुरे न अच्ये के बीच में भेद किया जाता है। इस समष्टि के साथ अपने उपविभागों को मिला-जो सख्या में कुल १६३ होते हैं, व्यक्ति के सभी तत्त्व प्राकृतिक, बौद्धिक एवं नैतिक आ जाते हैं। ब्रह्म रीज डेविड्स कृत 'बुद्धिज्म', पृष्ठ ६०-६३, अनिरुद्ध, 'कम्पेण्डियम आफ फिनासफी', पाली स्ट सीरीज', पृष्ठ १६, ८८।

१ मिलिन्द, ० ३, १०। बुद्धधोप की अत्यसालिनी भी देखें, अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ ५४।

२ मिलिन्द, २ ३, ११।

३ अत्यमालिनी, पृष्ठ १४३-१४४।

४ वेदना में "(१) विरोध लक्षण के रूप में अनुभव करना, (२) कार्यरूप में सुखानुभव, (३) मानसिक गुणों की प्रवृत्ति अभिव्यक्तिरूप में और (४) निर्वृत्ति (शान्तता) तात्कालिक हेतु के रूप में होते हैं। (१) जावन की चारों श्रेणियों में वेदना नाम की कोई वस्तु ऐसा नहीं है जिसमें अनुभव का शेष लक्षण न रहना हो। (२) यदि यह कहा जाए कि पदार्थविषय सुखानुभव का कार्य केवल सुख-अथवा दुःखदायी किंवा उदासीन हो, विषय के अनुभव का कार्य सर्वमें रहता है। पदार्थ के रस के अनुभव के विषय में शेष सम्बद्ध अवस्थाएँ उसका अनुभव केवल आशिक रूप में करता है, सम्पर्क का कार्य

अब हम यहाँ प्राचीन बौद्धों के इन्द्रिय प्रत्यक्ष सम्बन्धी सिद्धांत का प्रतिपादन करते हैं। एक नीला रंग की प्रतिमा का दृष्टिविषयक ज्ञान तब उत्पन्न होता है जबकि नीला रंग जो उसमें विद्यमान है एवं चक्षुः इन्द्रिय परस्पर मिलते हैं। कभी कभी हेतु कारण एवं प्रत्यक्ष अथवा उपाधि के अन्तर भेद किया जाता है जबकि दृष्टिगत ज्ञान ज्ञान एवं पदार्थ के कारण है—नीला रंग—यह कहा जाता है कि पूर्वज्ञान के कारण होता है इन्द्रियों के विषय पांच प्रकार के हैं दृष्टि, श्रवण, गन्ध, स्वाद एवं स्पर्श। बुद्धधर्म में इन्हें दो विभागों में विभक्त किया है अर्थात् सम्यक्त्व अथवा के विषय जिनके अन्तर्गत मन्त्रीरेन्द्रिया पञ्चार्थों के विषयगत उदभव के निकट सम्पर्क में नहीं आती, जैसे—दोना और सुनना तथा सम्यक्त्व के विषय जो केवल स्पर्श के ही परिवर्तित रूप हैं जैसे स्पर्श एवं स्वाद आदि। डमोक्रिटस ने कुन इन्द्रियगम्य ज्ञान को स्पष्ट अथवा स्पष्ट ज्ञान का ही सार्वभौमिक रूप माना है। पांच प्रकार के विषयों को पञ्चकर्मण कहा गया है। जब इन्द्रिय एवं पदार्थ (विषय) परस्पर सम्पर्क में आते हैं तो सब ज्ञान उत्पन्न होती है। वस्तुतः जितना ज्ञान प्रवाह कबन इन्द्रिय के पदार्थ के साथ हुए आकस्मिक सम्पर्क के कारण निष्पन्न मानसिक अवस्थामा का परिणाम मान है। पञ्चा अथवा सम्पर्क उसी प्रकार होता है जिसकी दो भेद परस्पर अपने सीमा को टकराते हैं। आन्ध्र एक धार है और पदार्थ (विषय) दूसरी ओर है और सम्पर्क दोनों का भेद है। पञ्चमसंगणीका मत है कि बाह्य घटनाएँ आन्ध्र और अथवा व्यक्तिगत रूप के इन्द्रिय से टकराने अथवा परिवर्तन से उत्पन्न होती हैं। अन्य भी कई ऐसे मत हैं जिनके अनुसार आन्ध्र एवं पदार्थ एक दूसरे के लिए प्रतिबन्धित रूप हैं—अर्थात् दोनों को एक दूसरे की अपेक्षा रहती है। आन्ध्र के अभाव में दृश्यमान जगत का भी अस्तित्व नहीं है और बिना जगत के देखनेवाली आन्ध्र का भी अस्तित्व नहीं है।

केवल स्वरा का है प्रत्यक्ष का कार्य केवल ध्यान देने का इन्द्रियादि का कार्य केवल समन्वय करने का तथा चेतना का कार्य केवल बोध करने का है। किन्तु यदना हा आन्ध्र अपने निद्रावस्था में (दृष्टि) तथा उत्पन्न के कारण पदार्थ के रस का अनुभव करती है। इन्द्रियादि का कहा गया है कि अनुभव समका कार्य है। (१) चेतना की केवल उपस्थिति का ही उत्पन्न किया जाता है उसकी अभिव्यक्ति को चैतन्य का रस ग्रहण करने की सहायता द्वारा। (२) और चूंकि प्रज्ञान अवस्था में रह कर ही शरीर आन्ध्र अथवा सुख का अनुभव करता है, चेतना का उत्पन्न किया है। (अध्यात्मिकी पृष्ठ १४५-१४६)।

१ निद्रा २ ३ ४ देखिए अधिकारी १ ३।

२ अध्यात्मिकी देखिए पञ्चमसंगणी में निद्रा इन्द्रिय प्रत्यक्ष का संज्ञित विवरण निम्न प्रकार से देनी है

(घ) इन्द्रिया

प्रथम — एक सामान्य कथन प्रत्यक्ष इन्द्रिय के विषय में अन्त में (क) प्रति (अर्थात् चरत्त्वों) के विषय में (ग) वैयक्तिक संज्ञान के विषय में और इसकी अवस्था एवं इससे भेद की शक्ति के विषय में।

निर्णय — प्रत्यक्ष अवस्था में इन्द्रिय प्रक्रिया का विवरण निम्न प्रकार से

(क) एक वैयक्तिक स्तम्भ अवस्था में उपकरणों की अवस्था की प्रक्रिया के अन्त में अवस्था हो कर नहीं।

(ग) एक टकराव अवस्था में अवस्था की अवस्था और एक टकराव अवस्था के अन्त में अवस्था के अन्त में।

विचार-विषयक पदार्थ भी पांच श्रेणी के हैं : (१) 'चित्त' अथवा मन ; (२) 'चेतसिक' अथवा मानसिक गुण (धर्म), (३) 'पसादरूप', शरीर के सवेदनशील गुण और 'सुकुमरूप' शरीर के सूक्ष्म गुण, (४) 'पञ्चत्ति', नाम, विचार, भाव एवं प्रत्यय ; और (५) 'निर्वाण'। यह है धम्ममारम्भण, जहाँ धम्म से तात्पर्य मानसिक साक्षात्कार से है। इन्द्रियानुभव किस प्रकार अर्थ एवं विचार सम्बन्धी ज्ञान के रूप में परिणत हो जाता है इसका कोई निश्चित क्रम नहीं बताया गया। यह कहा जाता है कि मन जिसे प्राकृतिक या भौतिक इन्द्रिय माना गया है, सवेदनाओं के अन्दर से बौद्धिक विचारों एवं भावों का निर्माण करता है। यह कैसे होता है, सो हम नहीं जानते। चित्त, जो वस्तु एवं विचार दोनों ही हैं, सवेदनाओं को लेकर चेतना के एक शक्तिशाली प्रवाह में परिणत कर देता है। अविधम्मपिटक के सातवें खंड में पत्थाना अथवा सम्बन्धों के विषय का प्रतिपादन है। बौद्ध विचारक जानता है कि किस प्रकार प्रत्येक चेतना विषयी एवं विषय का सम्बन्ध-मात्र है। इन सब प्रक्रियाओं के अन्दर हम विज्ञान की क्रियाशीलता की कल्पना करते हैं जिसका विशिष्ट कार्य पहचान करना है और यह नितान्त बौद्धिक प्रतिक्रिया है।

'प्रयास' (मानसिक प्रक्रिया) अथवा आधुनिक मनोविज्ञान की 'इच्छाशक्ति' का सहज में बौद्धविश्लेषण के अन्दर पता मिलना कठिन है। यद्यपि यह प्रत्यभिज्ञा अथवा अनुराग के समान एक विलकुल मूलभूत एवं परम वस्तु है। बौद्ध सिद्धान्त में इच्छा चेतना

(ग) 'क' और 'ख' में परस्पर रुधात।

(घ) मानसिक अविच्छिन्नता के परिणामस्वरूप परिवर्तन, अर्थात् पहले सम्पर्क (एक विशेष प्रकार का); तब आनन्ददायक परिणाम या बौद्धिक परिणाम अथवा सम्भवतः दोनों ही। प्रत्येक अवस्था में परिवर्तन को दो बार कहा जाता है, एवं बल दिया जाता है परस्पर संघर्ष के ऊपर, पहले तो जिससे परिवर्तन होता है उसपर, फिर उसके बाद ध्यान की विषयवस्तु का निर्माण करनेवाले उस व्यक्ति की परिवर्तित चेतना पर, जिसपर प्रभाव पड़ा।

(आ) इन्द्रियों के विषय (पदार्थ)

प्रथमतः, एक सामान्य कथन प्रकृति के स्थान पर प्रत्येक के इन्द्रियगम्य पदार्थ के सम्बन्ध में, कुछ विशेष प्रकारों का वर्णन करते हुए और इसकी अदृश्यता को स्वीकार करते हुए—दृश्य पदार्थों तथा संघर्ष उत्पन्न करनेवाली शक्ति को छोड़कर।

द्वितीयतः, 'अ' के अन्तर्गत उल्लिखित प्रत्येक मामले में इन्द्रिय प्रक्रिया का विश्लेषण, परन्तु जैसे इन्द्रियगम्य पदार्थ की दृष्टि से, इस भाँति—

(क) किसी आकृति या इन्द्रियगम्य पदार्थ का स्वरूप, जो वैयक्तिक संघटन के किसी विशेष उपकरण पर संघात पहुँचाने में सक्षम हो।

(ख) उस उपकरण का संघात।

(ग) इन्द्रियगम्य पदार्थ की प्रतिक्रिया या पूरक संघात।

(घ) मानसिक अविच्छिन्नता के परिणामस्वरूप परिवर्तन, अर्थात् पहले सम्पर्क (एक विशेष प्रकार का), तब आनन्ददायक परिणाम, या बौद्धिक परिणाम अथवा सम्भवतः दोनों ही। प्रत्येक अवस्था में परिवर्तन को दो बार कहा गया है और परस्पर संघर्ष पर बल दिया गया है, पहले तो जिससे परिवर्तन होता है उसपर, फिर उसके बाद ध्यान की विषयवस्तु का निर्माण करनेवाली उस परिवर्तित चेतना पर जो इस प्रकार प्रभावित हुई है।

केवल विचारात्मक होता है और कभी क्रियात्मक या व्यावहारिक होता है। प्रोफेसर श्रलेक्जैण्डर के शब्दों में, “मन की विचारात्मक क्रियाएँ होती हैं कि वे बिना किसी परिवर्तन के मन के प्रागे पदार्थ के निरन्तर अस्तित्व को बनाए रखने में सहायक माध्यमत्व मिष्ट होती हैं। व्यावहारिक क्रियाएँ वे हैं जो पदार्थों में परिवर्तन उत्पन्न करती हैं।” “संज्ञान (बोध अथवा अनुभूति) एवं मानसिक प्रक्रिया इन दोनों की प्रत्येक मनोविकृति (अथवा दुःसाध्य उन्माद) में पृथक्-पृथक् पहचाने जा सकनेवाले अवयव नहीं हैं। किन्तु मानसिक प्रक्रिया की प्रत्येक किस्म दो विभिन्न आकृतियाँ धारण करती है, विचारात्मक अथवा क्रियात्मक, और यह मानसिक प्रक्रिया के भिन्न-भिन्न सम्बन्धों के अनुसार होती है।” साधारणतः कल्पनात्मक विचार क्रिया में परिणत हो जाता है। संज्ञान अथवा अनुभव मुख्यरूप में क्रियात्मक होते हैं। बौद्ध मनोविज्ञान गही मार्ग पर है जबकि ‘प्रतीत्य-समुत्पाद’ के सिद्धान्त में यह प्रतिपादन करना है कि प्रत्यक्ष ज्ञान या अनुभव इच्छाओं को उत्तेजना देते हैं। ऐसा पदार्थ जिसके प्रति मानसिक क्रिया प्रेरित होती है या तो उनका भान होता है, या उसका दर्शन के द्वारा साक्षात् ज्ञान होता है, उसकी मूर्ति मन में बन जाती है, उसकी स्मृति द्वारा अनुभव होगा अथवा वह विचार का विषय होगा। संज्ञान एवं इच्छा मानसिक प्रक्रिया के कल्पनात्मक एवं क्रियात्मक रूप बन जाते हैं। भौतिक मनोविज्ञान ज्ञानेन्द्रिय-सम्बन्धी चालक पेशी (चेष्टावह नाडी) के चक्र या परिभ्रमण को इकाई मानता है। इसमें से अन्तर्मुखी या भीतर ले जानेवाला भाग अनुभूति के अनुकूल है एवं निर्गामी (अपवाही नाडी) मानसिक प्रक्रिया के अनुकूल है। समस्त प्रक्रिया है एक ही, और ये दोनों इसमें अवयवों या वटकों के रूप में भिन्न-भिन्न किए जा सकते हैं। जहाँ समस्त मानसिक जीवन मानसिक क्रिया या प्रयास से सम्बन्ध रखता है, इच्छा लक्ष्य की ओर क्रियात्मक पीछा करती हुई दिखाई देगी, और इसे आदर्श से यथार्थता में परिवर्तित कर देगी। यहाँ पर भी क्रियात्मक पक्ष की प्रधानता है। विचारात्मक अनुभूति उदय होती है जबकि क्रियात्मक अभिव्यक्ति रुक जाती है अथवा उसके अन्तर्गत रहती है। केवल चिन्तन का सुखानुभव भी मानसिक प्रक्रिया का विकास है जिसमें क्रियात्मक प्रयोजन अपने-आपमें सुखानुभव है। इसके अतिरिक्त सवेदना मानसिक क्रिया से स्वतन्त्र भी तो नहीं है। यह सब क्रियाओं में सहचारी भाव से विद्यमान रहती है। प्रोफेसर स्टाउट ने मानसिक अवस्थाओं के पुराने त्रिभागी वर्गीकरण को त्यागकर प्राचीन द्विभक्त मनो-विश्लेषण को ही अंगीकार किया है, और भावात्मक एवं प्रयासात्मक अवयवों को एकत्र करके इसे अनुभूति के अवयवों का नाम न देकर अभिव्यक्ति की संज्ञा दी है। यदि हम बोध (संज्ञान) के पृथक्त्व को दूर करके इसे मानसिक प्रक्रिया का एक पक्ष बना दें तो हमें विदित होगा कि बौद्धमत का मानसिक प्रतिक्रिया पर बल देना जो है वही मानसिक जीवन का प्रधान तथ्य है।

यद्यपि सर्वोपरि आत्मा के अस्तित्व को नहीं माना गया है तो भी उसका स्थान एम० पूसी^१ के अनुसार, विज्ञान ने ले लिया है। वह सत्ता जो एक जीवन के पश्चात् दूसरे

१. ‘ब्रिटिश जर्नल ऑफ साइकोलॉजी’, १९११, पृष्ठ २४४।

२. ‘जर्नल एशियाटिक’, १९०२, यह मत सम्भवतः पिटकों की अपेक्षा अर्वाचीन है।

प्राणी जीवित रहा है किन्तु वह अब नहीं है और न ही यह रहेगा। भविष्य के क्षण का प्राणी जीवित रहेगा, किन्तु वह भूतकाल में जीवित नहीं रहा, न वह वर्तमान में जीवित है। विचार के वर्तमान क्षण का प्राणी जीवित है किन्तु यह भूतकाल में नहीं था और न ही भविष्य में रहेगा।^१

प्रत्येक चेतन अवस्था को सत् की धारा में बाधक बतलाया गया है जो उपचेतन अथवा मुप्तचेतन जीवन का प्रवाह है। बौद्ध मनोविज्ञान ने मुप्तचेतन जीवन को स्वीकार किया है। इसे 'विविमुत्त' अर्थात् प्रक्रिया में मुक्त कहा गया है और यह 'विविचित्त' अर्थात् जागरित चेतना से भिन्नरूप है। दोनों के बीच में उन्हें विभक्त करनेवाली चेतना की ड्योढ़ी है जिसे मनोद्वार अथवा मन का द्वार कहते हैं। यह उस स्थान पर अवस्थित है जहाँ कि सरल सत् की धारा अथवा भवाग कट जाती है अथवा रुक जाती है। भवाग^२ मुप्तचेतन (उपचेतन) सत्ता का नाम है अथवा यो कहना अधिक ठीक होगा कि वह सत्ता जो जागरित अवस्था की चेतना से स्वतन्त्र है।^३

एक सुसगत प्रत्यक्ष ज्ञानवाद का सिद्धान्त इस विषय की व्याख्या नहीं कर सकता कि किस प्रकार ममसदृश प्रभाव विस्तृत एवं परिष्कृत होकर सामान्य सिद्धान्तों अथवा कल्पनाओं में परिणत हो जाते हैं एवं नानात्व में एकत्व का परिज्ञान क्यों और कैसे सम्भव होता है। बौद्धधर्म का मनोविज्ञान हमारे सम्मुख मानसिक अवस्थाओं के विश्लेषण को प्रस्तुत करता है किन्तु ध्यान एवं इच्छा आदि की प्रक्रिया में किसी विषयी को मानने की आवश्यकता का प्रश्न नहीं उठाता। भावनाओं एवं सम्बन्धों के विषय में तो यह कहता है किन्तु यह नहीं पूछता कि सयुक्त करनेवाली एक चेतनाशक्ति से क्या वे पृथक् भी रह सकते हैं? बौद्धों के मत में क्रियाशीलता का विषयी (प्रमाता) ऐन्द्रिय एवं मानसिक चित्तवृत्तियों एवं कर्मों का कुल जोड़ ही है। "नाम एवं रूप के द्वारा ही कार्य किए जाते हैं।" और यह निश्चित रूप में एक सदा बदलनेवाला सयुक्त रूप है। हमें यहाँ तक कहा जाता है कि परस्पर सम्पर्क का अनुभव करनेवाला कौन है यह मत पूछो किन्तु केवल इसी विषय में जिज्ञासा करो कि उनका सम्पर्क करने का कारण क्या है।^४ हमारा व्यक्तित्व का भाव एक भ्रान्ति है। तो भी हम कहते हैं मानो अहं ही पुनर्जन्म ग्रहण करता है अथवा निर्वाण तक पहुँचता है। बुद्धघोष ने इसकी इस प्रकार व्याख्या की है। "ठीक जैसे सत् के उन घटकों (अवयवों) के विषय में जिन्हें वृक्ष का नाम दिया जाता है, ज्योंही

१. वारेन 'बुद्धिज्म इन ट्रासलेशन्स', पृष्ठ १५०।

२. 'भव', सत्, 'अग', भाग। भवाग से तात्पर्य ऐन्द्रिय सत्ता एवं मुप्तचेतन सत्ता दोनों से है। सब कुछ जीवित है यद्यपि कुछ अवस्थाओं में हमें चेतना होती है और अन्यो में नहीं होती।

३. भवाद के उनीस प्रकार के भेद बताए गए हैं। उनमें से दस कामलोक में सम्भव है, पाँच रूपलोक में, और चार अरूणलोक में। श्रीमती रीज डेविट्स के अनुसार, "चेतनाकेवलमानसिक स्पन्दनों की विच्छेद्युक्त श्रृंखला है, जिसका सम्बन्ध एक जीवित सगठन के साथ है जो जीवन की एक अल्पकालिक अवधि के अन्दर ज्ञान प्राप्त करने का पूरा प्रयत्न करती है।" ('बुद्धिस्ट साइकोलॉजी', पृष्ठ १६।) भवाग विषयी या प्रमाता के दृष्टिकोण से एक अवचेतन सत्ता है यद्यपि विषय या ज्ञेय पदार्थ के दृष्टिकोण से इसे कभी-कभी निर्वाण के अर्थों में लिया जाता है।

४. देखिए सयुत्तनिकाय, २ : १३।

किन्ती समय फल निकलता है तब यह कहा जाता है कि 'वश में फल होता है' अर्थात् यह कि वश फल गया है। इसी प्रकार उन वशों के निषेध में भी है कि 'न दत्ता या मनस्य वा नाम दिया जाता है' जब किसी समय जाकर तुम अथवा तुम का मनस्वी होन लाना है तब यह कहा जाता है कि अनुकूलता या अनुकूल मनस्वी सुनी या सुना है। 'यद्यपि वर्तमानकाल की आत्मा भूतकाल की आत्मा नहीं हो सकता यह है भूतकाल का ही परिणाम अर्थात् यद् उप नृ मना म स माद है।'

आत्मा-मनस्वी विचार अपने अन्तर पर्याप्त अर्थ से जोए हुए है जिससे कि तुम जन्म साधक होता है। कठिनाई यही है कि यदि स्थायी आत्मा नामक माद वस्तु नहीं है तब इसके का कुछ अर्थ हो नहीं सन। दण के मोक्ष के समय प्रकृति वही प्रवृत्ति नहीं है जिसमें कि पार किया या। किन्तु पर्याप्त मात्रा में तात्कालिक अर्थ है ता दण का 'याम्य दत्ता सक'। आध्यात्मिक मत्ता दण की 'याम्यता के लिए मन है। नहीं ता मा प्रकृति भी किन्ती अमरद घटनाया का अन्तःस्थ जन्म नहीं है अर्थात् एक आन्तरिक मानसिक प्रवृत्ति है जो भौतिक आत्मिक एवं नैतिक कारणों एवं कारणों का एक 'वृत्त' है। 'राजा न नागमन म पूठा' वह जन्म होता है का जन्म रूप में विद्यमान रत्ता है अथवा अथ बन जाता है? न ता का रत्ता है और न अर्थ ही जाता है। 'मुझे काइ दत्ता कर मममाया। अर्थात् ह राजन तुम क्या सोचते हैं। तुम एक समय एक शिष्ट के रूप में जो एक कामत पण्य है और आकार में मा छाया है अपनी पाठ के बन पट हुए का तुम अब जा बन्द कर दें गए वही शिष्ट थे? नहीं वह बच्चा और मा में अर्थ है। यदि तुम वह शिष्ट नहीं हैं। ता मका परिणाम यह निकला कि तुम्हारे माना पिता व शिष्ट भी का नहीं रहे। 'किर स जन्म ग्रहण करने वाला मनुष्य वह मत्त मनुष्य नहीं है और तो भी उससे भिन्न मा नहीं है। वत्तय माता उसी के अन्तर से है। प्रत्यक्ष जिन हम नवीन हैं यद्यपि विनकुन नवान नहीं। अन्तर रहनवाली एक निरन्तरता है एवं उसका मग निरन्तर रहनवाला परिवर्तन भी है। बुद्धोप कहता है यदि निरन्तर रहनवाली श्रुतता का एक परम ममान्ता मान लिया जाए तब जाहिर है कि लिए छोटा ममाइ दून के अन्तर में कत उल्ल हो सकता है? और यदि दोनों में निरन्तरता है ता दूय आधारण अवस्थाया में खड़ी अर्थात् कस उत्पन्न कर सकता है? अर्थात् न ता निरन्तरता तात्कालिक ही है और नही निरन्तरता है। पूष वस्तु एक प्रकार का श्रुतता है। सब प्रकार के श्रुतमक प्रयासना की दृष्टि से नई मष्टि पुराना के बाह्यता तात्कालिक होती है कि दस दयाका निरन्तरत्वम मन लिया जा सकता है। कम म निरन्तरता

१ वगन 'बुद्धम इन दाम्पत्येण १५८ ०४१।

२ 'ह राजन, जब भी मनुष्य एक वत्त करता है ता का का वत्ता रण में नहीं लाना।

'ह वह निरन्तर ही रहने का अर्थ है। ताह मदन रत्तु रत्ति के पदन प्रहर में लाना है का दूसरे अन्तर में मा का लाना रहना है। जन्म भावत् किन्तु प्रकृति रण में जन्म ममदी में तुका रहकर बनना है।' दमार्तरत्तु इसी प्रकार म वस्तु के वत्ता का अर्थ जन्म हुआ है। एक वत्त सुना उल्ल होना है जो दूसरा सबका श्रुति बाहर लपटा है। अर्थात् वत्त म रत्ति यह परिवर्तन लाना रहना है।' (निन्द १)

३ निन्द १।

है। पुनर्जन्म एक नया जन्म है। यहां तक कि उपनिषदों में भी एक अद्भुत, सदा बढ़ने-वाली एव अस्थायी आत्मा ही वह है जो इस ससार में इतस्तत् भ्रमण करती है एव प्रतिकारात्मक न्याय का विषय है। पुनर्जन्म के लिए इस अटल अह की आवश्यकता है। अस्थायित्व के भाव एव कारणकार्य के नियम के अन्दर से ही एक क्रियाशील आत्मा का विचार उदित होता है। प्रत्येक अनुभव जैसे-जैसे उदित होता है और गुजरता है, हमें दूसरे अनुभव को प्राप्त कराता है, अथवा दूसरे अनुभव में क्षण में, अथवा जीवन के रूप में परिणत हो जाता है और इसीमें समस्त भूतकाल का समन्वय हो जाता है। एम० वर्गसा के स्मृति-सम्बन्धी सिद्धान्त का सुझाव देनेवाले शब्दों में बौद्ध लोग तर्क करते हैं कि स्मृति नामक कोई भिन्न पदार्थ नहीं है क्योंकि सम्पूर्ण भूतकाल, एक उत्सादक प्रभाव अथवा शक्ति के रूप में जो बराबर पीछा करता आता है, वर्तमानकाल के अन्तर्गत है एव उसमें समाविष्ट है। “जिस सबका हमने अनुभव किया है, जिसे प्राप्त किया है, एव वचन से जिसकी इच्छा की है वह सब यहां उपस्थित है, वर्तमान क्षण को तदनुकूल बनाता हुआ जो इसमें विलीन होता जाता है एव चेतना के द्वार पर अन्दर स्थान पाना चाहता है किन्तु जो इसे बाहर ही छोड़ देता है।” भूतकाल वर्तमानकाल में दात गडाता है और इस-पर अपना चिह्न छोड़ देता है।

१३

प्रतीत्यसमुत्पाद, या आश्रित उत्पत्ति का सिद्धान्त

इस दुःखमय जीवन की उत्पत्ति एव इसके अन्त की व्याख्या प्रतीत्यसमुत्पाद के सिद्धान्त द्वारा की गई है। “उस समय रात्रि के प्रथम जागरण में महाभाग ने अपने मन को कारण-कार्यभाव की शृंखला की अनुलोम एव प्रतिलोम व्यवस्था के ऊपर स्थिर किया ‘अविद्या से संस्कारों की उत्पत्ति होती है, संस्कारों से चेतना का जन्म होता है, चेतना से नाम एव रूप की सृष्टि होती है, नाम और रूप से छः इन्द्रियो अर्थात् आँख, कान, नाक, जिह्वा, शरीर अथवा त्वचा और मन में छः विषयों का जन्म होता है, छः विषयों से सम्पर्क उत्पन्न होता है, सम्पर्क से संवेदना, संवेदना से तृष्णा या उत्कट अभिलाषा, तृष्णा से आसक्ति, आसक्ति से होना या क्रियमाणता और होने से जन्म, जन्म से जरा एव मृत्यु, शोक, रोदन, दुःख, विषाद एव निराशा आदि उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार इस समस्त दुःख-समुच्चय का निदान है। आगे चलकर अविद्या के विनाश से, जिससे तात्पर्य वासना का नितान्त अभाव है, संस्कारों का विनाश होता है, संस्कारों के नाश से चेतना का नाश होता है, चेतना के नाश से नाम और रूप नष्ट होते हैं, नाम और रूप के विनाश से छः विषयों का विनाश होता है, छः विषयों के विनाश से सम्पर्क भी नष्ट हो जाता है, सम्पर्क के विनाश से संवेदना का नाश होता है, संवेदना के नाश से तृष्णा का नाश होता है, तृष्णा के विनाश से आसक्ति का नाश होता है, आसक्ति के नष्ट होने से होने या क्रियमाणता का नाश होता

है होने के नाश से जन्म का नाश होता है एव जन्म के नष्ट हो जाने पर जरा, मृत्यु, शोक, विलाप, दुःख, विषाद एव निराशा मग्न का माग्न हो जाता है। इस प्रकार इस सम्पूर्ण दुःख समुच्चय की निवृत्ति होती है।^१ वारेन का विचार है यह समस्त नियम अपनी चतुर्मान आकृति में पथक पथक टुकड़ों को मिलाकर जो बुद्ध के समय में प्रचलित था यहाँ रख दिया है। इसका आधार ये सत्य है कि मनुष्य जन्म के चक्र के साथ घावड़ है और उसके लिए यह सम्भव है कि वह अपने को कार्यकारणभाव के सक्रमणशील रूप को रोक कर इन बंधनों से स्वतंत्र कर सकता है। उक्त कारणकारणभाव के चक्र सम्बन्धी सिद्धांत के साथ ही मिलते जुलते एकमत की ओर उपनिषदों में भी सबेत्त किया गया है।^२ इस कारणकारणभाव रूपी चक्र में कभी कभी भूतकाल के जीवन वर्तमान एव भविष्य के जीवन के घटकों के कारण भेद किया जाता है क्योंकि तीनों कालों के कर्मों का प्रभाव एक दूसरे पर ऊपर होता है।^३

जीवन रहने की आकांक्षा ही हमारे जीवन की आधारभूति है। इसका निषेध ही हमारी मुक्ति है। जन्म नशा ही मनुष्य के लिए सबसे बड़ा पाप है जसाकि शोषण, हावर को कास्टेशन को उद्धत करने का गौक है। यही एक सरल सत्य है कारणकारण भाव की श्रृंखला में जिनका परिष्कार किया गया है। इसीमें जस दूसरे महान सत्य का कि दुःख का कारण इच्छा है समावेग हो जाता है एव यही जीवन की सब दशाओं का सत्य में वपन कर लेता है। निगान बारह क्रमबद्ध कारण हैं जिनमें से प्रत्येक एक-दूसरे के लिए प्रतिबन्ध प्रत्येक उपाधि बनता है। प्रथम निगान भविष्य को छोड़कर और प्रतिम

१ महावग १ १-२ सकोड पुत्त आत् द इण्ट, १३ एवं मिणि भी देते, २ ३, १।

अठ बंधन प्राणधारक बन्धु बन्धो विद्या भाव मन, हाथ और लबा, एवं उनके सहयोगी उन्नति में वपन ग ६ (इन्द्राण्ड ३ २)-इन सिद्धांत का आधार समर्थ हो सकते हैं। श्वेतशर उन्नति में मन्त्रवत् का उन्नति विद्या है (४ १)। प्रचल कोटिधर्म में शक्ति रिष भवन्त शब्द का प्रयोग किया गया है—निमका अध दे ज्ञान का चक्र।

३ निम्न निकाइय में कोटिशा है। दत्ते अभिनविशव, १४, महावगनमुत्तम, २।

(क) जो पूर्वजन्म का कारण है

(ग) जो वान-विक्रम का कारण है

(ग) जो भविष्यजन्म का कारण है

{ अविना अथवा अजन्म ।
 { संस्कार अथवा पूर्वप्रवृत्ति ।
 { विबन अथवा भाने निष की श्रृंखला ।
 { भावकारण अथवा मन एवं शरीर ।
 { पञ्चजन अथवा इन्द्रिया ।
 { शरीर, अथवा सम्पर्क ।
 { वान ।
 { तण्डा (मन्त्रा) अथवा उन्नतता ।
 { उन्नत अथवा अन्तरिक्ष ।
 { भव अथवा अन्तरिक्ष ।
 { अति अथवा पुनर्जन्म ।
 { अर मरण ।

निदान जरा-मरण को भी छोड़कर शेष सब निदान दसकर्म कहलाते हैं। प्राचीन बौद्धधर्म में इनकी गणना पदार्थों या तत्त्वों में न की जाकर, इन्हें सत् के रूप में समझा गया है। निदानों की सख्या अथवा व्यवस्था के विषय में कोई स्थिरता या निश्चित नियम नहीं है। प्रतीत्यसमुत्पाद एवं निदानों के सिद्धान्तों में हम देखते हैं कि ऐसी परिभाषाओं की शृंखला बन गई है जो समस्त चेतनामय जगत् में पारस्परिक सम्बन्ध एवं पारस्परिक निर्भरता को व्यक्त करती है।

इस शृंखला की पहली कड़ी अविद्या अर्थात् अज्ञान है। अह (मैं) का मिथ्याभाव व्यक्ति का मुख्य आधार है। यह कर्म का अनुचर या वाहक भी है एवं उसका जनक भी है। व्यक्तित्व अविद्या और कर्म की उपज है, जैसेकि अग्निज्वाला आग की एक विन-गारी भी है और उसको बढ़ानेवाला ईंधन भी। अविद्या के कारण जीवन का स्वरूप, जो कि दुःखमय है, छिपा रहता है।^१ अविद्या अर्थात् अज्ञान पर जो बल दिया गया है यह केवल बौद्धधर्म में ही पाया जाता है ऐसी बात नहीं है। विश्व बटलर का कहना है : “पदार्थ जैसे है, है, और उनके परिणाम भी वही होंगे जो होने हैं, तब क्यों हम अपने को धोखे में रखें ?” पर होता यह है कि हम प्रतिदिन अपने को धोखा देते हैं। बुद्ध हमें आदेश देते हैं कि हम सत्य घटनाओं को वैसे देखें जिस रूप में वे हैं, और जो उनका आशय है उसे समझें। जो यथार्थ नहीं उसे यथार्थ समझना अज्ञान या अविद्या है और इसीसे जीवन के प्रति मोह उत्पन्न होता है। यह हमें जीवन धारण करने एवं ससार का सुखोपभोग करने के लिए प्रेरित करता है। जीवन की लालसा को बुद्ध ने नीच, मूर्खतापूर्ण, नैतिक बन्धन एवं मानसिक उन्मादों में से अन्यतम माना है। यदि मनुष्य को ऐहलौकिक जीवन के दुःख से छुटकारा पाना है तो मिथ्या इच्छा को समूल नष्ट करना होगा एवं जीवित रहने की उमंग का दमन करना होगा। प्राचीन बौद्धधर्म के मत में अज्ञान ही अहंकार अथवा अहंभाव का कारण है। इसीके कारण एक व्यक्ति को यह अनुभव होने लगता है कि वह अन्य सब जगत् से पृथक् है जिसका ससार की व्यवस्था से कोई सम्बन्ध नहीं है। हम अपने छोटे से जीवन में ग्रामवत् रहते हैं इसे निरन्तर बनाए रखने के लिए प्राणपण से चेष्टा करते हैं और अनन्तकाल तक बराबर इन्ने घसीटे चलते हैं।^२ व्यक्ति का जीवन एक पाप है और इच्छा उसकी बाह्य अभिव्यक्ति है। मनुष्य दुःखी इमीलिए है क्योंकि वह जीवन धारण किए हुए है। समस्त दुःख की उत्पत्ति जीवन धारण करना है। अज्ञान की शक्ति इतनी महान है कि अत्यन्त दुःख के रहते हुए भी लोग जीवन में आसक्ति रखते हुए पाए जाते हैं।

शृंखला की दूसरी कड़ी संस्कार है। संस्कार शब्द जिस धातु से बनता है उसका

१. “इन उपायों में प्रयोग रत भूतन पर कर्मों किसीको दुःख नष्ट नहीं हुआ जब तक कि वह अपने प्रश्न में दमन में नहीं पड़ा।” (कारणाग्र - ‘लैटर-डे पैम्फलेट्स’ १)

२. “मनुष्य इस तथ्य को छिपे में ओझा कर देने के कि वे कोइ पृथक् सत्ता नहीं रखते, जैसेकि मनुष्य की लहर के भाग ११ बुलबुला लहर में पृथक् कोई अमिच नहीं रखता, और जैसेकि जीवित प्राणी में एक योगातु शारीरिक गठन में पृथक् नहीं है, जिनका वह एक अग्रभाव है।” (सिद्ध दैविन् : ‘द रिजिजन् मिन्टैन्स प्रोक्त द वर्ड’, पृष्ठ १४४ १)

प्रश्न नहीं रहती है किन्तु यह एक प्रकार की निरन्तर प्रतीति है जो कारण-प्रत्यक्ष से उत्पन्न होती है। यह उम प्रश्न का विस्तृत रूप है जोकि हमारे व तीसरे मर्त्यों में प्रथम दुःख व उदगमस्थान एवं उसके विनाश में निहित है। इससे पूर्व कि जिस जन्म की पांडा का दूर किया जा सके, इन सम्पूर्ण जीवन की निःसारता का यथापान प्राप्त कर लेना आवश्यक है। व्यक्तित्व जिसमें हम चिपटे हुए हैं केवल एक भ्रम या माहृति है एक सारहीन प्रतीतिमात्र है जो भ्रमान के कारण है और वही हमका छाया भा है एवं मूल कारण भी है। 'व्यक्तित्व के भाव की उपस्थिति ही हम यान का सफल करती है कि भ्रमान भी उपस्थित है। व्यक्ति ही दुःख का निर्माण करता हो यह प्रश्न नहीं है क्योंकि वह स्वयं दुःख का एक रूप है। अहंभाव का विचार जो भ्रान्ति को जन्म देता है स्वयं एक भ्रान्ति है। व्यक्ति स्वयं रोग का सगण और स्वयं रोग दोनों ही है। उपनिषद् के अनुसार 'व्यक्ति का जीवनवस्तु चेतता रहता है जब तक कि बुद्धि में भ्रान्त की मात्रा एवं प्रारम्भ में कृपा है। पियोजाजिया जमनिका में यह कहा गया है कि 'नरक में आत्मच्छा ही प्रवृत्त रहती है' और यह आत्मच्छा ही अविद्या है जो भ्रमना वास्तविक रूप धारण किए रहती है। महाकारण भी है और उत्पन्न वस्तु भी है हमारे को भ्रम में डालनेवाली और स्वयं भी भ्रान्त है। भ्रान्त एवं व्यक्तित्व दोनों परस्पर एक-दूसरे के कारण निर्भर हैं। 'व्यक्तित्व का अर्थ है सीमित करना और सीमित करना ही भ्रान्त है। भ्रान्त का नाश केवल भ्रान्त की सम्भावना के नाश से ही हो सकता है अर्थात् व्यक्ति के नाश में। समस्त ससार भ्रान्त का शिकार है और इसलिए इस दुःख होना है। राजा से लेकर भिक्षारी तक एक भूमि पर रहनेवाले कीट से लेकर स्वयं के ज्योतिष्मान् देव तक सबको दुःख है। पाप वस्तुएं हैं जिनको न कोई अमल और न ही कोई ब्राह्मण न देवता न मार और न ब्राह्मण ही और न विश्व का अन्य कोई प्राणी सम्भव कर सकता है अर्थात् जो रोगाघात है उसे रोग में 'यापे' जो मृत्यु के अर्धीन है वह मृत्यु को प्राप्त न हो जो क्षीणता के अर्धीन है वह क्षीणता को प्राप्त न हो और वह जो विनाश के योग्य है वह विनष्ट न हो। 'अविद्या से उत्पन्न व्यक्तित्व ही सम्पूर्ण जीवन की कठिन समस्या है एवं समस्त जीवन का मूलभूत पाप है।

इसी सारी योजना का आधार अविद्या है किन्तु हमें यह नहीं बताया गया कि यह अविद्या कैसे उत्पन्न होती है। इस अंक का प्रारम्भ कहा है यह प्रतीत नहीं होता। हम अपने कारण का पता नहीं मिला। इसका कही अन्त अवश्य है अथवा यह एक ऐसी सत्ता है जिसको समझ सकना कठिन है जिसे हमें बिना अधिक सोच समझे स्वीकार कर लेना पड़ेगा। बुद्ध की दृष्टि में प्रत्यक्ष जीवित प्राणी जो यत्नि करता है और अपना वयनिक अस्तित्व प्रदर्शित करता है अविद्या की ही शक्ति से करता है। स्वयं जीवन हमकी गवाही देता है कि अविद्या उपस्थित है। जब हम घड़ी के लट्कन को झूलने हुए देखते हैं तो हम अनुमान करते हैं कि अवश्य किसीने उसका सञ्चालन किया है। हम अनुमान करते हैं कि अविद्या ही समस्त जीवन की पूर्ववर्ती आवश्यक अवस्था है। इसके पूर्व दुःख नहीं है।

क्योंकि संसार की प्रक्रिया का कही आरम्भ नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि बौद्ध अज्ञान को नित्य समझते थे। कारणकार्यसम्बन्ध की श्रृंखला में इसे सबसे पहला स्थान दिया जाता है, क्योंकि इसके द्वारा ही इच्छा उत्पन्न होती है और उस इच्छा के द्वारा जीवन का अस्तित्व है। जब हम यह पूछते हैं कि वह क्या वस्तु है जिसके विषय में हमें अज्ञान है तो आदिम बौद्धधर्म का उत्तर है कि हम अहं के यथार्थ स्वरूप से अनभिज्ञ हैं एवं चार आर्य-सत्यो से भी अनभिज्ञ हैं। वर्तमान जीवन का कारण इससे पूर्व का जन्म है जिसमें चार आर्यसत्यो का ज्ञान प्राप्त नहीं किया गया था। उपनिषदों में भी सब दुःखों का कारण अविद्या ही बताया गया है और इस अज्ञान का रूप, उनके अनुसार, जीवात्मा के विज्ञात्मा के साथ मूलभूत तादात्म्य का अज्ञान है जिसके कारण अहंकार उत्पन्न होता है। दोनों में ही अर्थात् बौद्धधर्म एवं उपनिषदों में यह अहंकार का भाव अविद्या का परिणाम है, दोनों के ही मत में रक्षक ज्ञान का अभाव ही कारण है जो सत्य को हमसे छिपाए रखता है।

बुद्ध का मत है कि अज्ञान परमसत्ता के रूप में कोई वस्तु नहीं है। वह अपने को नष्ट करने के ही लिए इस जीवन के नाटक में उतरती है। अज्ञान की उदय-सम्बन्धी समस्या से जानबूझकर बचा गया है ऐसा प्रतीत होता है। क्योंकि हम इसका कारण नहीं बता सकते। हम इसे यथार्थ नहीं कह सकते, क्योंकि इसका प्रत्याख्यान हो सकता है। और न ही यह अयथार्थ है, क्योंकि उस अवस्था में यह किसी वस्तु को उत्पन्न नहीं कर सकती। किन्तु बौद्धधर्म किसी प्रकार के सौजन्य अथवा नम्रता के कारण अविद्या को कारण नहीं मानता। उसकी दृष्टि में यही वस्तुतः समस्त जीवन का कारण है। सम्भवतः उपनिषदों की कल्पना अधिक सत्य है। इस नातारूप जगत् में यथार्थता को गुप्त रखने की शक्ति है, विशेषतः जबकि वह यथार्थसत्ता इस जगत् के द्वारा अभिव्यक्त हो रही है। यह शक्ति ही केन्द्रीय बल है, जो असत् है, और यथार्थसत्ता को बाह्यरूप में व्यक्त होने के लिए बाध्य करती है। यह व्याख्या तब तक सम्भव नहीं हो सकती जब तक कि हम एक केन्द्रीयभूत यथार्थसत्ता की स्थापना न करें। जब तक इस प्रकार के एक प्रधान सत् को हम स्वीकार न कर लें, अविद्या का स्वरूप एवं उसका आदि-उद्भव—दोनों का ही समाधान नहीं हो सकेगा। किन्तु बौद्धधर्म के अन्तर्गत प्रत्येक विषय उपनिषद् की कल्पना के अनुकूल है। अविद्या नितान्त अनुपयोगी नहीं है। यह अपने से छुटकारा पाने की सम्भावना के लिए गुजायश रखती है। यदि निर्माण तिरोधान से कुछ अधिक है, और सत्य भी चलती-फिरती छाया से अधिक है, तब व्यक्तित्व नितान्त असत् नहीं है किन्तु सत् एवं असत् का एक सम्मिश्रण है, एवं अविद्या भी मिथ्यात्व का नाम नहीं किन्तु ज्ञान का अभावमात्र है। जब यह दूर हो जाती है तो सत्य शेष रह जाता है। अर्वाचीन बौद्ध लेखकों का अश्वघोष के समान कहना है कि 'तथता' से हठात् अविद्या उत्पन्न हो जाती है एवं वैयक्तिक इच्छा का उदय भी सार्वभौमिक इच्छा से होता है। वसुवन्धु इस समस्या का समाधान यों करता है कि सब व्यक्ति एक ही सार्वभौम मन के अपूर्ण प्रतिबिम्ब हैं। इस प्रकार अविद्या उस परमसत्ता की वह शक्ति है जो विश्व के भीतर से व्यक्तिगत जीवनों की श्रृंखला को उत्पन्न करती है। यह यथार्थसत्ता के ही अन्दर विद्यमान निषेधात्मक तत्त्व है। हमारी सीमित बुद्धि इसकी तह में इससे अधिक और प्रवेश नहीं कर सकती। बौद्धधर्म का

आध्यात्मिक शास्त्र उसी अवस्था में सत्तापन्न एवं बुद्धिमय्य हो सकता है जबकि इसके अंदर परम आदर्शवाद वं द्वारा पूर्णता लाई जा सके।

१४

नीतिशास्त्र

प्रतीक्षा करनेवाला कसिए रात लम्बी होती है,
 पलात पक्षि के लिए मांस सम्बा होता है—
 जो सत्य वं प्रकाश को नहीं दसता उसके लिए बारम्बार
 जल मरण की गृहला की पीड़ा बहुत लम्बी होती है।

उपर बोद्धधर्म की एक सोचोकि दी गई है।^१ हम ससार में हमारा मनुष्य जीवन एक अनजाने दर्शन की यात्रा है जिसकी अवधि को एक ययात्रा मानी पुरुष कभी भी अधिक सम्प्रा करना नहीं चाहेगा। बुद्धहम आंतरिक द्वन्द्व में जो मानव जीवन का एक विनिष्ट लक्षण है निश्चयन का मार्ग गति हैं। बुद्ध के उपदेशों का मुख्य दुःख से छटकारा पाना है। नतिक जीवन का उद्देश्य 'म' त्रिस्तम असाधु जीवन से बच निकलना है। अपने आपको विनिष्ट करने में ही मार्ग है। निर्वाण तो उच्चतम राज्य है एवं आचरण का ऐसी राह विधिमा जो हम निश्चित रूप में निर्वाण की ओर जाती हैं अथवा पनज में का नाग करती हैं शुभ (पुण्य) हैं और, उनके विपरीत सब काम अशुभ (पाप) हैं। साधारण लौकिक मूल्यांकन व मानदण्ड में परिवर्तन करना आवश्यक है।

बोद्धधर्म में मनोविज्ञान की नीतिशास्त्र का आधार माना गया है।^२ प्रत्येक दशक पद्धति एवं नीतिशास्त्र व निर्णय होने के लिए आवश्यक है कि उसका मनोवैज्ञानिक विश्लेषण निर्धारित हो। बोद्धधर्म व मनोविज्ञान का नीतिशास्त्र के हित के लिए ही पर्याप्त परिष्कार किया गया है। बोद्धधर्म द्वारा प्रतिपादित आत्मगम्य एवं इच्छाशक्ति के परिमाणन आदि व निष्ठा एक ऐसे सिद्धांत की आवश्यकता है जिसमें बताया गया है कि सर्वेभूतों के लिए प्रकाश उत्पन्न होती है एवं उनका प्रति ध्यान का विकास करते होता है। बोद्धधर्म मानव व नतिक व्यक्तित्व का विद्वेषण करता है और उसमें से नतिक कारणभाव के सिद्धांत का शोध निकालता है जो उसकी बद्धि व निष्ठा अपना वाय कर रहा है। आत्म धर्म के निषेध में भी उसका एक नतिक उद्देश्य है। बोद्ध सिद्धांत व अनुसार इच्छाशक्ति मनुष्य व पाम एक ऐसी विशिष्ट देन है जिसके कारण ही उसे हम नित्य प्राणी कहते हैं। कमसिद्धांत अथवा नतिक कारणभाव दर्शाता है कि इच्छाशक्ति ही समस्त जीवन का कारण है। काट व अनुसार बुद्ध भी कहते हैं कि एकमात्र वस्तु जो ससार में परम सत्त्व रमती है वह सच्चिदानन्द है अर्थात् ऐसी इच्छा जिसका नियंत्रण स्वतंत्रतापूर्वक नतिक नियम व द्वारा हुआ है। वस्तुमय ही सत्ताचरण के प्रति इच्छा को प्रति करने के योग्य

१ ओ-नवगी प्रति टिप्पणी १५४-५४।

२ म ट-५ का यह कहना गलत है कि मानवैज्ञानिक नतिकशास्त्र के नियम ईश्वरों का ही अपना एकमात्र विरोध है। (यहम अफ पक्षिक वयो, सार १५४)

होता है। व्यक्तित्व नष्ट हो जाता है जज इच्छा के शान्त हो जाने से कर्म भी समाप्त हो जाता है। कर्म समाप्त तब होता है जबकि पदार्थों के द्वारा सुखानुभव प्राप्त करना समाप्त हो जाता है। इस सुखानुभव का अन्त तब होता है जबकि मनुष्य जीवन की क्षणिकता को पहचान लेता है। हमे आत्मा के मिश्रण को भग करने का प्रयत्न करना चाहिए जिससे कि नई आत्माओं का आगे निर्माण न हो सके। पुनर्जन्म की शृंखला से त्राण पाना एव अनन्त आनन्दमय जीवन की प्राप्ति बौद्धधर्म का लक्ष्य है और यही लक्ष्य अनेको भारतीय एवं भारतीयेतर धर्मपद्धतियों का भी है। आरक्तियस का अनुयायी भ्रातृमण्डल बार-बार जन्म लेने के कष्टदायक चक्र से छुटकारा पाने के लिए लालायित रहता था, इसी प्रकार प्लेटो भी एक ऐसी आनन्दपूर्ण अवस्था में त्रिचवास रखता था जिसमें हम सदा के लिए सत्य एव पुण्य तथा सौन्दर्य के मूलभूत आदर्श का चिन्तन कर सके।

कर्म दो प्रकार का है—बौद्धिक एव ऐच्छिक। इसके अन्दर दोनो गुण है, क्योंकि यह एक मानसिक प्रवृत्ति है जो कार्य को उत्पन्न करती है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से प्रत्येक कर्म के तीन पहलू हैं (१) ऐच्छिक तैयारी, (२) कर्म का अपना रूप, और (३) वह जिसे कर्म का पृष्ठभाग कहा जाता है, अर्थात् वेद अथवा सन्ताप की भावना जो कर्म के बाद आती है। पहले प्रवृत्ति अथवा सकृत्प का स्थान है। यह अपने-आपमें कर्म तो नहीं है किन्तु अर्थहीन भी नहीं है। इसके अतिरिक्त प्रत्येक चुनाव एव प्रत्येक कर्म का एक वास्तविक महत्त्व या मूल्य होता है जो काल की दृष्टि से तो अस्थायी अवश्य है किन्तु अपनी विशेषता के कारण स्थायी है। कुछ कर्म ऐसे हैं जिनका फल तुरन्त मिलता है, दूसरे कुछ ऐसे हैं जिनका फल कालान्तर में मिलना है, सम्भवतः अगले जन्म में मिले। कर्मों के दो भेद हैं (१) ऐसे जो निर्दोष हैं अर्थात् 'आसन्नो' से मुक्त हैं एव (२) वे जो दोषित हैं अर्थात् आसन्नो से युक्त हैं। निर्दोष कर्म वे हैं जो वासना, इच्छा एव अज्ञान से मुक्त हैं और उनके फलभोग का कोई प्रश्न नहीं उठता, एव जो नये जन्म में प्रवृत्त करने की अपेक्षा उसकी सम्भावना को भी नष्ट कर देते हैं। ऐसे कर्म निर्वाण-प्राप्ति के मार्ग को तैयार करते हैं। चार आर्यसत्यो के ऊपर ध्यान करना, जिसके द्वारा कोई व्यक्ति अहंत्व के मार्ग में प्रविष्ट होने का प्रयत्न करता है, एक निर्दोष कर्म है और यह पुण्य एवं पाप के परिणामों से ऊपर है। इस दृष्टिगोण से अन्य सब कर्म दोषपूर्ण हैं और इन दोषपूर्ण कर्मों में अच्छे व बुरे का भेद किया जाता है, जिनका विशिष्ट लक्षण यह है कि उनके साथ एक न एक प्रकार का फलभोग, पुरस्कार अथवा दण्डभोग, इस जन्म में अथवा जन्मान्तर में लगा हुआ है। इस विषय में भिन्न-भिन्न प्रकार के दृष्टिकोण स्वीकार किए गए हैं। शुभ (पुण्य) कर्म वे हैं जो वासनाओं, इच्छाओं एव अहं की भ्रान्त भावनाओं के ऊपर हमें विजय प्राप्त करने का मार्गप्रदर्शन करते हैं। अशुभ (पाप) कर्म वे हैं जो हमें दुःखदायी दण्डभोग की ओर ले जाते हैं। इनके अतिरिक्त शुभ कर्म वे हैं जो भविष्य-जीवन या लोकोत्तर-जीवन में सुखप्राप्ति के उद्देश्य को लेकर किए जाते हैं, इसी प्रकार अशुभ कर्म वे हैं जो इसी जन्म में सुख की अभिलाषा को ध्यान में रखकर किए जाते हैं। पूर्व प्रकार के कर्म इच्छा का नाश करके अन्य कर्मों के पुरस्कारों को भी समाप्त करते हैं। प्रतीत होता है कि उनका अन्तिम फल निर्वाण अथवा मोक्ष है। शुभ कर्म वे हैं जिनका

सम्यक् सकम्पो अथवा महत्त्वाकांक्षाओं को अवश्य अपने कर्मों में परिणत करना चाहिए। उनकी अभिव्यक्ति सम्यक् वाणी, सम्यक् कर्म एवं सम्यक् जीवन में होनी ही चाहिए। “सम्यक् वाक् का अर्थ है असत्य से दूर रहना, किसीकी चुगली करने से अपने को बचाना, कठोर भाषा के प्रयोग से बचना, एवं निरर्थक वार्तालाप से दूर रहना।”

सम्यक् कर्म निःस्वार्थ कर्म का नाम है। प्रथावाद अथवा रीतिबन्धन, प्रार्थना, उपासना, कर्मकाण्ड, वशीकरण एवं जादू-टोना किंवा मनुष्य अथवा पशु की बलि दिए जानेवाले यज्ञ-याग आदि में बुद्ध का कोई विश्वास नहीं था। “धर्म पर आरुढ़ पुरुष के प्रति श्रद्धाजलि अर्पित करना सौ वर्ष तक अग्निपूजा करते रहने से कहीं श्रेष्ठ है।” एक बार जब एक ब्राह्मण ने बुद्ध से कहा कि बहुक नदी में स्नान करनेवाले के पाप धुल जाते हैं तो बुद्ध ने उत्तर में कहा कि “बहुक एवं अधिक एक मूर्ख के पाप धोकर उसे पवित्र नहीं बना सकती, भले ही वह उसमें बार-बार और सदा के लिए स्नान करता रहे। कोई नदी पापी, मलिनहृदय एवं बार-बार पापकर्म करनेवाले को पवित्रात्मा नहीं बना सकती। पवित्रात्मा व्यक्ति के लिए सदा ही फगू का पवित्र मास रहता है। पवित्रात्मा के लिए सदा ही उपवास है। शुभ कर्म करनेवाले मनुष्य के लिए सदा ही व्रत रहता है। इस धर्म में स्नान करो, हे ब्राह्मण ! प्राणिमात्र के प्रति दयालु बना। यदि तुम कभी असत्यभाषण नहीं करते, यदि तुम किसी प्राणी का वध नहीं करते, यदि तुम्हें दान दिया जाए तो उसे स्वीकार नहीं करते एवं अपरिग्रह में ही अपने को सुरक्षित समझने हो तो गया जाकर तुम्हें क्या लाभ होगा ? तुम्हारे लिए सभी जल गया के जल के समान पवित्र है।” अशोक कहता है “मिथ्या विश्वासों से पूर्ण कर्मकाण्ड नहीं, अपितु सेवकों एवं अनुजीवियों के प्रति करुणा का भाव रखना, सम्मान के योग्य व्यक्तियों के प्रति सम्मान प्रदर्शित करना, आत्मसयम जिमके साथ प्राणिमात्र के प्रति व्यवहार में दया का भाव रहे, और इसी प्रकार के अन्य धार्मिक कर्म वास्तव में ऐसे हैं जिन्हें कर्मकाण्ड के स्थान पर सर्वत्र किया जाना चाहिए।” “पवित्र नियम तो अल्प महत्त्व के हैं किन्तु ध्यान या समाधि ही सर्वोत्तम है।” बुद्ध ने उस समय के प्रचलित प्रथावाद के विरुद्ध प्रत्यक्षरूप में तो सग्राम नहीं छेड़ा, किन्तु उसमें नैतिक भावों का प्रवेश कराके उन प्रथाओं का मूलोच्छेदन करने का प्रयत्न किया। “क्रोध, मद्यसेवन, छल, ईर्ष्या, ये सब अपवित्र कर्म हैं; मासभक्षण नहीं।” इसके अलावा, “जो आतियों से मुक्त नहीं हुआ उसे मद्यपान का त्याग करना, नग्न रहना, सिर मुड़ाना, मोटे कपड़े पहनना, पुरोहितों को दान देना, देवताओं को बलि चढ़ाना आदि-आदि कर्म कभी पवित्र नहीं कर सकते।” बुद्ध ऐसे कुत्सित एवं बीभत्स व्यक्तियों की पूजा के विरुद्ध थे जो विकृत तपस्या एवं साधना का रूप धारण किए रहते हैं। तपस्या की अस्वाभाविक विधियों को दूषित ठहराने में उन्होंने बहुत मधुर एवं तर्कसंगत उपायों का आश्रय लिया।

१. लक्ष्मीनरसु . ‘एसेंस आफ बुद्धिज्म’, पृष्ठ २३०।

२. अशोकस्तम्भ पर लिखा हुआ आदेश, संख्या ७।

३. तुलना कीजिए . “वह वरतु जो मनुष्य के अन्दर प्रवेश करती है, उसे अष्ट नहीं करती, किन्तु जो बाहर आती है वह अष्ट करती है।”

विश्व के साथ एकत्व में परिणत हो जाता है। आनुभविक ज्ञान का स्थान प्रज्ञा ले लेती है। अमरुत व्यक्तित्व विज्ञान को बढ़ाता है जबकि घम सत्कारानन्द व्यक्तित्व प्रज्ञा को विकसित करता है। इन्द्रियबोध से यथाथ अन्तर्दृष्टि की दिशा में क्रमिक एवं गहन गति होती है। दोनों परस्पर पूरक एवं एक दूसरे से स्वतंत्र नहीं हैं परन्तु प्रज्ञा पूर्वकचित्त विज्ञान का ही विस्तार है। प्रज्ञा विस्तृत होने होने अन्तर्भावोक्ति, अर्थात् ज्ञान के प्रकाश, के रूप में परिणत हो जाती है।

इन्द्रियों के दमन से नहीं मरिगु उनके प्रतिक्षण से, जिससे कि वे मय को अनुभव कर सकें मन मुमुक्षुत होता है। इन्द्रियभावनामुक्त में बुद्ध पारायण के एक शिष्य से पूछते हैं कि उसका गुरु किस प्रकार से इन्द्रिय सत्कार की शिक्षा देता है। उसने उत्तर में कहा कि इन्द्रियों का ऐसी सीमा तक प्रतिष्ठित किया जाता है कि अन्त में वे अन्त बिन्दु भोक्तृकाय को करने में असमर्थ हो जाता है। अन्त किमा पन्था को नहीं देखती न कान ही का श्रवण सुनता है। बुद्ध प्रत्युत्तर में कहते हैं कि हमका तात्पर्य तो यह हुआ कि अन्त व बहिर की इन्द्रिया मयसे अद्विष्ट मरुत हैं। एक यथाथ इन्द्रिय मरुति का तात्पर्य इन्द्रिया के अन्त प्रकार के प्रतिक्षण से है जिससे इन्द्रियधनता के मभीष्टों में परस्पर भेद किया जा सके एवं उनका गती सीमा याकन भी किया जा सके। धार्मिक अन्तर्दृष्टि बौद्धिक विज्ञान एवं इन्द्रियप्रत्यक्ष ज्ञान का विस्तृत एवं विकसित रूप है। हमने यह प्रतीत होता है कि बुद्ध एक परमाधरूप यथायसत्ता के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं जिसका हम प्रज्ञा ही यथायथा म अन्तर्धान करत हैं। हेमरिपुत्र सूक्ष्म निम्नचरित्र एवं कानि मान शिवाग् देता है तू कहाँ सभा रहा है? हेमान् में एकात्म में विचारमानता के परमाह्वान में या और अन्त मवाह जगत् के प्रत्यक्ष से ऊपर उठकर बोध के अन्तर्धान में पहुँच गया और यह ही अन्त में यथायथा म वितीत हुआ। सब अन्तर्दृष्टि प्राप्त हुई और मैं एक शिष्ट दृष्टि के द्वारा सत्ता के माग को मनु या की प्रवृत्तियों को और उनके अन्त अन्तमान एवं अविषय को भी स्वच्छन्द मन्त्र करने मरुत हो गया। और यह सब मेरे अन्तर्गत हुआ। गुडर भी गया किन्तु क्षणमात्र का भी मन में अन्तर्धान का भाव अथवा यह विचार कि यह सब मेरी वृत्ति है नहीं समा सता। इस प्रकार की अन्तर्दृष्टि के आधार पर एक अन्तर्दृष्टि परमाधरूपता विषय दानपद्धति का विचार करना उचित जानिये। अन्तर्धान का विषय था। बुद्ध नाम सहाय कर गया यशो क ताक अन्तर्धान की प्रभावात्मा समय की प्रतीति करती थी। बुद्धता हमारे मनुष्य अन्तर्धान का अन्तर्धान एवं अन्तर्धान मनावनातिक अनुभवाको ही प्रस्तुत करने हैं। अन्तर्धान में की स्थिति प्रज्ञा अन्तर्धान की है। हमने अन्तर्धान की सीमा अन्तर्धान की है जिसका परिणाम था अन्तर्धान यथायथा मवाह है। अन्तर्धान अन्तर्धान के विज्ञान का नाम अन्तर्धान है और अन्तर्धान में प्रायः उपायना का स्थान हम अन्तर्धान ने ही लिया है। प्राचीन बौद्धधर्म के इस विचार में अन्तर्धान मन्त्रात्मक अन्तर्धान परिलक्ष्य का विचार है। अन्तर्धान का विचार लोडित है। अन्तर्धान की प्रवृत्ति एवं अन्तर्धान की एकात्म अन्तर्धान के द्वारा अन्तर्धान है। अन्तर्धान मन्त्रात्मक अन्तर्धान विज्ञान बुद्ध विचार एवं अन्तर्धान भी अन्तर्धान है एवं इन्द्रियधर्म के विचार मय एवं अन्तर्धान है। दूसरी ओर

उल्लास की, प्रशान्त एवं गम्भीर मानसिक शान्तिकी है, और यह चेतनामय चिन्तन से रहित है। तीसरी सीढ़ी वासनाओं एवं पक्षपातो का अभाव है, जहाँ आत्ममोह सर्वथा शान्त हो जाता है। और चौथी सीढ़ी आत्मसम्यग् एवं पूर्ण शान्तमुद्रा की है, जिसमें न कोई चिन्ता है और न आह्लाद, क्योंकि जो आह्लाद एवं चिन्ता को उत्पन्न करते हैं उन्हें एक ओर छोड़ दिया जाता है।^१ ध्यान एक प्रकार से मन को सब विद्यमान वस्तुओं के साथ समता में लाने का सतत प्रयास है। यह अहंकार के भाव को दूर करने के लिए एक दृढ़ निश्चयपूर्ण पुरुषार्थ है, जिससे सत्यमय जीवन में मनुष्य अपनेको लीन कर सके। बौद्धसभ के सदस्यों के दैनिक जीवन का मुख्य भाग ध्यान का अभ्यास करना है। हृदय एवं मन को प्रशिक्षित करने की विधियाँ उस समय के प्रचलित मतों से उधार के रूप में ले ली गई हैं। हमें अपने अन्दर मैत्री, करुणा, मुद्रिता एवं उपेक्षा की भावनाओं की साधना करने का आदेश दिया गया है। ये चार सर्वोत्तम मनोवृत्तियाँ अथवा 'ब्रह्मविहार' बतलाए गए हैं। प्रेम एवं सहानुभूति आदि भावनाओं को समस्त मनुष्य-जाति के प्रति ही नहीं अपितु चेतन प्राणिमात्र के प्रति विस्तृत करने के ये क्रमबद्ध प्रयास हैं। ध्यान के चालीस विषयों एवं परमानन्ददायक चार चित्तवृत्तियों को सिद्ध कर लेने से वासना क्षीण हो जा सकती है और हम इन्द्रियों के शासन से ऊपर उठ सकते हैं। उच्चतम सत्ता का ध्यान करने में जीवन बिताने से हमें पुनः सत्य की प्राप्ति हो सकती है। किन्तु इस प्रश्न को पूछने के लिए हम बाध्य हैं कि वह कौन-सा पदार्थ या विषय है जिसके ऊपर आध्यात्मिक चिन्तन अथवा ध्यान को केन्द्रित करना है।

बौद्धधर्म में भगवत्कृपा अथवा छूट का कोई स्थान नहीं है। वहाँ केवल आत्म-विकास को ही स्थान है। मनुष्य अपने पुरुषार्थ एवं आत्मनियन्त्रण के द्वारा ही ऐसा बल अथवा सामर्थ्य एवं गुण प्राप्त कर सकता है जिसके द्वारा वह सब वस्तुओं से स्वतन्त्र होकर आत्मनिर्भर रह सकता है। यदि मनुष्य अपने ऊपर विजय प्राप्त कर ले तो उसके विरुद्ध कोई भी प्रतिपक्षी प्रबल नहीं हो सकता। जिसने अपने ऊपर विजय प्राप्त कर ली उसकी इस विजय को कोई देवता भी पराजय में परिणत नहीं कर सकता।^२ चूँकि बुद्ध की मनुष्य-मात्र के प्रति प्रेम एवं मानसिक नियन्त्रण की माँग बिना किसी धार्मिक आदेश की भावना के है, ऐसे भी व्यक्ति हैं जिनका कहना है कि बुद्ध भोगस्त कोम्ले की ही भाँति ऐहिकवाद के प्रवर्तक थे, हालाँकि वे उससे २००० वर्ष पूर्व उत्पन्न हुए थे।

१. चाण्डकर्म इत्थी विचार को उस प्रकार प्रस्तुत करना है : "एक पुरोहित अपने मन को एक अकेले विचार पर केन्द्रित करता है। धीरे-धीरे उसका आत्मा एक अलौकिक आह्लाद एवं सौम्यता से परिपूर्ण हो जाती है, किन्तु उसका मन अब भी ध्यान के लिए चुने हुए विषय की जिज्ञासा प्रकट करता है; यह प्रथम ज्ञान है। इसके पश्चात् उसी विषय पर विचार को टिकाए हुए वह अपने मन को तर्क एवं जिज्ञासा से हटाता है, किन्तु आह्लाद एवं सौम्यभाव अब भी रहता है और यह द्वितीय ज्ञान है। इसके आगे अपने विचार को पूर्ववत् टिका रहने देकर वह अपने को आह्लाद से उन्मुक्त कर लेता है और तृतीय ज्ञान को प्राप्त करता है और यह अन्त्या शान्त सौम्यता की है। सबसे अन्त में वह चौथे ज्ञान पर पहुँचता है जिसमें कि मन उन्नत एवं पवित्र होकर सुख और दुःख दोनों प्रकार की भावनाओं से उदासीन हो जाता है।"^३

बौद्धधर्म के ग्यान एवं योग सम्बन्धी दानों ही सिद्धांत इन ज्ञान पर बल दत्त हैं कि मानसिक प्रशिक्षण के लिए गारारिक एवं स्वास्थ्य सम्बन्धी अनुष्ठानों का अनुष्ठान होना भा आवश्यक है। शरीर को बर्तन बनाना ज्ञान की प्राप्ति के लिए एक तयारा है। तपस्या व स्थान पर मनोवृत्तियों का साधनाएँ निश्चित हैं। धार्मिक अनुष्ठानों की श्रम हमें सजानी हैं। धार्मिक अपवर्णन की एका त्रियाएँ जिनसे द्वारा एक व्यक्ति अपना शक्तियों को बाह्य जगत् से हटा रहता है और तब अहंभाव का भावना व गत हान का अनुभव करता है सामान्यतः सब योग सम्बन्धी कल्पनाओं में पाया जाती है। ध्यान की चार अवस्थाओं में हम आनुभविक पथ के चतुर्विध के अन्तर्गत एक प्रगतिशील एवं विधिपूर्वक अपवर्णन प्राप्त होता है। ध्यान काई निरन्तर अतीत वर्तमान नहीं है अतः वह चिन्ता के भाग को रोककर एक प्रकार का निश्चित अनुष्ठान है जिससे मन की शक्ति उत्तमावस्था को पहुँचती है। एम० पूना का कहना है मन का जब एक बार मिटने के बरतन या एस ही जिनसे अथ पदार्थ पर ऊर्ध्व करके एकत्र कर दिया जाता है तो उसके पश्चात् तब उस पथ के प्रयत्न एवं अतीत विभाग आदि का छाँट दिया जाता है। आत्मावस्था व्यक्ति एक चिन्तन की अवस्था से प्रारम्भ करता है जिनके माप तर्क एवं चिन्तन भी सतत रहते हैं वह अज्ञान पाप विकृतव्यवस्थितता अज्ञानता एवं प्रसन्नता तथा आनन्द विषयक भावना को त्याग देता है। वह प्रकृति विषयक भावना सतत परस्पर विरोध आदि के भी पर जाता है और नूतन आवागमन ग्यान उगाकर एवं पश्याविविध ज्ञान के द्वारा तथा अभावभावना में ध्यान को कटित कर एक ऐसा अवस्था में पड़ जाता है जहाँ न चेतना है न चेतना का अभाव है और ज्ञान में आकर वह अनुभूति एवं विचार के सबंधा निराभाव से अभिन्न हो जाता है। अभावभावना जीवन में यह एक लम्बी गत अवस्था है जो पूर्ण सम्मोहनिद्रा अवस्था यागति का समान है। 'हम यह जान अति मही मही एवं निश्चिततापूर्वक नहीं कह सकते कि हमसे अधिक मानसिक स्वतन्त्र एवं कल्पना का विनाश चिन्तानुभवा को शक्ति से अवस्था बाह्य चिन्ता की शक्तियों को सम्मोहनशक्ति द्वारा क्षीय करके प्राप्त किए जा सकते हैं या नहीं। आनुभविक विज्ञान में विषय में अथवा अपनी गतवस्था में है। बौद्धधर्म का गत समस्त भारतीय विचारकों के समान इस विषय में ऐसा है कि वास्तव्य और अथ तत्त्व भी लम्बी विज्ञान विचार है। भारत में साधारणतः यह स्वीकार किया जाता है कि मानसिक अवस्थाओं का नियंत्रण ज्ञान पर जब चिन्ता के अनुभवविरत हो जाते हैं तो अनुभवभाव का सामान्य शक्ति में पड़ जाता है और विज्ञान की आभा प्रकट होता है। योगिक विज्ञानों के आभा भिन्न भिन्न आध्यात्मिक गत्या में भिन्न भिन्न हैं। उपनिषद् में ये प्रत्यक्ष के साथ साथ अवस्था प्रत्यक्ष के मा गन्तार के रूप में प्रतिपादित किया गया है। पञ्चतन्त्र के योगदान में यह मृत्यु का अनुभव है। बौद्धधर्म में इगवा नाम बाधितस्व की प्राप्ति अवस्था ज्ञान की निश्चयता का गान है।

बुद्ध हर समाधि अवस्था को आनन्द रूप से प्रकट नहीं समझते थे। अन्तः

लक्ष्य सत्य होना चाहिए, अर्थात् इच्छाशक्ति का विनाश। बुद्ध ने इस बात का अनुभव किया कि कितने ही व्यक्ति ऐसे थे जो अलौकिक शक्तियों की प्राप्ति के लिए ही योग की क्रियाओं का अभ्यास करते थे। बुद्ध ने इस प्रकार के आचरण में मशौघन किया और ऐसे व्यक्तियों से कहा कि ऐसी शक्तियाँ भी केवल धर्माचरण और विवेक या दूरदर्शिता द्वारा प्राप्त की जा सकती हैं।^१ बुद्ध ने अपने गिण्यों को चमत्कारप्रदर्शन से मना कर रखा था। अलौकिक शक्तियों की प्राप्ति से मनुष्य किसी धार्मिक लाभ की प्राप्ति का पात्र नहीं बन जाता। बौद्धधर्म के योगविद्या-सम्बन्धी सिद्धान्तों का स्पष्टरूप तिब्बत के लामा लोगों के धर्म में देखा जा सकता है।

अष्टांगिक मार्ग को भी चार पड़ावों में विभक्त किया गया है, जिनमें से प्रत्येक उन दस बन्धनों को तोड़ने के लिए है जो मनुष्य को इस समार के साथ जकड़े हुए है। इनमें से सबसे पहला बन्धन एक शरीरी आत्मा की भ्रांति (सत्कायदृष्टि) है, जो समस्त अहंभाव की जड़ है। यह समझ लेना कि नित्य आत्मा कुछ नहीं है, और यह विचार कि यह जो दिखाई देता है केवल स्कन्धों का पुञ्जमात्र है, हमें प्रलोभन देकर आत्मनिरति या सुखासक्ति एवं सण्यवाद के मार्ग में ढकेलता है। इससे हमें अपने को बचाना है। दूसरी बाधा है 'सशय' अथवा विचिकित्सा, यह निकम्मेपन अथवा बुराई को ढकनेवाला आवरण है। हमें पवित्रता के विचार से किए जानेवाले कर्मकाण्ड के क्रियाकलापों में से भी अपना विश्वास उठा लेना चाहिए। अनुष्ठान-पद्धति एवं कर्मकाण्ड-सम्पादन हमें कामवासना, ईर्ष्या-द्वेष एवं अज्ञान से अपने को मुक्त करने में सहायक नहीं होते। ऐसा व्यक्ति जो अहंभाव की भ्रांति से मुक्त हो गया है, और जो बुद्ध एवं उसके सिद्धान्तों में सशय रखने से और आनुष्ठानिक क्रिया-कलापों में विश्वास रखने से भी मुक्त हो गया है, वह कल्याणमार्ग के प्रथम पड़ाव में प्रवेश कर गया, ऐसा कहा जाता है। उसे स्रोतापन्न सज्ञा दी जाती है, जिसका तात्पर्य है कि वह धारा में प्रविष्ट हो गया। इस अवस्था के विषय में धम्मपद में कहा है : "पवित्र जीवन का यह प्रथम पगलूपी पुरस्कार भूमण्डल के सम्राटपद से भी उत्तम, स्वर्गप्राप्ति से भी श्रेष्ठ, एवं सब लोको की प्रभुता से भी ऊपर है।"^२ अगली दो बाधाएँ जिनपर विजय पाना है, वे हैं—काम, एवं प्रतिष या द्रोहभाव। इनपर विजय प्राप्त करके वह कल्याणमार्ग के दूसरे पड़ाव पर पहुँच जाता है। वह सङ्गदागामी हो जाता है, अर्थात् जो मानव-जगत् में केवल एक बार ही जन्म लेगा। अपूर्णताएँ कुछ न्यून हो जाती हैं यद्यपि सर्वथा नष्ट नहीं होती। ऐसे व्यक्ति जो शारीरिक दोषों अर्थात् कामवासना, क्रोध एवं ऊपरी तडक-भडक का ह्रास करने में समर्थ हो सकें, एक ही बार अन्तिम मोक्ष से पूर्व इस ससार में लौटकर आते हैं। जब इन दोनों बाधाओं का भी सर्वथा विनाश हो जाता है तब मनुष्य अनागामी हो जाता है। यद्यपि वह सब प्रकार की भ्रांति से मुक्त नहीं हुआ है, तो भी पीछे लौटने का कोई अवसर अब उसके जीवन में नहीं आएगा। ऐसी बाधाएँ, जिनपर अभी भी विजय प्राप्त करनी बाँकी है, वे हैं—इस लोक एवं परलोक के भौतिक एवं अधौतिक सुखों की प्राप्ति के प्रति राग या उत्कट इच्छा, मान (अभिमान) एवं

१. केनि 'प्राक्त्थेयनुत्त', 'मेने उ सुत्त' 'पान्ठ ईट', खड १:१।

२. धम्मपद, ७७८।

घोड़ य तया वस्तुमा के यथायह्य ना घनान । जब य वचन सुन जात है तो वह अपने लक्ष्य पर पहुँच जाता है एवं ग्रहन्^१ (पथाय म योग्य) वा जाता है और निवाण के परमात्म का प्राप्ति कर लेता है । उक्त दुःख का कारण समान हुआ एवं भगुडनाए घन गड । वह घन पुनः नम क रचन म मुक्त है । ग्रहन् की अवस्था आत्मापूज पत्रित्रीकरण का प्रत्यया है । निवाण बोद्धव्य का सत्य है और ग्रहन्वस्था बड़ा पाकर समाप्त हो जाती है । उपाधिपनिवाण ग्रहत्त्वफल अथवा पत्रित्रीकरण का पत्रोपभोग है । ग्रहन् फिर भी मनु य ही है । वज्रल मृग्युव साधनी उमराजीवन गप होता है । तब जावनरता दास्य का तन बिगड़ गया और जीवन का धीज भी मुरझा गया । वह इस सन्धि सविलोप हो जाता है और परिनिवाण को प्राप्ति करता है—‘ते ही सत क अवयवों का विनाश कना जाता है ।’

बोद्धव्य का नैतिक जीवन सामाजिक होने की अपेक्षा व्यक्तिगत अधिक है । हमें अपने जीवन म बुद्ध के उपाहरण का अनुकरण करना है । परम्परा एवं प्रामाणिकता पर धन नष्ट किया गया है । जब ध्यानरत न बुद्ध स प्रश्न किया कि सबस्वी सत्या क लिए आपका क्या आत्मा है तो बुद्ध ने उत्तर दिया तुम अपने लिए अपने प्राप दीपक बनो । तुम स्वयं ही अपना गणस्थान भी बनो किमी बाह्य गणका धारण मत करो सत्य की ही दीपक का रूप म दुःख के साथ पन रहे सत्य का ही दुःख का साथधारणरूप में पकड़कर रखो अपने अनिरिक्त और किसीकी ओर गण पाने क प्रयोजन से मत ताको ।

आचरण के सम्बन्ध म मध्यमरूप स कल्याणकारी एवं कुत्सित या शुभ अथवा अशुभ रूप प्रकार क दो भेद किए गए हैं । कल्याणकारी आचरण नि स्वाधभाव के कारण होता है और वह प्रेम एवं करुणा क रूप म प्रकट होता है जबकि दूसरे की जड़ अन्धकार है और हमारे परिणामस्वरूप दुःखानापरक कम आति होते हैं । दस प्रकार क पापों से बच रहने से कम गम होने हैं यथा—नीच गारीरिक पाप अर्थात् हत्या चोरी एवं अपविचार चार पापी सम्बन्धी पाप प्रयात मित्रभाषण चुगली करण गारी बकना एवं निरपक बातें श्राप तथा नीच पाप जिनका मन से सम्बन्ध है अर्थात् नोशुनना भणना एवं भ्रातिपूर्ण विचार । पापमय आचरण का दूसरा भी वर्गीकरण है । विषयभोग पुनर्ज म की अभिलाषा भगान म यात्मविषय सम्बन्धी अकृतवाची—पापमय आचरण के चार प्रकार हैं । कभी कभी सबका एक सरल नियम म साररूप म रख दिया जाता है जो प्रकटरूप म निषधामक है परन्तु है विषय मक जस किमी जीवधारी की हत्या मत करो चोरी मत करो धर्म चार मत करो मित्रा भाषण न करो मादन द्र याकासवन न करो । ये नियम पाचभिन्निगामा म यात्मसयम की आवश्यकता पर बन दते हैं । वि यात्मक रूप से इनका आगम रूप प्रकार है—‘जोव को वग मे करो सामारिक सम्पत्ति की इच्छा का दमन करो धारीरिक विषय भोग की कामना को वग मे रखो वायरता एवं दुष्ट भावनाका दमन करो (क्याकि यही धर्म म प्रवर्द्धन का मुख्य कारण है) और दूषित उत्तजना की उत्कट अभिलाषा का

१ अन् पक स मान्य शास्त्र है जिनका अन्वय उक्त सं पत्र क वाल में भी एवं हर एक व्यक्ति के लिए होता था जिनने अपने वन का आश्रय प्राप्त कर लिया हो ।

२ दण्डिण द रिनिज्म मिन्टेम्स आफ द बड बुद्ध १८८०-१९६६ ।

दमन करो। इस आत्मसंयम का परिणाम यह होगा कि अपने को और दूसरों को भी सुख मिलेगा एवं विद्यात्मक सद्गुण का विकास होगा। क्रोध के संयम से सज्जनता की वृद्धि होती है, लोभ के संवरण से दाक्षिण्य का प्रसार होता है, विषयभोग की भावना का दमन कर लेने पर प्रेम में पवित्रता का समावेश होता है। किसी-किसी स्थान पर आदर्श सद्गुण सख्या में दन बताए गए हैं, यथा, दान या दाक्षिण्य, आचरण की पवित्रता, धैर्य एवं सहिष्णुता, कर्मठता, ध्यान, बुद्धि, सत्साधनों का उपयोग, दृढसंकल्प, शक्ति एवं ज्ञान। किसी-किसी स्थान पर शिक्षा-सम्बन्धी नैतिक अनुशासन को तीन नियमों में अर्थात् नैतिकता, संस्कृति एवं अन्तर्दृष्टि आदि के रूप में प्रतिपादित किया गया है। 'मिलिन्द' में हम देखते हैं कि धार्मिक जीवन के ये अंग बताए गए हैं—सदाचरण, निरन्तर उद्योग, ध्यान, जागरूकता एवं विवेक या दूरदर्शिता।^१ उपनिषदों में प्रतिपादित कर्तव्यकर्मों के विधान एवं प्राचीन बौद्धधर्म के विधान में मूलतत्त्व-सम्बन्धी कोई भेद नहीं है।^२

अब हम नैतिक जीवन के प्रेरक भाव एवं दैवीय प्रेरणा की ओर आते हैं। दुःख में वचना एवं सुख की खोज समस्त आचरण का स्रोत है। निर्माण उत्कृष्ट कोटि का सुख अथवा आनन्द है। आधुनिक आनन्दमार्गी कहते हैं कि जीवन के विस्तार में ही सुख प्राप्त होता है। बौद्धों का दावा है कि स्वार्थपरता एवं अज्ञान की दशाओं के विलयन के कारण ही बार-बार जन्म होता है। बुद्ध जो अवस्था मनुष्य के सम्मुख प्रस्तुत करते हैं वह एक अनन्त मोक्ष की अवस्था है, जिसकी प्राप्ति ज्ञान, सदाचरण एवं कड़ी साधना के सकीर्ण मार्ग के अन्त में पहुँचने पर होती है। बुद्ध की दृष्टि में धन-सम्पत्ति, विजय अथवा शक्ति बहुत तुच्छ उद्देश्य हैं। मन के विक्षोभ से ही मनुष्य की प्रवृत्ति तुच्छ हितों की ओर होती है। इस प्रकार का क्षोभ हम समय में एक साधारण बात है। "तीनों लोकों में मुझे एक भी ऐसा जीवित प्राणी नहीं मिला जो अपने व्यक्तित्व को अन्य सबके ऊपर न रखता हो।"^३ स्वार्थपरता अपूर्ण ज्ञान के कारण उत्पन्न होती है और इसीका परिणाम व्यक्तित्व के चञ्चलों का विक्षोभ है। निःस्वार्थभाव सत्य के यथार्थज्ञान का परिणाम है। आत्मा की विषयोनिष्ठता के दमन से एवं सार्वभौम चेतना के विकास से यथार्थ कल्याण की प्राप्ति हो सकती है। यह एक उच्चश्रेणी की स्वार्थपरता है जो हमें इस बात का निर्देश करती है कि हमें अपनी स्वार्थपरक उत्कट अभिलाषा का त्याग कर देना चाहिए। दूसरों के दुःखों के प्रति कष्टना का भाव परोपकारिता के भाव की प्रेरणा से ही उत्पन्न होता है। दुःख में हम सब एकनमान साथी हैं और सब एक ही सामान्य दण्डव्यवस्था के अधीन हैं। देव-लोक एवं मर्त्यलोक के समस्त प्राणी, यहाँ तक कि जो 'भव' की श्रेणी में हमसे भी नीचे हैं वे भी, नैतिक पूर्णता के नियम के अधीन हैं। समस्त जीवन—दैवीय, मानवीय एवं पशुओं का भी—उपने-अपने क्षेत्र में नैतिक कारण-कार्य-भाव के नियम की शृङ्खला से एकसाथ संबद्ध है। यही प्रकृति-सम्बन्धी लोकहितकारी सघटन है जो बौद्धधर्म की पृष्ठभूमि का

१ २, ७-१५।

२ आत्मज्ञान अनुचित है, क्योंकि जीवन को नष्ट करने में जाना को अहंकर विषयक ज्ञान का निराकरण नहीं हो सकता।

३ सुत्त, १।

उन विषय ही और भी ध्यान देना चाहिए कि ज्ञान में बुद्ध का अभिप्राय जैविक बौद्धिक एवं ज्ञानों के अन्वयन मात्र में नहीं था। उन ज्ञान में अभिप्राय परमार्थविद्या-सम्बन्धी सद्भिन्न मिद्वान्तो अथवा दीक्षाप्राप्त व्यक्तियों के लिए जो गुह्य विषय बताए जाते हैं उनमें परिचित हो जाने में भी नहीं था, बल्कि ऐसे ज्ञान में अभिप्राय है जिनके लिए नैतिकता एक प्राथमिक प्रतिबन्ध था। यही एक सत्य में पूर्ण जीवन है जिसे हम मान-नाशों एवं मानसिक प्रेरणा के कल्पित प्रभाव में आत्मा को निर्मल करके ही प्राप्त कर सकते हैं। ज्ञान कोई ऐसा पदार्थ नहीं है जिसे हम अपने मरिचक के किसी एक कोने में अलग नाला कर रख सकें, बल्कि वह पदार्थ है जो कि हमारे समस्त जीवन में प्रवेश होता है, हमारे मनोवेग इसके रंग में रजित होते हैं, जो हमारी आत्मा को आश्रयस्थान बना लेता है एवं वह हमारे अन्तःकरणिक हृदय के स्वयं जीवन हो। यह पूर्ण प्रभुत्व रखने-वाली एक ऐसी शक्ति है जो बुद्धि के द्वारा नारे व्यक्तित्व को एक विशेष टाचे में ढालती है, मनोवेगों को नियमित करती है एवं इच्छा पर भी नियन्त्रण रखती है। तैविज्जमुत्त^१ में उन विषय का सम्यक् प्रतिपादन किया गया है कि सिद्धान्त-सम्बन्धी विश्वास ही ज्ञान नहीं है। उन प्रश्न के उत्तर में कि 'मुझे दुःख सङ्कटकारा पाने के लिए क्या करना चाहिए?' बुद्ध भी उपनिषदों की ही शैली में कहते हैं कि स्वार्थपरता पर विजय पाने में ही युक्ति है, क्योंकि कल्पना की दृष्टि से स्वार्थपरता अहंकार की भाँति है और क्रियात्मक रूप में यह आत्मा की उत्कृष्ट अभिगाथा है। बुद्ध बार-बार यही दोहराते हैं कि सत्य की प्राप्ति निम्नलिखित आवश्यक शर्तों के ऊपर निर्भर करती है (१) श्रद्धा^२, (२) दर्शन अथवा दृष्टि। केवल विश्वास अथवा श्रद्धा ही पर्याप्त नहीं है, क्योंकि अन्य व्यक्तियों के प्रामाणिक लेखों के आधार पर प्राप्त किए गए सत्य हमारे मन के लिए फिर भी बाह्य हैं और इसीलिए हमारे जीवन के वे अंग नहीं बन सकते। 'देखो हे भिक्षुओं, क्या तुम कहना चाहते हो कि चूँकि हम अपने गुरु को आदर की दृष्टि में देखते हैं इसीलिए उस आदर के कारण ही हम उसके अमुक-अमुक वचन पर विश्वास करते हैं? तुम्हें ऐसा न कहना चाहिए क्योंकि क्या जिसे तुमने स्वयं अपनी आँखों से देखा अथवा अपनी बुद्धि से तोला वह सत्य न होगा?' (३) भावना अथवा अनुशीलन। यह ध्यान का अथवा बार-बार सत्य के विषय में विचार करने का नाम है जब तक कि हम उसके साथ तादात्म्य उत्पन्न करके उसे अपने जीवन में पूर्णतया घटा न लें। अनुशासनविहीन व्यक्ति उच्चतम जीवन में प्रवेश नहीं कर सकता, और फिर भी सत्य का प्रत्यक्ष साक्षात्कार ही मानव-जीवन का मुकुट है, जिसके धारण करते ही फिर कोई मिथ्या विश्वास नहीं टिक सकता। अरस्तू अपने नीतिशास्त्र के अन्त में ध्यान पर ही आकर रुकता है, जिसे वह परम सद्गुण कहता है, यद्यपि उसमें सम्बद्ध अन्य सद्गुणों का भी वह सर्वेक्षण करता है। बुद्ध 'प्रज्ञा' को उत्कृष्टतम निधि मानते हैं, किन्तु इन विषयों की भी मावधानी रखते हैं कि बिना प्रेम एवं परोपकार भाव के प्रज्ञा सम्भव नहीं है, अथवा यदि सम्भव भी हो तो फलवती तो हो ही नहीं सकती। क्रियात्मक रूप में सदानरण धारण किए बिना केवल समाधि में बैठकर ध्यान करने मात्र से ही पूर्णता प्राप्त

मही हो सकती।'

दूसरा मा तब जो बौद्धधर्म के नीतिशास्त्र पर किया जाता है वह यह है कि यह त्यागमय जीवन की गिा देता है। यदि इच्छा व दमन का नाम हो त्यागी जीवन है तब तो बौद्धधर्म भवत्य त्यागमय है। इच्छा ही जीवनरूपी इस भवन का निमाण करती है। बिना किसी उद्देश्य व एव बिना विधाय के चले जाना इसका स्वभाव म है। यह कभी शान्त नहीं होती। निम्न श्रेणी के जीवधारी म यह वचन असंस्तुत प्रेरणा है उत्तम भक्ति साया भयवा तण्टा (तण्णा) है अवकि विवेकपूर्ण तण्टा ही इच्छा है। तण्टा का विलोप इच्छा व मूलो-छे हो जाने से ही सम्भव है। और इसे विद्यागीत इच्छागति भयवा छे के द्वारा ही विद्ध किया जा सकता है। बुद्ध केवल निष्कमन्दता का समर्थन नहीं करते क्योंकि उनके मन म अनुचित इच्छाओं का दमन निष्क्रियता भयवा मोन के द्वारा सम्पन्न नहीं हो सकता अपितु प्रवा इच्छा और प्रयोजन को लेकर ही हो सनता है।

बुद्ध का आग्रह इसपर नहीं है कि इच्छागति का सबका नाग कर दिया जाए भयवा ससार स ही विमुक्त हो गया जाए किन्तु उनका आग्रह यह है कि इच्छागति के साथ घोर युद्ध करके पाप की क्रियात्मक द्वन्द्व से पछाड दिया जाए। यदि कोई समालोचक बौद्धनीतिशास्त्र म भविष्यत एहलौकिक प्रवृत्तियों को बन्ना चाहे तो उसे एक बौद्धपनि (माधु) की बाहर से दोलनेवाली प्रगात चाल ढाल के नीच एव साहित्य और कला के क्षेत्र म स्पष्ट सति होना कि वासत्य व अनुराग से युक्त मनोभाव एव इच्छागति सबका निष्क्रिय नहीं हो गए और न विकासकर दूर ही कर दिए हैं अपितु विस्तृत रूप म इनको प्रगाड धुद्धा एव उन्नत भागा के अधीन कर दिया गया है। क्योंकि कोई भी सिद्धान्त ऐसा नहीं है यहां तक कि प्लेटो का दशन भी उसका अपवाद नहीं है जो इमी वतमान जीवन म पूणता को प्राप्त करने की बहतर सम्भावनाओं को दल सका हो। और न ही कोई एमी धार्मिक पद्धति है और ईसाईधर्म भी इसम अपवाद स्वल्प नहीं है कि जिसम मानव प्रमक विकास म हो निम्नश्रेणी की भावनाओं से भी ऊपर उठने की सम्भावना को स्थान दिया गया हो। ' बुद्ध का आदेश कभी भी भावना एव इच्छा को सबका दबा देने की ओर नहीं था अपितु उनका आदेश था कि हम समस्त सृष्टि के प्रति यथाय प्रम को बन्ना चाहिए। उस उज्ज्वल भावना से समस्त सृष्टि को भर देना चाहिए जिसम एक अपार सदिच्छा का प्रवाह जारी हो सरे। हमारे मन म आत्मविकास शगमगाने न पाए हम कोई यथ एव निकृष्ट वाणी मुह से न निपासैं हम बराबर नम्र एव दयानु रहें अपने हृदय मे प्रेम को स्थान देकर विद्वप की गुप्त भावना से भी साय रखें और हम सदा अपने निकट म रहनेवाले व्यक्ति के प्रति प्रममय विचार की किरणें विस्तृत करते हुए और उसके द्वारा समस्त ससार मे एक प्रम की सहर को दीजते हुए मनुष्यमात्र को महान और विद्वपभाव एव कट दबहार से सबका रहित कर दें। ' जातवप्रचो मे जो कषाए आती हैं उनमे बुद्ध के पूवज मो मे दिलाए गए प्रम एव

१ धम्मपद १८३।

२ आनन्दी री-वेबिन्स जल आफ राटन एरिन्दाटिक से

३ मम्मिनिजाय २१।

करुणा के भावों के अनेक दृष्टांत दिए गए हैं।^१ बुद्ध का सिद्धांत विषयभोग एवं त्याग-तपस्या के बीच के मध्यमार्ग का सिद्धांत है, और इसीलिए उन्होंने सब प्रकार की अति एवं परा-काष्ठाओं को छोड़ देने का आदेश दिया। वे हमें इच्छा को एकदम दबा देने का नहीं, अपितु उसकी दिशा को मोड़ देने मात्र का आदेश देते हैं। यही परिणाम हम बौद्धधर्म के सवेदना-विषयक विश्लेषण के सम्बन्ध में निकाल सकते हैं। चेतना की अवस्था अपने-आपमें कभी अच्छी नहीं होती किन्तु अपने अन्तिम परिणाम के द्वारा ही अच्छी या बुरी कही जाती है। यदि परिणाम कल्याणकारी है तो हमें सुख मिलता है, किन्तु यदि अनिष्टकारी है तो दुःख मिलता है, और यदि दोनों में से एक भी नहीं तो हमें समदृष्टिपरक अनुभव होता है। सब प्राणियों का लक्ष्य कल्याण की ओर होता है, यद्यपि वे अधिकतर सापेक्ष कल्याण से ही सन्तुष्ट रह जाते हैं। ऐसे व्यक्ति कुछ चुने हुए ही हैं जो परमकल्याण अथवा अनन्तसुख की प्राप्ति के लिए महत्त्वाकांक्षा रखते पाए जाते हैं। बुद्ध हमें निम्नस्तर पर जीवन-निर्वाह की इच्छा को दबाने का आदेश देते हैं एवं प्रेरणा करते हैं कि हम भली प्रकार जीते रहने की इच्छा को उन्नत करके परम शांति को प्राप्त करने का प्रयत्न करें। यदि उन्होंने शांति रहने की प्रशंसा की है तो भी इसलिए कि उससे मन को एकाग्र करने में सहायता मिलती है। इच्छाशक्ति को दबाना नहीं अपितु वश में रखना है। इच्छा को नियन्त्रण एवं अनुशासन में रखे बिना संसार में कोई भी महान् कार्य सम्पन्न नहीं हो सकता। जब एक युवक राजकुमार ने बुद्ध से पूछा कि आपके सिद्धांत में निष्णात होने के लिए कितने समय की आवश्यकता है तो बुद्ध ने निर्देश किया कि जितना कि घुड़सवारी सीखने में। यहां भी इस प्रश्न का उत्तर इसके ऊपर निर्भर करता है कि पाँच प्रकार की अवस्थाएँ उपस्थित हो अर्थात् आत्मविद्वान्, स्वास्थ्य, गुण, शक्ति एवं बुद्धिमत्ता।^२

हमें इच्छामार्ग को नहीं अपितु केवल अनुचित इच्छाओं को ही सब प्रकार की कठिन साधना के द्वारा शान्त रखने का आदेश दिया गया है।^३ “मैं त्याग, तपस्या के प्रचार के साथ-साथ हृदयगत अन्य सब पापों को भी भस्ममात् कर देने का प्रचार करता हूँ। केवल वही सच्चा तपस्वी है जो इस प्रकार का आचरण करता है।” इसके अतिरिक्त बुद्ध के त्यागमय अनुशासन में मन के आन्तरिक क्षेत्र का भी ध्यान रखा गया है, केवल शरीर की बाह्य उपलब्धियों का ही नहीं। वस्तुतः बुद्ध शरीर के प्रति पूरा ध्यान देने का आदेश देते हैं, केवल उसमें लिप्त हो जाने का ही निषेध करते हैं। “बया कभी तुम्हारे ऊपर युद्ध-भूमि में बाण का प्रहार हुआ है?” “हां भगवन्, मुझे बाण लगा है।” “और बया उसके घ्न पर मरहम लगाकर एक महीन कपड़े की पट्टी में बांधा गया है?” “हां भगवन्, ऐसा

हा हुआ था। 'क्या तुमने उन उन्मत्त से प्रेम किया था?' 'नहीं।' 'ठीक उसी प्रकार से तपस्वी लोग अपने शरीर में आसक्ति नहीं रखते और उनमें अंदर आग्निक न रखते हुए भी शरीर का धारण करने हैं' इसलिए कि वैश्विक ज्ञान में शरीर की साधन को लेकर आगे बढ़ सकें।^१

बुद्ध ने भिक्षुओं के लिए भी समुचित वस्त्र धारण करने नियमित भोजन करने तथा यावासस्थान एवं विनित्या की व्यवस्था की अनुमति प्रदान की है। वह जानते थे कि शारीरिक कष्ट मन की शक्ति के लिए निवारक है जिसकी आवश्यकता दार्शनिक सत्या के समझने के लिए है। बुद्ध ने तपस्या के साधना में परिष्कार किया एक समय तथा अमृत तपस्वी जीवन में भी नहीं किया। उन्होंने कतिपय कुत्सित प्रकार की तपस्याओं की महत्ता का भी उद्घोष किया। यदि चानू को उसके फल की ओर मत्त हो जाय तो वह हाथ का काट सता। इसी प्रकार से मित्रा प्रकार की तपस्या मनुष्य को नीचे गिराती है। उनका दृष्टि में तपस्या का तात्पर्य जीवन के व घना को काटना नहीं था किन्तु अहंकार या अहंभाव का मोक्षोद्घातन था। तपस्वी वह नहीं है जो शरीर को दण्ड देता है किन्तु वह जो अपनी आत्मा को शुद्ध करता है। ऐसे विषयों से जो हमारा अज्ञान का पथ भ्रष्ट करत है अथवा सामाजिक चित्त में घन सम्पत्ति की छलना तथा बाह्य पदार्थों की उत्कर्ष ज्ञानमा आदि से अज्ञान को छुड़ा देने का नाम ही तपस्या है। उपनिषद् में आता है कि नचिकेता ने उम श्रद्धा का जानने के लिए जो मरुत्तु मपर है एवं जीवन में विद्यमान है आग्रह रखने हुए ससार के भणिक सुखों को स्वीकार करने से निषेध कर दिया। प्रत्येक स्वल्प जीवन के लिए त्याग पर बन देना आवश्यक है। जब गौतमी भिक्षुणी नयक से कहा कि मुझे धर्म के सारतत्त्व का उपदेश काजिए ता वह ने कहा कि ऐसी कोई भी शिक्षा जिसमें विषय मनु निश्चयपूर्वक वह सक्ती है कि वह ज्ञान के माग पर जाने की अपेक्षा कामना की ओर ने जाती है अज्ञान की ओर ने जाकर अभिमान की धार ने जाती है पुनतम की अपेक्षा अधिकाधिक की चाह की ओर ने जाती है एकाग्र की अपेक्षा लोकप्रभाव में रम रहने की ओर ने जाती है निष्कपट पुरुषार्थ की अपेक्षा निष्कमपत्ता की धार ने जाती है एक ऐसे मन की अपेक्षा जिसे समुत्त करवा करने हो ऐसे मन की ओर ने जाती है जिससे बुद्धिकर्माकठिन हो—तो हृदयही ऐसी शिक्षा धर्मशिक्षा नहीं है।^२ एकाग्र म ध्यान करना ही आध्यात्मिक ज्ञान एवं अज्ञान शक्ति प्राप्त करने का एकमात्र साधन है।

बौद्धधर्म के लिए अपने ज्ञान के सूत्रज्ञान को सबका सुख देना सम्भव न था। अतः पूर्व के वैश्विक धर्म में लेकर भारतवर्ष में त्याग एवं तपस्या की भावना वाले उक्ति विद्यमान रह है कि जिने सामाजिक जिम्मेदारियां से अपने को सबका पथक करके स्वतंत्र विवरण करने के माग को अपनाया था। उपनिषद् में हमने ज्ञा कि जिस प्रकार परमेश्वर के धर्म में जिनने हो उक्तिध्याने मत्ताना उक्ति की कामना का माग किया अतः अज्ञान के मध्य के लिए चेष्टा करनी छोड़ने सामाजिक मुक्तोद्भोग की सोच को भी तितान्वित

^१ चित्रित पृष्ठ ७३।

^२ ताइजक बुद्धिधर्म पृष्ठ २१२।

दे दी, और परिव्राजक बनकर घर से निकल पड़े।" ब्राह्मण-धर्मशास्त्र के नियम-विधान के अनुसार, इन नन्यासाधर्म गृहण करनेवालों को अधिकार दिया गया था कि वे अपने को सासारिक कर्तव्यों से पृथक् एव धार्मिक अनुष्ठानों से मुक्त रख सकते हैं। भारत में यह पुरुष आदर्श तपस्वी था जिसके आगे क्या राजा और क्या एक किसान सब समानरूप से मस्तक झुकाते थे; जो राजमार्ग पर, गलियों में एक घर से दूसरे घर बिना कुछ कहे, चुपचाप मोनरूप में, हाथ में भिक्षा-पात्र लेकर चलता था। जैकोवी इन भिक्षुओं के विषय में कहते हैं : "इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐसे भिक्षुओं के लिए जो नियम बनाए गए थे उन्हें देखकर यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि समाज में ईसापूर्व लगभग आठवीं शताब्दी में इनके लिए एक विशिष्ट स्थान था।" बौद्धभिक्षु ऐसे ही परिव्राजक हैं जिन्होंने दान में मिले भिक्षान्न के ऊपर जीवन-निर्वाह करते हुए, एव निर्धनता का व्रत लेकर बुद्ध के पवित्र सन्देश को सर्वत्र फैलाने के लिए अपना जीवन अर्पित कर दिया। निःसन्देह बुद्ध यह कभी आशा नहीं करते थे कि सब मनुष्य तपस्वी बन जाएं। बुद्ध ने मनुष्यों को दो श्रेणियों में विभक्त किया है एक वे जो अब भी ससार एव उसके जीवन में आसक्त हैं, इनको उन्होंने उपासक अथवा साधारण मनुष्य कहा है। और दूसरे वे जो आत्मनियन्त्रण द्वारा सासारिक जीवन से मुक्त हो चुके हैं, इन्हें श्रमण अथवा तपस्वी कहा गया है। सासारिक सद्गुणों के लिए उनके मन में महान् आदर था तो भी उनका विश्वास था कि सासारिक कर्तव्यों का पालन प्रत्यक्षरूप में मोक्ष के लिए सहायक नहीं है। "गृहस्थ-जीवन अनेक प्रकार की बाधाओं से परिपूर्ण है—एक ऐसा मार्ग जिसे वासनाओं ने दूषित कर दिया है। वायु की भांति स्वच्छन्द उसका जीवन है जिसने सब सासारिक वस्तुओं का त्याग कर दिया हो। ऐसे व्यक्ति के लिए जो घर पर रहता है, पूर्णरूप में उच्चतर एव पवित्र और उज्ज्वल जीवन-निर्वाह करना कितना कठिन है। इसलिए क्यों न मैं अपने केश व दाढ़ी मुड़ाकर और भगवे वस्त्र धारण करके गृहस्थ-जीवन को छोड़कर गृहबिहीन दशा में हो जाऊँ।" किन्तु इस विषय में सर्वत्र एक समान विचार नहीं पाया जाता क्योंकि, मज्झिमनिकाय के अनुसार, मनुष्य बिना भिक्षु बने भी निर्वाण प्राप्त कर सकता है। यद्यपि बुद्ध ने कुछेक अस्वास्थ्यकर तपस्या की क्रियाओं को दूषित ठहराया है, यह आश्चर्य की बात है कि बौद्धसंघ के अनुयायियों के लिए जो नियन्त्रण का विधान किया गया है वह ब्राह्मणों द्वारा रचित ग्रन्थों में वर्णित तपस्या के विधान से भी कहीं अधिक कठोर है। यद्यपि वचन अथवा कल्पना के रूप में तो बुद्ध अवश्य यह स्वीकार करते हैं कि बिना कठोर तपस्या के भी मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है तो भी क्रियात्मक दृष्टि से, उनके अनुसार, लगभग सबके लिए कठोर तपस्या आवश्यक है।

पूर्णता के जीवन को प्राप्त करने के लिए बुद्ध के शिष्य जिस सस्था में सम्मिलित होते हैं ऐसे बौद्धों के आतृमण्डल का नाम संघ है। यह एक धार्मिक सस्था है जिसमें कुछ विशेष व्रत लेने पर और बौद्धधर्म को स्वीकार करने पर ही सदस्यों को प्रविष्ट किया जाता है। बिना किसी अपवाद के यह सबके लिए खुला है। प्रारम्भ में तो बुद्ध ने स्त्रियों

१. तुलना कीजिए सेंट फ्रांसिस की भिन्न-भिन्न आश्रम-व्यवस्थाओं के साथ।
२. तैविज्जसूत्र, १ ४७।

व प्रति प्रतिबन्ध विचार प्रवृत्ति किए किन्तु जब भ्रान्त न प्रश्न किया कि स्त्री की उपस्थिति में पुरुष को क्या आचरण करना चाहिए तो बुद्ध ने उत्तर में कहा 'उसकी भ्रातृत्वन से बचो यदि देखना आवश्यक हो तो उसके साथ भाषण मत करो और यदि बातना भी आवश्यक जान पड़े तो बहुत चौक न रहो।' जब राजा गुडोधन की विधवा रानी ने दानप्रस्थापन का जीवन बितान का इश्चय किया और एक भयंकर पाप से राजाभो का पत्नियो समेत दीक्षा लेन बुद्ध के पास आई तो बुद्ध ने तीन बार मना किया क्योंकि उनकी सम्मति में उनकी प्रविष्ट करने से सध में सम्मिलित हुए अन्य जिनमे ही व्यक्तिगत कर्म डबाडोल हो सकते थे। फिर जब वे अपने घामल परों एवं घुलितमरित वस्त्रों के साथ आई तो भ्रान्त न पूछा क्या बौद्ध का जन्म इस ससार में केवल पुरुषों के ही लाभ के लिए हुआ है? निश्चय ही स्त्रियों को भी लाभ पहुंचाने के लिए हुआ है। इनके पश्चात्त उ हे सध में प्रविष्ट कर लिया गया। चूंकि मासारिक दुःख सबपर एक समान घमर रहते हैं इसलिए उनसे छुटकारा पाने का मार्ग भी उन सबके लिए खुला होना चाहिए जो उस स्वीकार करना प्रसन्न करें। रागियो पक्केदुराचारियों एवं उन लोगों को जिनका प्रयत्न उनके वर्तमान अधिकारों में बाधक सिद्ध होगा यथा यादवारा ऋणियो और दासों तथा जिनके माता पिता भ्रान्त न हैं एवं बंधवों—केवल इ ह ही प्रवेग से बर्धन रणा गया था। सध भिक्षुओं एवं परिव्राजकों का एक सुमण्डित भातृमण्डल है। ब्राह्मण धर्मानुयायी उपस्थितियों का इस प्रकार का कोई सुमण्डित मण्डल प्रथवा सध नहीं था। दीक्षित करने के इस प्रकार के प्रयत्न के कारण जो जानपूजक बौद्धों ने प्रयोग किया था उस प्रकार का सुव्यवस्थित काम संभव हो सका। बौद्धभिक्षु को बचाने या दण्ड देने का अधिकार नहीं दिया गया है। उसका काम चमत्कार प्रयत्न करना नहीं है और न ही वह परमेश्वर एवं मनुष्यके बीच में एक माध्यम का काम करता है बल्कि वह केवल मनुष्य समाज का नेता है। सध के प्रवृत्ति साधारण गृहस्थ एवं साधु दोनों प्रकार के सम्प्रदाय सम्मिलित हैं। गृहस्थ मद्रथ्या को सिद्धांत को मानना होता है जबकि भिक्षु का काम प्रचार करने का है। बौद्धमध के नियमों में ब्राह्मणधर्म के विधानों का ही अनुकरण किया गया था यद्यपि प्रचार के प्रयोजन के लिए उ ह अपने अनुकूल बना लिया गया था। बुद्ध का अपने गिण्य के साथ प्रथवा एक बौद्धभिक्षु का अपने अनुयायियों के साथ ऐसा ही सम्प्रदाय था जमाकि शिषाक एवं विद्याधिया के मध्य होता है।

ज मपरक जानि की मायता के विषय में बुद्ध का क्या दृष्ट था उस विषय में बहुत अधिक मिथ्या कल्पनाएं मिलती हैं। वे इस सत्स्था का विरोध तो नहीं करते बल्कि इन विषय में उपनिषदों के दृष्टिकोण को अपनाते हैं। एक ब्राह्मण धर्मवा मनुष्य-समाज का नेता नाम के कारण ब्राह्मण इतने अधिक भ्रान्त में नहीं माना जा सकता जितना कि अपने आचरण के कारण। बुद्ध के समय में जाति पाति की पद्धति बहुत घटत-व्यस्त दशा में थी जिसमें जन्म के आधार पर ही भेद किया जाता था गुणों के कारण नहीं। वह ब्राह्मण जिसने सब पापकर्मों को त्याग दिया है जो अभिमान से रहित है भोगों से रहित है

आत्मसम्यगी है, और ज्ञान का धनी है, जिमने पवित्र जीवन के कर्तव्यों को पूरा किया है, केवल ऐसा ही ब्राह्मण वस्तुतः न्यायपूर्वक अपने को ब्राह्मण कहने का अधिकारी है। किन्तु जो श्रोक का गिनार हो जाता है एवं घृणा का भाव रखता है, जो दुरात्मा और दम्भी है, और जो अशुद्ध विचार रखता है एवं प्रवचक है—ऐसे व्यक्ति का बहिष्कार करना चाहिए, इसी प्रकार जिसके अन्दर जीवधारियों के प्रति करुणा का भाव नहीं वह भी बहिष्कृत होने के योग्य है।” “न तो जन्म से कोई ब्राह्मण है और न जन्म से ही कोई शूद्र, अपने कर्मों से ही मनुष्य ब्राह्मण एवं शूद्र होता है।” पूर्णता प्राप्त करने की शक्ति सब मनुष्यों में होती है। बुद्ध स्वयं उस ज्ञान की पूर्णता का एक दृष्टांत हैं जिस तक कोई भी पुरुष ध्यान एवं आत्मनियन्त्रण के द्वारा पहुँच सकता है। यह सोचना बेकार है कि कुछ मनुष्यों को भूमिदामवर्ग के रूप में और कुत्सित ही बने रहने के लिए बनाया गया है एवं अन्यो को धर्मात्मा और ज्ञानवान बने रहने का वरदान मिला हुआ है। इसलिये सब व्यवस्था में सब जातियों के व्यक्तियों को लेने का विधान था। कोई भी व्यक्ति बौद्धधर्म ग्रहण कर सकता था और सब का सदस्य होकर ऊँचे से ऊँचा पद प्राप्त कर सकता था। इस प्रकार बुद्ध ने जन्मपरक जाति के भाव का मूलोच्छेदन किया, जिसके कारण आगे चलकर अनेक अमानुषिक घटनाएँ होने लगी थीं। किन्तु ब्राह्मणधर्म के लिए भी यह विचार कहीं बाहर से नहीं आया था, क्योंकि वह भी सन्ध्यासी के पद को जन्मपरक जाति से ऊपर मानता था। हम यह नहीं कह सकते कि बुद्ध ने जाति-भेद को एकदम उड़ा दिया, क्योंकि बौद्धधर्म आभिजात्य ही है। यह ऐसी जटिलताओं से भरा है जिन्हें केवल विद्वान पुरुष ही समझ सकते हैं, और बुद्ध के मन में बराबर श्रमण एवं ब्राह्मण ही रहते थे। उनके प्रथम दीक्षित शिष्यों में ब्राह्मण, पुरोहित एवं वाराणसी के धनी घरानों के युवक थे। हम यह भी नहीं कह सकते कि बुद्ध ने कोई सामाजिक क्रांति उत्पन्न की। क्योंकि यहाँ तक कि ब्राह्मण-परिवार में जन्म लेना भी, बुद्ध के मत में, पुण्य के पुरस्कार का ही परिणाम है।^१ वे एक धार्मिक सुधारक अवश्य थे क्योंकि उन्होंने निर्धन एवं निम्नश्रेणी के व्यक्तियों के लिए भी ईश्वर के राज्य में स्थान प्राप्त करा दिया। “आज तक भी जो यह विचार प्रचलित पाया जाता है कि बौद्धमत एवं जैनमत सुधारक आन्दोलन थे और विशेषकर उक्त दोनों मतों ने जन्मपरक जाति के अत्याचार के विरुद्ध विद्रोह किया, विलकुल भ्रममूलक है। इन मतों का विरोध केवल इस विषय में था कि केवल ब्राह्मण ही एकमात्र तपस्वी हो सकता है, किन्तु जन्मपरक जाति अपने पूर्वरूप में उनके क्षेत्रों से बाहर विद्यमान थी और उसे इन दोनों मतों ने भी मान्यता प्रदान की थी। और इन दोनों सम्प्रदायों के अपने अन्दर भी यद्यपि कहने के वास्ते तो वे सबके लिए खुले थे लेकिन प्रारम्भ में प्रवेश क्रियात्मक रूप में ऊँचे वर्णों तक ही परिमित था। उक्त दोनों सम्प्रदायों का व्यवहार ब्राह्मणों की पुरोहित-संस्था के प्रति कैसा रहा इस विषय में जानने के लिए यह बात भी विशेष ध्यान देने के योग्य है कि धार्मिक विषयों में उनके गृहस्थ अनुयायी और विषयों में भले ही उनसे आदेश ग्रहण करते हों, किन्तु जन्म, विवाह एवं मृत्यु आदि के सस्कारों में उन्हें पुराने ब्राह्मण पुरोहितों का ही

१. देखिए बसलसुत्त, वासेट्ठसुत्त, और धम्मपद, अध्याय २६।

२. देखिए ‘नैतिक आदर्शवाद’ आफ बुद्धिज्म’, पृष्ठ ४४६।

मात्र लना पड़ता था। 'बुद्ध कोई सामाजिक सुधारक नहीं थे। उन्होंने प्रगाढ़ रूप में अनुभव किया कि दुःख का स्वाधपरता के साथ गठबन्धन है और इसलिए उन्होंने एक नैतिक एवं मानसिक अनुशासन का उपदेश दिया जिससे कि इस मात्मप्रवचना का जन्म उस उच्छेदन किया जा सके। बुद्ध का पूरा उत्साह दूसरे लोक के प्रति था। इस लोक के प्राधिपत्य के लिए कोई उद्दीप्त उत्साह उनके मन में नहीं था जिसकी आवश्यकता एक समाजसुधारक या राष्ट्र के नेता को हो सकती है। उस प्रकार के उत्साह को बुद्ध ने कभी जाना ही नहीं और बिना उस प्रकार के उत्साह के कोई भी अपने प्रापकी दंतियों का उद्धार करना तथा अत्याचार करवाना के विरुद्ध एक वीर के रूप में प्रतिष्ठित नहीं कर सकता। राष्ट्र एवं समाज की इस प्रकार के धन में कोई चिन्ता नहीं थी। बुद्ध ने उच्च ध्यान नहीं दिया। ऐसी घमात्ता पुरुष का जिसने भिक्षु का बाना धारण कर सत्तार को त्याग दिया है समाज की चिन्ताओं में अथवा उसमें कार्यक्षेत्र में कोई भाग नहीं है। जन्मपरक जाति का उसके लिए कोई महत्त्व नहीं है क्योंकि अत्यन्त सासारिक विषय उसके लिए सब किसी प्रयोजन का नहीं रह गया। किन्तु उसके मन में यह कभी नहीं आता कि उस जगत के नाश के लिए अपने प्रभाव का प्रयोग करना चाहिए अथवा उन व्यक्तियों के लिए जो सामाजिक क्षेत्रों में पीछे रह गए हैं सासारिक नियमों में कुछ निधिलता लाने का प्रयत्न करना चाहिए। 'विचार के क्षण में उपनिषदों एवं बौद्धधर्म दोनों ने ही जन्म परक जाति की महत्तया के विरुद्ध विरोध प्रकट किया। दोनों ने ही गरीब एवं साधारण 'यशिन' के लिए भी ऊँच से ऊँचा आध्यात्मिक पद प्राप्त करने का मार्ग खोल दिया किन्तु दोनों में से किसीने भी वैदिक सत्सामा एवं क्रियाश्रम का उच्छेदन नहीं किया यद्यपि इस विषय में बौद्धधर्म ब्राह्मणधर्म की अपेक्षा अधिक सफल रहा। किन्तु समाज सुधार की प्रबल भावना उस समय के उसमें से उत्तम विचारक के भी मन में कभी नहीं आई। लोक तन्त्र समाज सुधार की आधुनिक प्रेरणा है।

हम पटल के चक्र हैं कि बुद्ध ने धरेलू सत्कारों एवं रीति रिवाजों में कोई बाधा नहीं डाली जा बल्कि नियमों के अनुसार बस ही चलते रहें।' अतः तब सिद्धान्त के विषय में वे की प्रामाणिकता का सम्बन्ध है बुद्ध ने उस संबंध में स्वीकार किया। एक ही वास्तव में उन्होंने ममता सामाज्य अथवा मुख्य सिद्धान्तों को जो प्रवर्तित थे ठुकरा दिया। ह निष्कर्ष एसी तीन वस्तुएँ हैं जिनका स्पष्टवादिता से नहीं गुणता से सम्बन्ध है— स्त्रियाँ पुरोहिताई एवं मिथ्या सिद्धांत। मैं सत्य का प्रचार करने में कभी सामाज्य एवं नीतिगत रक्षियों के लिए गुह्यागुह्य सिद्धान्तों में कोई भेद नहीं रखा है क्योंकि सत्य के विषय में है आनन्द सदागत न एक एस गिनक के समान जो कुछ न कुछ छिपाकर रखता है कभी अपनी मूर्खी बंद नहीं रखी। बुद्ध स्वयं भी बड़ा के निन्दक थे। उन्होंने वेदा के उस भाग का स्पष्टरूप में विरोध किया जो यज्ञ में पशुहत्या का विधान करता था।

१ हारनन वैल्कय रिडू १८६८ पृष्ठ ३ ।

श्रीलन्का बुद्ध पृष्ठ १२३-१२४।

२ दक्षिण मत्तारक— ८ पाठ इनडू द अनी दिस्टरा अफ लिन्का ।

४ अनुपल्लिख्य ।

५ महापरिनिष्पन्नपत्र ।

कर्म से कम गीतगोविन्द के प्रणेता जयदेव, एव भक्तिशतक के—जिसे बुद्धशतक भी कहते हैं—रचयिता रामचन्द्र भारती का यही मत है।

१५

कर्म एवं पुनर्जन्म

कर्म का विधान कहीं बाहर से आरोपित नहीं किया गया है बल्कि यह हमारी अपनी ही प्रकृति में कार्य करता है। मानसिक आदतों का निर्माण, बुराई की ओर बढ़ती हुई प्रवृत्ति, आवृत्ति का दृढ होता जानेवाला प्रभाव—जो आत्मा की सशक्त स्वतन्त्रता की जड़ खोखली करता है, हम चाहे इसे जानें या न जानें—ये सब कर्मविधान के अन्तर्गत समझे जाते हैं। हम अपने कर्मों के फल भोगने से वच नहीं सकते। भूतकाल वास्तविक अर्थों में वर्तमान एव भविष्यत् को जन्म देता है। यह कर्मविधान का ही सिद्धान्त है जो मानवीय सम्बन्धों में न्याय करता है। “यह कर्मों में भेद के कारण है कि जिससे सब मनुष्य एकसमान नहीं हैं। किन्तु कुछ मनुष्य दीर्घजीवी होते हैं तो कुछ अल्पजीवी, कुछ स्वस्थ होते हैं तो कुछ रोगी रहते हैं आदि-आदि।” इस व्याख्या के बिना मनुष्य अपने-आपको धीरे-अन्याय का शिकार होते हुए अनुभव करेंगे। दुःख भोगनेवाले की भी यह इस रूप में सहायता करता है कि वह अनुभव करता है कि दुःख भोगने से वह एक पुराना ऋण उतार रहा है। और सुखी पुरुष को भी यह नञ् बनाता है क्योंकि वह फिर अच्छे कार्य करेगा, जिससे कि वह फिर सुखभोग के योग्य हो सके। जब एक पीडित शिष्य बुद्ध के पास अपने फटे हुए माथे को लेकर और जख्मों से खून बहाते हुए आया तो बुद्ध ने उससे कहा “इसे ऐसा ही रहने दो। हे अर्हत्—‘तुम अब अपने कर्मों के फल को भोग रहे हो, जिनके लिए अन्यथा तुम्हें पापमोचनस्थान में शताब्दियाँ लग जानी।” कर्मविधान वैयक्तिक उत्तरदायित्व पर एव भविष्यजीवन की यथार्थता पर बल देता है। यह इस बात को मानता है कि पाप का फल पापी की सामाजिक स्थिति के ऊपर निर्भर करता है। यदि कोई दुर्बल मनवाला मनुष्य, जिसका नैतिक आचरण भी दुर्बल है, कोई बुरा काम करता है तो वह नरक में जाता है। यदि कोई सज्जन पुरुष कोई बुरा काम करता है तो वह इसी जीवन में थोड़ा-सा दुःख पाकर ही वच सकता है। “यह इस प्रकार है कि यदि कोई मनुष्य पानी के एक प्याले में नमक का एक ढेला डाल दे तो पानी नमकीन हो जाएगा और पीने के योग्य न रहेगा। किन्तु यदि उसी नमक के ढेले को गंगा नदी में डाला जाए तो गंगा का पानी प्रत्यक्ष रूप में जरा भी दूषित न होगा।”

कर्म का सिद्धान्त बौद्धधर्म से बहुत पुराना है, यद्यपि इसकी युक्तियुक्तता परिणति के दर्शन में मिलती है। कारणों एवं कार्यों की एक सम्वी गृह्यला में मनुष्य केवल अस्थायी कड़ियों के समान हैं जहाँ कोई भी कड़ी शेष कड़ियों से पृथक् नहीं है। किसी भी व्यक्ति का इतिहास उसके इस जन्म से ही प्रारम्भ नहीं होता बल्कि युगों से बन रहा

१. मिलिन्द । देगिरा मज्झिम, ३ : २०३, और बुद्धघोष : अय्यसान्निनी, पृष्ठ ८८ ।
२. अंगुत्तरनिकाय, १ : २८१ ।

होता है।

तब कम की ही सर्वोपरि मिश्रान्त—यहां तक कि देवताओं एवं मनुष्यों से भी ऊपर मान लिया जाता है। तब मनुष्य की चप्पा एवं प्ररणा का कहीं स्थान निर्दिष्ट करना बर्धन हो जाता है। यदि उग मनुष्य जो हो रहा है या हाथा निर्णायक कम ही है ताब कमभना बर्धन हो जाता है कि मनुष्य जा करता है उसपर विचार क्यों किया जाए। उसे कमविधान के अनुकूल कार्य करना ही पड़ेगा इसका प्रतिनिधित्व उनके पास और कोई चाप नहीं। मांग घटाना कम के लिए मौन स्वीकृति का ही दूसरा नाम है। विचारधारा के प्रतिपक्ष में इन प्रकार का मान बार बार उठता है। यूनानी मिश्रान्त की सम्प्रति, नियति की अपरिवर्तनीयता एसी है जो मनुष्य एवं देवताओं से भी ऊंची है और जिसमें पुण्याय अथवा प्रायश्चात द्वारा कोई परिवर्तन नहीं लाया जा सकता। यहाँ भयावह भाव (एव) कायिक व धार्मिक मिश्रान्त में भी प्रकट होता है एव इसात्मधर्म में यही किम्मत कहा जाता है। किन्तु व्यक्ति का भी इस विषय का पता नहीं हो सकता यहाँ तक कि बहुत से भी नहीं मानते कि उनके भाग्य में पड़ने से क्या है अथवा यह कि क्या हमें ज्ञान पर्याप्त मात्रा में पुण्यकाय किया है जिसमें वे योग्य बन सकें। हम स्वीकार करते हैं कि बहुत से कमस्वभाव के विषय में कोई स्पष्ट उत्तर नहीं दिया है परन्तु हमें कल्पना का विषय बनाना ही छोड़ दिया है। फिर भी उनकी पद्धति में स्वतन्त्र कम की सम्प्रति का निर्णय जाता है एव समस्त कमविधान के ऊपर विचार प्राप्त करने का भी प्रयास है।^१ अथवा उन्होंने जिन भर प्रयत्न करने लगे थे और मिश्रान्त के विरुद्ध सचय करने पर जो बार बार बल दिया है उसकी जगति कमस्वभाव के नियम के साथ नहीं हो सकती। उनकी यात्राओं में पञ्चाक्षाप या प्रायश्चित्त अर्थात् मनुष्य का स्थान है। निम्नलिखित मुभाषण में हम योग्य बना सकते हैं कि हम कमस्वभाव एवं कमविधान का परस्पर सम्बन्ध कर सकें। निश्चित परिणाम के समर्थन में आधुनिक विचारधारा में भी मुख्य तीन कारणकायभाव से ही आता है। बौद्धधर्म के अनुसार कम एक धार्मिक मिश्रान्त नहीं है बरन् स्वल्प में एतद्विषय है। आमावस्या के और विस्तृत होती है। यहाँ आत्मा नहीं है अतः एक विकसित होना हृदय चेतना है जो अवस्थाओं की श्रृंखला में विस्तृत हो जा सकती है। यद्यपि वर्तमानकाल का निणय भूतकाल से होगा है भविष्य किन्तु भी हमारे आग बुनाव के क्षण के रूप में लुप्त है जिसमें हम स्वच्छा की प्ररणा के ऊपर निर्भर कर सकते हैं। और भूतकाल द्वारा वर्तमान का निणय भी कबल यात्रा नहीं है। कम विधान हमें बन जाता है कि भूतकाल और वर्तमान के मध्य में तारतम्य है और यह कि वर्तमानकाल भूतकाल के साथ अनुकूलता रखता है। अतः हम यह नहीं कि वर्तमान का भूतकाल का ही सम्भव उपज है। ह पुराहितो ! यदि कोई कहता है कि मनुष्य की अपन कमों का फल अवश्य ही भोगना पड़ेगा तब ऐसी अवस्था में कोई धार्मिक जीवन नहीं रह सकता और न ही कोई अवसर दुःख के साथ विनाश के लिए उपरिष्ठ हो सकता है। किन्तु हे पुराहितो ! यदि कोई मनुष्य ऐसा कहता है कि मनुष्य की अपा

कर्मों के अनुकूल ही पुरस्कार मिलता है तो उस अवस्था में धार्मिक जीवन की सम्भावना है और दुःख के सर्वथा विनाश का भी अवसर प्राप्त हो सकता है।^१ कर्मविधान की यान्त्रिक मिथ्या व्याख्या का नीतिशास्त्र एवं धर्म के साथ विरोध है, यथार्थ व्याख्या का नहीं।

इस समस्या में सारी कठिनाई बुद्ध के दृष्टिकोण के मनोविज्ञानयुक्त और तर्क-सम्मत होने के कारण है। आत्मा का विस्लेषण करके उसे गुणों, प्रवृत्तियों एवं चित्त-वृत्तियों का पुंज बनाना मनोविज्ञान के लिए विल्कुल युक्तियुक्त हो सकता है, जिसका उद्देश्य भी परिमित हो। मनोविज्ञान के आगे, जो मानसिक अनुभवों के उद्भव एवं वृद्धि के कारण का पता लगाकर उनके मध्य कारणकार्यसम्बन्ध की स्थापना करता है, एक नियति का विचार टिक सकता है। किन्तु वही नियति-सम्बन्धी विचार आत्मा की सम्मिलन-रूपी रचना की ठीक-ठीक व्याख्या कभी नहीं कर सकता। यदि हम विषयीनिष्ठ अवयव पर बल न दें जिस सिद्धान्त के कारण ही मानसिक तथ्य मन के तथ्य हो सकते हैं तो हमारी आत्मा के स्वरूप की व्याख्या मिथ्या होगी। जब हम आत्मा को उसके तत्त्वों से पृथक् कर देते हैं तो यह केवल तार्किक दृष्टि से एक अमूर्तभावात्मक पदार्थ रह जाता है जो हमारी क्रियाओं का निर्णायक नहीं हो सकता। हमारी सम्पूर्ण आत्मा किसी भी क्षण में हमारी क्रिया को प्रमाता (विषयी) है और इसमें अपने भूतकाल को अतिक्रमण करने की योग्यता है। तत्त्वविहीन आत्मा एक निर्गुण एवं ऊसर भूमि की भांति है, क्योंकि ये तत्त्व ही तो हैं जो आत्मा के सहारे के बिना नियति को पूर्णता प्रदान करते हैं, चूँकि सहत या राशीभूत आत्मस्वातन्त्र्य एक तथ्य है। यह कथन कि बिना कारण के कुछ नहीं होता, इस मत के साथ कि आत्मा की वर्तमान अवस्था कारण बन सकती है, असंगत नहीं है। बौद्धधर्म का विरोध केवल अनियतिवाद के इस अवैज्ञानिक मत के साथ है जो यह कहता है कि मनुष्य के कार्य उसके उद्देश्यों से ही संचालित नहीं होते और जिनके अनुसार स्वतन्त्र इच्छाशक्ति एक ऐसी अपरिमित शक्ति है जो किसी न किसी प्रकार से मन के सुव्यवस्थित कार्य-सम्पादन में बाधा देती है। इस समार में यान्त्रिक विधान से भी ऊपर कुछ है, यद्यपि व्यक्तिगत विचारों एवं इच्छाओं का एक सम्पूर्ण प्राकृतिक इतिहास भी है। इस प्राकृतिक प्रक्रिया की व्यवस्था एवं आत्मिक वृद्धि को कर्म स्वीकार करता है। पुरुषार्थ के उत्तरदायित्व को दूर करने अथवा पुरुषार्थ को अयथार्थ ठहराने का अभिप्राय नहीं है, क्योंकि बिना पुरुषार्थ के कोई बड़ा काम सम्पन्न नहीं हो सकता।

यह बताया गया है कि उच्चतम अवस्था प्राप्त कर लेने पर फिर कर्म का कोई असर नहीं रहता। भूतकाल के सब कर्म अपने फलों समेत सदा के लिए विनष्ट हो जाते हैं। मोक्ष की अवस्था भले एवं बुरे दोनों से परे है। प्रायः यह कहा जाता है कि नैतिकता या सदाचार का सर्वातिशायी महत्त्व कुछ नहीं रह जाता, क्योंकि परम आनन्द की प्राप्ति में नैतिक कर्म बाधक हो सकते हैं, कारण कि उनका पुरस्कार भी अनिवार्यरूप

म मिलना निश्चित है और इस प्रकार उन्ही कारण जीवन का चक्र बराबर बना रहेगा। इसलिए इस जीवन में छुटकारा पाने के लिए पुण्य एवं पाप दोनों ही प्रकार के कर्मों से दूर रहना होगा। समस्त नतिक आचरण अन्तिम लक्ष्य के लिए तैयारी है। जब भ्रातृ प्राप्त हो गया तो संधप भी समाप्त हो जाता है। फिर भविष्य-जीवन में किसी काय का पल मिलने को नहीं है। यह उपनिषद् का मिद्वात है कि भुक्तात्मा पुण्य जो भी काय करता है वह धनासक्ति के भाव से करता है। मर प्रकार के कर्म करना फल नहीं देते धरन् ऐसे ही कर्मों का पल मिलता है जो स्वाध्यायक इच्छा को लेकर किए जाते हैं। इसलिए मोक्ष की उच्चतम दशा नतिक नियमों एवं कर्मविधान के कायक्षेत्र से भी परे हैं। फिर भी नतिकता या सदाचार का एक प्रकार का ऐन्द्रिय सम्बंध अन्तिम लक्ष्य के साथ है।

पूणमान चक्र उन जीवनों की शृंखला का प्रतीक है जिनका निषय कर्मों के सिद्धांत के आधार पर होना है। पुराने जीवन का विलय ही नये जीवन का निर्माण है। मर्त्य केवल ज्वालाओं में पल रहा जन्म का एक रूप है इससे अतिरिक्त और कुछ नहीं। जीवन भर परिवर्तन होते रहते हैं। जन्म एवं मर्त्य भौतिक परिवर्तन हैं जिन्हें हमने नाम दे दिया है। जब उन कार्यों का पुत्र जिनका फल इस जन्म में मिलने को है समाप्त हो जाता है तो मर्त्य आती है। जीवन का चक्र हमारे सम्मुख नये ध्रुवसर उपस्थित करता है जिनमें यदि हम चाहें तो अपने भाग्य को उन्नत कर सकते हैं। इस जीवन के चक्र में केवल मनुष्य ही नहीं अपितु समस्त जीवित प्राणी सम्मिलित हैं जो निरन्तर ऊंचे चरण एवं नीचे गिरते रहते हैं।

ब्राह्मण या पौराणिक धर्म की कल्पना का अनुसरण करते हुए बुद्ध दुष्टात्मा-यत्नियों के लिए नरक एवं अय अपूर्ण यत्नियों के लिए पुनर्जन्म की व्यवस्था करन हैं। स्वर्ग की कल्पना को उन्होंने स्वीकार किया है। मर्त्य के पञ्चानु, शरीर के विलय हो जाने पर सुदृढ आचरण वाले व्यक्ति का जन्म स्वर्ग में किसी सुखी अवस्था में होता है।^१ किसी किसी स्थान पर ऐसा भी आता है कि पुनर्जन्म होने से पूर्व स्वर्ग एवं नरक में कुछ कुछ अवस्थायी रूप में रहना होता है। आदिबौद्धधर्म ने जातकों के द्वारा पुनर्जन्म के भावों को प्रक्षीरित किया जिनमें वणन किया गया कि किस प्रकार पूर्वजन्मों में बुद्ध ने ध्यान त्याग के अनेक कर्मों द्वारा अपने आपको पाप के साथ संधप करते हुए बोधिवृक्ष के नीचे अन्तिम विजय के लिए सन्नद्ध किया था। यह कहा जाता है कि यदि हम भौतिक यत्नियों का विकास कर सकें तो हम भी अपने प्रत्येक पूर्वजन्मों की अनन्त शृंखला का साक्षात्कार कर सकते हैं।

बौद्धधर्म में आत्मा के देहान्तरगमन का कार्य स्थान नहीं है और न ही एक जीवन से दूसरे जीवन में जाने का कोई विधान है। जब मनुष्य मर जाता है तब उसका भौतिक शरीर जो उसके भौतिक जीवन का आधार है ध्वस्त भिन होकर विलय को प्राप्त हो जाता है एवं उसका भौतिक जीवन समाप्त हो जाता है। पुनर्जन्म में जानेवाला यत्नि

वह नहीं है जो मर गया था किन्तु दूसरा ही है, क्योंकि आत्मा तो है नहीं जो दूसरे शरीर में प्रवेश करे। यह केवल चरित्र ही है जो बराबर रहता है।^१ मृत्यु की घटना द्वारा जो दो जन्मों में पृथक्ता आती है उनके मध्य में कर्म की निरन्तरता किस विशेष विधि के द्वारा स्थिर रहती है, इस विषय का कोई भी समाधान बौद्धधर्म में नहीं किया गया। बौद्धधर्म केवल इसे मान लेता है कि कर्म की निरन्तरता रहती है। हमें बताया जाता है कि पूर्वानुपर जीवन प्राकृतिक कारणकार्यभाव की शृंखला से जुड़ा रहता है। शेष वचा हुआ कर्मस्वरूप एक नये व्यक्तित्व का निर्माण करता है जो अपने-आप ऐसे जीवन की अवस्था की ओर आकर्षित हो जाता है कि जिसके वह योग्य है। यह भी कहा जाता है कि कर्म के सामर्थ्य के कारण मरते हुए मनुष्य की चेतना एक ऐसी शृंखला को उत्पन्न करती है अथवा प्रारम्भ करती है जिसके साथ एक सूक्ष्म शरीर भी सम्पृक्त रहता है, जिसका अन्तिम भाग किसी न किसी गर्भाशय में जाकर अपना स्थान बना लेता है।^२ इन विषयों का कि उसे किसके गर्भ में जाना है, अवश्य साधारणतः वह अन्त समय का विचार रहता है जोकि मरते हुए व्यक्ति के नैतिक एवं बौद्धिक जीवन का सारतन्त्र होता है। यह वह शक्ति है जो मरने के समय नया जन्म ग्रहण करने की इच्छा है। केवल यह कर्म अथवा कर्मों से उत्पन्न होनेवाली शक्ति ही आवश्यक नहीं अपितु उपादान का होना भी आवश्यक है, जिसका आशय जीवन में लिप्त रहना है। चूँकि जीवन एक प्रकार की सम्मिश्रित सत्ता है, इसलिए पृथक्-पृथक् अवयव यदि एकसाथ सम्मिश्रित न हों तो जीवन न बन सकेगा। एक कार्यकारी शक्ति का रहना भी आवश्यक है जो भिन्न-भिन्न अवयवों को फिर से एकसाथ एकत्र कर सके। इसी आकर्षण-शक्ति के दबाव से, जिसे उपादान कहा जाता है, एक नया सम्मिश्रण तैयार होता है। बिना इसके कर्म भी कुछ नहीं कर सकता। कर्म एक सूचना देनेवाला तत्त्व है, जो अपने लिए उचित सामग्री की प्रतीक्षा करता रहता है।

“क्योंकि जब किसी जीवन में कोई व्यक्ति मृत्यु के द्वार पर पहुँचता है, चाहे प्राकृतिक घटनाक्रम से हो चाहे हिंसा द्वारा हो; और जब असह्य एवं मरणान्तक पीड़ाओं के एकत्र समुदाय के कारण शरीर के सब बड़े व छोटे सदस्य शिथिल पड़कर एवं जोड़ों एवं स्नायुजाल में मुड़कर अलग होने लगते हैं, और यह शरीर घूप में पड़े ताड़पत्र के समान शनैः-शनैः सूखने लगता है, और आखिरी आदि अन्य सब इन्द्रिया भी काम करना बन्द कर देती हैं, और सवेदनशक्ति किंवा सोचने की शक्ति और जैवशक्ति सब अपने अन्तिम आश्रय-स्थान हृदय के अन्दर आ जाती हैं—तब उस अन्तिम शरणाश्रय अर्थात् हृदय में निवास करने-वाली चेतना, जिसे क्षमता भी कह सकते हैं, कर्म के बल से विद्यमान रहती है। यह कर्म उस वस्तु को जिसके ऊपर यह निर्भर करता है, अपने अन्दर समवेत एवं स्थिर रखता है, और इसमें पूर्व के वे कर्म भी सम्मिलित रहते हैं जो अधिक महत्त्व के हैं, और बार-बार अभ्यास में आए होंगे तथा इस समय अधिक सन्निकट हैं, अथवा यही कर्म अपना अथवा नवीन जीवन की आकृति का पूर्वाभास देता होगा जिसमें अभी जाना है, और इसी विषय

१. देखिए अभिधर्मकोष, ३ : २४।

२. देखिए सूत्र—‘द वे उ निर्वाण’, पृष्ठ ८३-८४।

को लभ्य म रत्न क कारण चेतना अपना अस्तिव स्थिर रखती है।

चूँकि चेतना अभी भी विद्यमान है यहाँ तक कि इच्छा एवं अज्ञान अभी भी दूर नहीं हुए और उद्भूत का अगुम माग अभी भी अज्ञान क कारण छिया हुआ है इच्छा के द्वारा चेतना का झुकाव जीवन रूपी लक्ष्य की ओर करा दिया जाता है और कम जो चेतना क माय माय हो आ गया "म उक्त उद्भूत की ओर अग्रसर करता है। यह चेतना उस "वृत्तता क अन्तर रहत हुए जिनका झुकाव इच्छा क कारण उक्त उद्भूत की ओर है और जिस कम न इसनी ओर अग्रसर किया है एक खाई के ऊँचे किनार पर क नृत्त से लम्बता रस्मी के सहारे झूँटनेवाल मनुष्य क समान अपने पहले विहित स्थान को छाड़नी है और दूसरान पन्थों के ऊपर निमर करती हुई अपनी स्थिति को सभाल रहती है एव कम द्वारा निर्मित अथ किसी विहित स्थान पर प्रकाशित होनी भी और नहीं भी होनी। यहाँ पर चूँकि पहली चेतना अब नहीं रही इसीलिए कहा जाता है कि अमुक मनुष्य अब इस मसार मनही रहा और परवर्ती चेतना चूँकि नय जीवन म फिर से उत्पन्न होती है "मनिए उसे हम पुनर्जन्म कहने लगत ह। किन्तु यह समझना चाहिए कि यह परवर्ती चेतना नय जीवन म पूर्वचेतना म नहीं आई और यह कि यह केवल पुनर्जन्म म वनमान कारण से ही अर्थात् कम अथवा शक्तता एवं झुकाव (नया जन्म देने की प्रवृत्ति) से ही वनमान जीवन म प्रकट हुई है।

जीवन की भिन्न भिन्न योनिया का वर्णन किया गया है अर्थात् एक ओर पशु प्रजामा एव मनुष्ययानि और दूसरी ओर देवता तथा नरक के प्राणी अथवा दानव। दूसरे विभाग की योनिया आभास या छाया मात्र हैं और उनकी जन्मविषयक चेतना हा असंगति प्रवृत्ति के अन्तर म अपने लिए गारार का निमाण कर सकती है। पशु प्रेतात्मा और मनुष्य की योनिया के लिए जीवनधारण सम्बन्धी चेतना के लिए विनियम भौतिक अर्थव्यवस्था का विद्यमान रचना आवश्यक है और यदि मनु के क्षण म य अवस्थाए उत्पन्न न हाँ सकी तब मनुसमय की चेतना नय जन्म की चेतना के रूप म तुरत आगे नहीं जा सकती। इस यक्ति के लिए व्यवस्थायोनि म एक अस्पष्टानिक सङ्घर्षी जन्म होने का विधान बनाया गया ह। यह न अब एक देहविहीन आत्मा के समान यथासम्भव गोप्य ही गभाधान सम्बन्धी अर्थव्यवस्था की सहायता से उपयुक्त अणु का निमाण कर देता है।

निरन्तरता का कारण काय सम्बन्धी समाधान ही पुनर्जन्म का भी समाधान कर जाता है। जिस व्यक्ति ने नया जन्म धारण किया है वह अन्त मनुष्य के कन का उत्तराधिकारी है किन्तु तो भी है वह एक नया प्राणी। स्थायी साम्यता न रहन पर भी अभावोत्पन्न विच्छेद भी तो नहीं है। नया प्राणी वह है जो उसे उसके कर्मों ने बनाया है। कम के अनुजीवन के इस मिद्वान्त की धवा उपनिषद् म भी—व्यवहारव्यक उपनिषद् म

१. उद्धारण का सिद्धांतमा अन्वय १७ देखिए बारेन बुद्धिम इन् ट्रांसलेशन' पृष्ठ २३२-

। मनुष्य का क नोद्वेगन क मनोविज्ञान ने पुनर्जन्म अथवा समधारण या प्रतिमिति की व्याख्या का वा प्रयास किया है उसका उत्तरावस्था न निष्कर्ष पाठकों से कहेंगे कि नृत्त की आत्मा के अनुसङ्गित अनिधनमथमय के अनुसङ्ग और निगमकर उत्तरावस्थावरूप निबन्ध को देखें।

२. देखिए श्रीमद् भगवद् गीता के अन्तिम अध्याय के अन्तिम आश्लेषा पृष्ठ १२७-१२८।

आर्तभाग और याज्ञवल्क्य के मध्य हुए संवाद से—आती है।

बौद्धधर्म की मुख्य प्रवृत्ति तो कर्म को अनुजीवी घटक बनाने की है किन्तु ऐसे सर्वत्र भी मिलते हैं जिनमें प्रकट होता है कि विज्ञान का भी यही कार्य बताया गया है, अर्थात् विज्ञान के कारण पुनर्जन्म होता है। “हम आज जो कुछ भी हैं, अपने विचारों के परिणामरूप हैं।” विज्ञान की वास्तविक अर्थों में “हमारी आत्मा का नाशक बन गया है।” यह कथन केवल यह बताने के लिए है कि विज्ञान और कर्म में कितना घनिष्ठ सम्बन्ध है और इसी प्रकार विचार और इच्छाशक्ति में भी। व्यक्ति के विनाश के नाश-माय वृत्त समाप्त हो जाता है। कर्म के ही कारण जीवन की प्रक्रिया निरन्तर चलती रहती है। इसलिए जब कर्म पूर्णतया अपने फल दे चुकता है तो जीवन का भी अन्त हो जाता है।

तात्पर्य होगा कि जीवित रहने की इच्छा बराबर बनी रहे। अनेक वाक्या स यही ध्वनित होता है कि बद्ध का आशय केवल मिथ्या इच्छा का विनाश करना था जीवनमात्र का विनाश करने से नहीं था। कामवासना घृणा एवं भ्रान्त के नाश का नाम ही निवाण है। निर्वाण के केवल इही अर्थों में हम पतिस वष की अवस्था में बुद्ध की बोधि या सत्यज्ञान की प्राप्ति का आशय भली प्रकार समझ सकते हैं क्योंकि उन्होंने अपने जीवन को पतिस वष क्रियात्मक रूप से प्रचार करने एवं प्राणिमात्र का उपकार करने में व्यतीत किए। कही-कही दो प्रकार के निर्वाणों में भेद किया गया है (१) उपाधिगप जिसमें मनुष्य की केवल वासनाएं ही लुप्त होनी हैं और (२) अनुपाधिगप जिसमें पूरा अस्तित्व विनष्ट हो जाता है। चिरिस्त के अनुसार पहले प्रकार का निर्वाण पूर्णता प्राप्त सतपुरुष को उपलक्षित करता है जिसमें कि पाचो स्कंध अब भी उपस्थित हैं यद्यपि वह इच्छाशक्ति जो हमें जन्मधारण करने की ओर आकृष्ट करती है लुप्त हो जाती है। दूसरे प्रकार का निर्वाण में सतपुरुष की मयु के पश्चात् एवं मयु के परिणामस्वरूप समस्त अस्तित्व का ही लोप हो जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि यहां उन दो प्रकार के मुक्तात्मा पुरुषों के भेद की दर्शाया गया है जिनमें से एक जीव-मुक्त हैं अर्थात् मुक्त होते हुए भी जीवन धारण करते हैं एवं दूसरे वे हैं जिनका सासारिक जीवन समाप्त हो गया है। जब कभी यह कहा जाता है कि मनुष्य को इसी जन्म में निर्वाण की प्राप्ति हो सकती है उसमें तात्पर्य उपाधिगप निर्वाण से ही होता है। मोक्ष का नाम ही परिनिर्वाण है क्योंकि अहत् इस क्षणभंगुर ससार से तिरोधान हो जाता है। उपाधिगप एवं अनुपाधिगप का भेद इस प्रकार निर्वाण एवं परिनिर्वाण के बीच में जो भेद है उसमें अनूत है जिसका तात्पर्य नाश होना एवं नितान्तरूप में नष्ट हो जाना है।^१ उस नष्ट रूप का कोई सुनिश्चित अर्थ 'यवहार के लिए नहीं दिया जा सकता।' यहां तक कि परिनिर्वाण नाम का भी आशय नितान्तर अभाव नहीं लिया जा सकता।^२ उससे तात्पर्य केवल अस्तित्व की नितान्तर पूर्णता से है। महत्त्मा बुद्ध ने अंतिम मोक्ष का आग्रह यह बताया है कि यह चेतना की निर्दोष अवस्थाओं के प्रवाह के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।^३ किसी भी प्रकार के दबाव एवं संध से मुक्त यह एक प्रकार का मानसिक विश्राम है। दुःखमनापरक प्रवृत्तियों के दमन के साथ साथ तुरंत आध्यात्मिक उन्नति भी होती लगती है। निर्वाण जो आध्यात्मिक संध की समाप्ति एवं सिद्धि है एक निश्चित परमानन्द की अवस्था है। यह पूर्णताप्राप्ति का लक्ष्य है एवं शून्यता का अभाव गत नहीं है। अपने प्रान्त के समस्त चरित्वभाव को विनष्ट कर देने से ही हम सम्पूर्ण विश्व के साथ समुक्त हो सकते हैं एवं उस महान् प्रयोजन के एकमात्र अंग बन सकते हैं। उस अवस्था में पूर्णता का अर्थ होता है उन समस्त पदार्थों के साथ एक होना जो हैं या बनी रहते या रहेंगे। सतपण्यों के क्षितिज का विस्तार उस अवस्था में यथाय परमपत्ता तक हो जाता है। यह एक ऐसा जीवन है जो अहभाव से विहीन एवं अनन्त जीवन है, जो विश्राम, शांति प्रशान्ति

१ मिलिन्द २ २४।

२ देखिए ओलडनबग एन्मन्तस ऑन निर्वाण, ३।

३ सन्निडात्तारमय ७ ४, २१।

परम आनन्द, सुख, मृदुता, पवित्रता एवं प्रत्यग्रता (ताजेपन) से परिपूर्ण है।^१ मिलिन्द मे ऐसे स्थल आते हैं जिनमें इस विषय का संकेत किया गया है कि परिनिर्वाण के पश्चात् बुद्ध के जीवन का अन्त हो गया था। “महाभाग इस प्रकार के अंत को प्राप्त हुए जिन प्रकार के अंत में अन्य व्यक्तित्व को प्राप्त करने का मूलमात्र शेष नहीं रहता। महाभाग का अन्त हो चुका है और इसलिए उनके विषय में यह नहीं कहा जा सकता कि वे यहाँ हैं या वहाँ हैं। किन्तु सिद्धान्त रूपी शरीर के रूप में उनका निर्देश अब भी अवश्य किया जा सकता है।”^२ हम बुद्ध की तो पूजा नहीं कर सकते क्योंकि वे अब इस संसार में नहीं हैं और इसीलिए हम उनके पवित्र अवशेषों और सिद्धान्तों की ही पूजा कर सकते हैं।^३ नागसेन ने निर्वाण के विचार को अभावात्मक अथवा सब प्रकार की चेष्टा से विरहित (चित्तवृत्तिनिरोध) एवं सब प्रकार के भाव (भावनिरोध) के रूप में ही वर्णन किया है। तो भी हमें ऐसा प्रतीत होता है कि कतिपय प्राचीन बौद्धों की दृष्टि में निर्वाण का अर्थ है सत्य की पूर्णता, अनन्त परमसुख (कैवल्य) अर्थात् सासारिक सुखों व दुःखों से बहुत ऊँचे पद का परम आनन्द। “हे वच्छ, तथागत जब इस प्रकार से भौतिकता की कोटि से मुक्त हो जाता है तो बहुत गम्भीर, अपरिमेय, एवं अगाध समुद्र के समान हो जाता है।” भिक्षुणी खेमा कोसल के पसेनदी को विश्वास दिलाती है कि मृत्यु ने तथागत को पाचो स्कन्धों के आनुभविक जीवन से मुक्त कर दिया। सारिपुत्त यमक को इस प्रकार का धर्म-द्रोही विचार प्रकट करने के लिए बुरा-भला कहता है कि जिस भिक्षु के अन्दर से पाप निकल गया है वह मर भी सकता है। मैक्समूलर एवं चिल्डर्स निर्वाण-विषयक जितने भी स्थल हैं उनका विधिपूर्वक अनुसंधान करने के पश्चात् इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि “एक भी स्थल ऐसा नहीं पाया जाता जिसमें यह अर्थ निकाला जा सकता हो कि निर्वाण का अर्थ शून्यावस्था अथवा अभावात्मक अवस्था है।” इसलिए यह स्पष्ट है कि व्यक्तित्व का मिथ्या विचार नष्ट होता है एवं यथार्थ सद् का भाव फिर भी रहता है। जैसे इन्द्र-धनुष तथ्य या घटना एवं कल्पना का सम्मिश्रण है, इसी प्रकार व्यक्तित्व भी सत् एवं असत् का मिश्रण है। गिरती हुई वर्षा की बूद ‘रूप’ है एवं प्रकाश की पक्ति ‘नाम’ है, और उनके परस्पर एक-दूसरे को काटने से उत्पन्न पदार्थ का नाम ‘भाव’ या इन्द्रधनुष है जो भासमात्र व भ्रांति है। किन्तु उसका आधार कुछ यथार्थसत्ता अवश्य है और वह नित्य है। “संसार मेरे ऊपर निर्भर करता है क्योंकि मैं जाननेवाला हूँ और उसका ज्ञान प्राप्त करता हूँ, इस प्रकार वह मुझसे पृथक् है। केवल रूप या आकृति का ही ज्ञान हो सकता है, उसका नहीं जिसके ऊपर यह आधारित है। फिर किसके लिए ज्ञान के द्वारा संसार का त्याग किया जाए—अर्थात् केवल उसके रूप का ही। आकृति के रूप में ही यह उत्पन्न होता है और नष्ट हो जाता है, क्या यह सत् है, और सत् का अन्त होना आवश्यक है। वह जिसके ऊपर रूप का आधार है वही मूलभूत सत् है, तथा वह कभी भी और कहीं

१. मिलिन्द, २-२, ६, ३-४, ६; २-१, ६।

२. मिलिन्द, ३-४, १०। इससे उस विचार का स्मरण होता है जो जार्ज इलियट के ‘क्वायर इनविजिवल’, अथवा मेयरलिक के ‘ब्ल्यू वर्ट’ में भावी सन्तति की मूर्ति में आता है।

३. ४ : १; देखिए सयुक्त, १, भी।

भी अस्त म परिवर्तित न हो सकता और जो नित्य है उसका कभी भा और कहा भी अस्त नहीं हो सकता । 'निर्वाण आत्मा की नित्य अवस्था है क्योंकि यह नष्टकार नहीं है और न ही ऐसी वस्तुओं के एकरूपीकरण से बना है जो अस्थायी है । यह निरंतर रहना है केवल उसका अभिव्यक्तियाँ म परिवर्तन होता है । यही वह है जो शक्यता की पट्टभूमि म विद्यमान है जबकि स्वयं जन्म एवं क्षीणता के अधीन हैं । परिणति की भाँति का आधार निर्वाण की यथाथसत्ता है । बुद्ध इसकी परिभाषा करने की चेष्टा नहीं करते बल्कि यह सबका मौलिक तत्त्व है और इसीलिए अव्ययनाम है । यह कहा जाता है कि निर्वाण की अवस्था म जिसकी तुलना प्रमाण निद्रा के साथ की जाती है आत्मा अपने अव्यक्तत्व का खो बैठती है एवं प्रमेयरूपी सम्पूर्ण विश्व म विलीन हो जाती है । बाद के महायानप्रयोग म जिम मन पर विनाश बल दिया गया है वह यह है कि जा कुछ है वह भ्रमण है अर्थात् सत रूप का प्रवाह है । अज्ञान की वायु इसके ऊपर से बहती है और इसके प्रवाह को चञ्चल बना देती है और इस प्रकार से इस जीवन रूपी समुद्र म कम्पन उत्पन्न करती है । प्रसुप्त आत्मा आगर्हित हो उठती है और इसका प्रमाण प्रवाहितमात्र बन जाना है । यह प्रबुद्ध हो उठती है विचार करती है एक व्यक्तित्व का निर्माण करती है और अपने को मन के प्रवाह से पृथक् कर लेती है । मुक्ति की अवस्था म प्रत्यक्ष चित्त भिन्न हो जाते हैं । निर्वाण फिर से सत की धारा म घा जान और प्रकाशित प्रवाह का रूप धारण कर लेने का नाम है । जिस प्रकार से सोते हुए मनुष्य का कोई भी विचार धारा क्षुब्ध नहीं कर सकती इसी प्रकार निर्वाण म हम आतिमय विश्राम मिलता है । निर्वाण न तो न द्रव्य है और न ही जीवन है जिसका विचार मन म घा मने किन्तु यह अस्त यथाथसत्ता के साथ एकरूप का भाव स्थापित कर लेने का नाम है जिस बुद्ध प्रत्यक्षरूप म स्वीकार नहीं करते । चूँकि यह मानव के विचारक्षेत्र से परे का विषय है अतएव हम निष्पक्षान्वित ढंग से ही उसका वर्णन कर सकने हैं । यह एक ऐसी अवस्था है जो विषयी एवं विषय के परस्पर सम्बन्ध से अतीत है । अगम आत्मचेतना की प्रतीति नहीं की जा सकता । यह क्रियाशीलता की एक ऐसी अवस्था है जो कारणकारणभाव के अधीन नहीं है बल्कि यह उपाधिविहीन स्वान्वय सामोम है । यह एक यथाथ और दृढ़ अवस्था है यद्यपि यह और काल म जन्म मृत्यु म विद्यमान नहीं है । भिन्ना एवं भिन्नियों के स्तोत्रप्रत्य भगवत् आह्वान के कौशलपूर्ण वर्णनो से भरे पड़े हैं जिनमे निर्वाण का अमर आनन्द मिलता है और वा वाणी का विषय मने है । अकिण्ण चेतना एक ऐसी अवस्था म प्रवेश करता है जहाँ पर सब माय म जीवन धाँवर विहीन हो जाते हैं । यह एक मौन अतीत है । एक भव म यह धामविनाश है और दूसरे धम म परम स्वान्वय है । जिन प्रकार मृग के उल्लस प्रकाश म तारा अस्त हो जाता है अथवा जब स विहीन बाल्य प्रोक्त शत्रु के आकाश म छिन्न भिन्न हो जाता है इसी प्रकार स इस समझा जा सकता है । बुद्ध के अनुसार यह सोचना कि निर्वाण नश्यत का नाम है एक प्रकार का दूषित धर्मोद्देश है ।^१

१ दाइन्स बुद्धिज्म पृष्ठ २५८ ।

२ मुक्ता काव्य शृङ्खलानिष्ठप्रतिष्ठा ।

३ अंगुत्त ३ १०६ ।

यद्यपि निर्वाण की अवस्था को उच्चतम क्रियाशीलता का उपलक्षण बताया गया है, तो भी इसे मुख्यरूप से निषेधात्मक रूप में निष्क्रिय ही समझा जाता है। आजकाल के युग में जबकि यह संसार कोलाहल, सघर्ष व उत्तेजनामय जीवन में परिपूर्ण है, ऐसे व्यक्तियों को जो जीवन से ऊब गए हैं, पूर्णवस्था को स्वच्छन्दतावादी होने की अपेक्षा अधिक विश्राम-पूर्ण एवं ऐसी दशा में प्रस्तुत करना वाछनीय है जो शान्ति एवं सुख, निस्तब्धता एवं नीरवता, तथा विश्रान्ति एवं नवीन स्फूर्ति से पूर्ण है। जीवन-मरण का निरन्तर प्रवाह इतना प्रबल है कि निर्वाण का, अथवा ऐसी अवस्था का जिसमें कहा जाता है कि वह प्रवाह रुक जाता है, एक स्वर्गीय मुक्ति के रूप में स्वागत किया जाता है।

उपनिषद् के विचारकों के ही समान बुद्ध ने भी निर्वाणप्राप्त पुरुषों की दशा के विषय में किसी प्रकार की धारणाविशेष को स्थान देने से निषेध किया है, क्योंकि वह ज्ञान का विषय नहीं है। तो भी उपनिषदों के मार्ग का अवलम्बन करके वे इनका विध्यात्मक एवं निषेधात्मक दोनों ही प्रकार का वर्णन करते हैं। 'तेविज्जमुत्त' में वे इसे ब्रह्मा के साथ युक्त होने तक का नाम देते हैं। चूँकि इस प्रकार का वर्णन उस मत के साथ संगति नहीं रख सकता जो बुद्ध को एक निषेधात्मक विचारक बतलाता है और जो इस ससार में एवं मनुष्य में किसी स्थायी नियम से निषेध करता है, रीज डेविड्स कहते हैं: "ब्रह्मा के साथ विश्वप्रेम के अभ्यास द्वारा ससर्ग होने की आशा दिलाने में सम्भवतः अधिकतर भाव यह था कि बौद्धपरिभाषा में 'ब्रह्मा के साथ ससर्ग' एक पृथक् रूप में ब्रह्मा के साथ क्षणिक साहचर्य है, जो नवीन प्राणी है और जो चेतनारूप में पूर्वप्राणी के समान नहीं है। यह बिल्कुल सम्भव है कि मतानुज्ञा की व्याख्या सुक्त के इस भाग में भी व्याप्त हो गई हो और यह कि ३ १ का आशय इस प्रकार का समझा जाए कि 'यह विश्वप्रेम ही एकमात्र उपाय है उस प्रकार के ससर्ग का, अपने निजी ब्रह्मा के साथ जिसकी तुम आकांक्षा रखते हो।' किन्तु बुद्ध का इस प्रकार की एकविधर्मसम्मति के आगे झुकना विशेषकर सत्य की अपनी व्याख्या के अन्त में सम्भव नहीं है।" रीज डेविड्स भूल जाते हैं कि यह कथन बुद्ध के अनुसार विधर्मिता नहीं है। यदि हम निर्वाण का एक विध्यात्मक अवस्था में निरूपण करें तो हमें अवश्य ही एक स्थायी सत्ता को स्वीकार करना पड़ेगा। तर्कशास्त्र बड़ी कड़ाई से काम लेता है। बुद्ध को एक स्थायी तत्त्व से बाधित होकर स्वीकार करना ही पड़ा— "हे शिष्यो, कोई सत्ता है जो अजन्मा है, उत्पन्न नहीं की जा सकती, बनाई नहीं गई, न मिश्रितरूप है। हे शिष्यो, यदि इस प्रकार की कोई अजन्मा सत्ता न होती तो जिसने जन्म लिया है उसके छुटकारे का मार्ग भी कोई नहीं हो सकता था।" यह भी स्पष्ट है कि आत्मा को कुछेक स्कन्धों का बना हुआ बतलाने से भी वह परम एवं निरपेक्ष या निर्विकल्प सत्ता नहीं हो सकती। यदि आत्मा को केवल देह एवं मन, तथा गुणों एवं क्रियाओं का ही सम्मिश्रण मान लिया जाए तो जब सब विनाश को प्राप्त हो जाते हैं तब ऐसी कोई सत्ता नहीं बचेगी जिसे कि मुक्त होना है। हम अपनी इच्छाओं को नष्ट कर देते हैं, अपने कर्मों को भस्मसात् कर देते हैं एवं इस प्रकार सदा के लिए खो जाते हैं। इस प्रकार मोक्ष

(स्वातन्त्र्य) शून्य रूप रह जाएगा। किन्तु 'निर्वाण' का जीवन वासाबाधित जीवन है और इसीलिए बुद्ध को एक अकालपुरुष या आत्मा की सत्ता को स्वीकार करना ही होगा। सम्पूर्ण जीवन की पृष्ठभूमि में एक ऐसी सत्ता है जो उपाधिरहित है एवं समस्त अनुभवों तक गुणात् तत् ऊपर है जो किसी काय को जन्म नहीं देती और न स्वयं किसी अन्त्य कारण का हो काय है। निर्वाण के विषय में हम यह नहीं कह सकते कि यह उत्पन्न हुआ है अथवा यह कि यह उत्पन्न नहीं हुआ अथवा यह कि यह उत्पन्न हो सकता है और यह कि यह भूत भविष्यतया वर्तमान है।^१ निर्वाण उस समकालिकता का नाम है जो हरेक तारतम्य का आधार है। मूर्तरूप काल अप्रभूत नित्य में अपनी सत्ता को खो बैठता है। यह समार का परिवर्तनशील स्वरूप स्थिर रहनेवाली यथायसत्ता को आवरण कर लेता है। बुद्ध प्रतिपादित निर्वाण के स्वरूप को पूर्णता प्रदान करने के लिए केवल वही प्रकार के मत का आवश्यकता है। इसी प्रकार के गूढ़ विषयों की व्याख्या करने के लिए बुद्ध ने जान बूझकर प्रयास नहीं किया यद्यपि वे इन्हें यथायस्य रूप में स्वीकार करते थे क्योंकि य मांसादिक जीवन एवं ऐहिक जीवन में विशेष सहायक सिद्ध नहीं होते। मानवक्यापुत्र के प्रश्नों के सम्बन्ध में जो उपेक्षा बुद्ध ने की उनके अनुसार, कि वह ऐसी ही समस्याओं के सम्बन्ध में सलाह करे जो शान्ति पवित्रता एवं ज्ञान की उन्नति में सहायक हों अन्त्य के प्रति नहीं उठोने अन्तिम सत्य सम्बन्धी प्रश्नों की आज्ञा एकदम नहीं दी। किन्तु ज्ञान बूझकर निषेध करने अथवा ऐसी मौलिक समस्या के सम्बन्ध में टालमटोल करनेवाला उत्तर देने से भी प्रकार की समस्या को उठाने की स्वाभाविक प्रवृत्ति को सदा के लिए दबा तो नहीं दिया जा सकता। यह मनुष्य के मन की एक सहज प्रवृत्ति प्रेरणा है जो इस समस्या को सम्मुख लाकर खड़ा कर देती है। और श्रुति बुद्ध इस समस्या का कोई शास्त्रसम्मत समाधान प्रस्तुत करने में असफल रहे तब भिन्न भिन्न सम्प्रदायों ने उनकी इस प्रवृत्ति के कारण भिन्न भिन्न प्रकार के निष्कर्ष निकाल लिए। कतिपय विद्वानों ने निर्वाण का शून्यता के रूप में वर्णन किया अर्थात् एक प्रकार की रिक्तता एवं अभाव। विंगप विगाण्डे कहते हैं कि बौद्धधर्म का यह विधान एक अवाक्य्य एवं गोचरीय अवाक्य्यविषयता के साथ जनसाधारण को उनके नैतिक पुरुषार्थों के लिए पुरस्कार स्वरूप एक धर्माध्ययन की खाई की ओर निर्देश करता है। श्रीमती रीज डविड्स के अनुसार बौद्धधर्म का निर्वाण केवलमात्र अभावात्मक विलोप है। मोक्षमार्ग का मुकाब एक निषेधात्मक मत की ओर है।^२ दाहलर भी स्थान स्थान पर ऐसा ही निवेदन है। एक स्थान पर वे लिखते हैं केवल बौद्धधर्म में ही दुःख से छुटकारा पाने का भाव एक विगुह निषेधात्मक रूप में पाया जाता है और यह स्वर्गीय भान के रूप में विद्यात्मक नहीं है।^३ इन लेखकों के मत में निर्वाण एक प्रकार की अभावरात्रि है यह ऐसा अभाव है जहाँ सब प्रकार का प्रकाश अस्त हो जाता है। बुद्ध के सिद्धांत का इस प्रकार का निर्यात एकपक्षीय अध्ययन नहीं है। इस प्रकार की घोषणा करने के पश्चात् कि मुक्तात्मा की दशा अभिगमनीय है बुद्ध माने कहते हैं इस प्रकार की गिटा देते समय

१ मिलिन्द ।

२ देखिए बुद्ध, पृष्ठ २७३।

३ बुद्धिष्ट प्रवेस, पृष्ठ ४८।

एव इस प्रकार की व्याख्या करते समय मुझपर कुछ व्यक्तियों ने भूल से बिना किसी कारण के अनुचितरूप से एव असत्यरूप से दोषारोपण किया है। '....'श्रमण गौतम एक नास्तिक है, वह उपदेश देता है कि यथार्थसत्ता का नाश हो जाता है, वह शून्यरूप में परिणत होकर मृत्यु को प्राप्त हो जाती है, आदि-आदि।' मुझपर ऐसे आरोप लगाए जाते हैं जो मैं नहीं हूँ, एव जो मेरा सिद्धान्त भी नहीं है।" यह भी अत्यन्त आश्चर्य का विषय है कि दूसरी ओर ऐसे भी लोग हैं जो बौद्धधर्म में प्रतिपादित निर्वाण के स्वरूप को प्रत्यक्ष में आनन्ददायक समझते हुए बुद्ध के ऊपर नास्तिकता का दोषारोपण करते हैं। इसलिए यह स्पष्ट है कि बहुत प्रारम्भिक अवस्था में ही बुद्ध के भाषणों को लेकर दो विभिन्न पक्ष उत्पन्न हो गए थे। बुद्ध का अपना निजी मत सम्भवतः यह रहा कि निर्वाण पूर्णता की एक ऐसी दशा है जिसे हम सोच नहीं सकते, और यदि इसका वर्णन करने को हमें बाध्य होना ही पड़े तो सबसे उत्तम यह होगा कि हम इसकी अनिर्वचनीयता का निषेधात्मक कथन के द्वारा एव इसके तत्त्व की समृद्धि-शालिता का विध्यात्मक गुणविधान के द्वारा वर्णन करने का प्रयत्न करें, किन्तु बराबर ही इस बात का ध्यान बना रहना चाहिए कि इस प्रकार के वर्णन केवल निकटतमता को ही दर्शाते हैं एव सम्पूर्ण नहीं हो सकते।

१७

ईश्वर के सम्बन्ध में बुद्ध के विचार

बुद्ध के आविर्भाव के समय में जो धर्म उस समय प्रचलित था उसके अनुसार मनुष्यों एव देवताओं में आदान-प्रदान की पद्धति सर्वोपरि थी। उपनिषद्-प्रतिपादित ब्रह्म तो उन्नत एव श्रेष्ठ था ही, किन्तु साथ साथ असंख्य देवता, अन्तरिक्ष के ज्योतिष्क पिण्ड एव कितने ही भौतिक तत्त्व, पौधे, पशु, पर्वत तथा नदियों को भी मान्यता दी गई थी। उद्दाम कल्पना की छूट के बल पर ससार का सम्भवतः कोई भी पदार्थ देवत्व की कल्पना से नहीं बचा, और यहाँ तक कि इसे भी अपर्याप्त समझकर उसी गिनती में विकट रूप वाले दानव, छायारूप प्रेतात्मा एव कितने ही काल्पनिक प्रतीक भी उनके साथ जोड़ दिए गए। इसमें सन्देह नहीं कि जहाँ तक विचार के क्षेत्र का सम्बन्ध था, उपनिषदों ने इन सबको छिन्न-भिन्न कर दिया, किन्तु क्रिया-कलापों में इनका प्राचिपत्य फिर भी बना रहा। इस प्रकार ऐसे व्यक्तियों की कमी नहीं थी जिन्होंने देवताओं को ससार का स्रष्टा एव समस्त विश्व का शासक बना डाला और उन्हें यहाँ तक शक्ति दे दी कि वे मनुष्य की नियति को भी अच्छा या बुरा बना सकते थे। बुद्ध ने अनुभव किया कि देवताओं के इस प्रकार के भय को दूर करने, एव भविष्य की सम्भाव्य यन्त्रणाओं को, अथवा मनुष्य-स्वभाव के अष्टाचार को, जिसका भुकाव चापलूसी एव स्तुति द्वारा देवताओं के प्रमाद को खरीद लेने की ओर था, हटा देने का एकमात्र उपाय यही हो सकता था कि सब देवताओं की कल्पना को ही सदा के लिए समाप्त कर दिया जाए। 'आदिकारण' का भाव हमें अपनी

नतिक प्रगति का सहायक महा हो सकता है। इससे निष्पत्त्यतः एवं अनुत्तरदायिता स्त्री दुगुणा को प्रोत्साहन मिलता है। यदि ईश्वर की सत्ता है तो उसे जो कुछ भी समार म होता है अच्छा प्रयत्न बुरा उस सबका एकमात्र कारण मानना पड़ेगा और उस अवस्था में मनुष्य की अपनी स्वतन्त्रता कुछ भी न रही। यदि यह दुर्चरित्रता से घणा करता है और पाप का स्रष्टा होना स्वीकार नहीं करता तब वह सावर्भूम वर्तक कने हुआ ? हम धार्मिक करने हैं कि ईश्वर हम क्षमा कर देगा।^१ यदि ईश्वर सत्त्वान्तिमान है यदि उसके द्वारा एक पापी भी शून्यमात्र में महात्मा बन जा सकता है तब स्वभावतः हम धार्मिक जीवन एवं चरित्रनिर्माण का प्रति उदासीन रहने का प्रलोभन धरता है। चरित्रनिर्माण भी उस अवस्था में संभव निरर्थक सिद्ध होगा। पुण्य एवं पाप का कल रक्षण एवं नरक के रूप में मिलता है। यदि पापाचार का तात्पर्य केवल नरक में जाना ही है तो नरक तो अभी बहुत दूर है जब जाना पड़गा तब देखा जाएगा अभी तो प्रदण्ड में सुप्त ही मिलता है। बुद्ध ने उस प्रचलित मन का विराध किया और यह घोषणा की कि पुण्य एवं मुक्त तथा पाप एवं दुःख स्वभावतः परस्पर सम्बद्ध हैं।^२ दार्शनिक कल्पना का अनिश्चित स्वरूप तो एक ओर है जिसके कारण अनन्त प्रकार की कल्पनाएँ करने का प्रलोभन मनुष्य के सामने रहता है किन्तु दूसरी ओर त्रियात्मक भरोसा जो जनताधारण के मनो में धर किया हुआ था और जिसके कारण के अपने पुण्याप के ऊपर निर्भर न कर सारी जिम्मेदारी देवताओं के ऊपर ही छोड़े हुए थे। ऐसी अवस्था में बुद्ध ने अधिक उचित यही समझा कि अपने अपने कर्मों के लिए इसी सत्तार तब सीमित रहना अधिक उपयुक्त होगा। सही धार्मिक रीति का आश्रय लेने पर न तो विजली की घटना में किसी देवता का हाथ दिखाई देता है और न ही अतिरिक्त में कही देवदूतों का पता मिलता है। इस प्रकार घटनाओं की प्राकृतिक व्याख्या से धार्मिक आतिथ्या विलुप्त हो गई। एक क्षीरधारी ईश्वर की कल्पना जैन प्रकार की प्राकृतिक व्याख्या के अनुसार असंगत ही प्रतीत हुई। कम के विधान के अनुसार हम रियायत प्रयत्न छूट मन की भोज एवं निरङ्कुशता सम्बन्धी संवर्तनाओं को तिलाज्जिन दे देना आवश्यक है। इस कमविधान के सम्मुख ईश्वर का वचन एवं देव का प्रमाण सत्य प्रतीते पड़ जाते हैं। कम की प्रणाली के बिना सिर का एक बाल भी टूटकर नहीं गिर सकता और न ही एक पत्थर ही भूमि पर गिर सकता है। इसलिए एक ऐसे ईश्वर का होना न होना समान है जो न तो अपने की कमविधान के अनुकूल बना सकता है और न ही उस बन सकता है न कम को उत्पन्न कर सकता है और न उगम परिवर्तन कर सकता है। इसके प्रतिरिक्त एक प्रमस्वरूप ईश्वर की सत्ता में विश्वास करने से इस जीवन की अनन्त हृदयविदारक घटनाओं की व्याख्या भी सरलतापूर्वक नहीं की जा सकती। सत्तार में जो दुःख है उसका कारण कम विधान को स्वीकार करने पर ही समझ में आ सकता है प्रत्यक्ष नहीं। कम का सिद्धांत चेतन जगत् नरक के निवासियों पण्यों मूल प्रता मनुष्यों एवं देवताओं धार्मिक सबके विषय में पूर्ण व्याख्या कर सकता है। कम से ऊपर कुछ नहीं। यद्यपि यद्ध

१. 'पुरमांसा मुने चमत् कर दगा नयानि यद् उसका काम है।'—ब्राह्मण।

२. देखें अनुत्तरनिर्णय ६. १।

इन्द्र, वरुण इत्यादि देवताओं की सत्ता को भी स्वीकार करते हैं, तो भी समार की व्याख्या में उनका कोई स्थान नहीं है। जन्म-मरण के चक्र में देवता आदि भी आते हैं किन्तु गम्भीर नैतिक कर्म-विधान के बीच में किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं कर सकते।^१ हमारे जीवन की निर्माणकारी दैवीय सत्ता कोई नहीं है। मनुष्य अपने कर्मों से जन्म धारण करता है। कर्म के ही अनुसार उसे वैसे माता-पिता मिलते हैं। “मेरा कर्म ही मेरी निधि है। “यही मेरा दायभाग है “यही मुझे यथोचित मा की कोख में धारण करता है। मेरी जाति का निर्धारण भी इसीसे होता है “यही मेरा शरणस्थल है।” सनातन-धर्मियों के इस मन का कि जगत् का स्रष्टा एक सर्वोपरि देहधारी ईश्वर है एवं भौतिक-वादियों के इस स्वभववादी मत का कि इस ससार का विकास वस्तुओं के स्वतन्त्र अन्तर्निहित स्वभाव के कारण होता है, बौद्धधर्मावलम्बी खण्डन करते हैं। ससार की नानाविधता कर्मों के ही कारण है।^२ कर्म ही फल के रूप में प्राधान्य प्राप्त करते हैं। वे प्राकृतिक पदार्थों का निर्माण एवं उनकी व्यवस्था करते हैं, जैसा-जैसा जिनका फल मिलने को होता है। यदि किसी मनुष्य की नियति में सूर्यदेवता बनना है तो यही नहीं कि वह केवल जन्म धारण करेगा, उसे एक स्थान-विशेष भी मिलेगा एवं दिव्य राज-भवन, एक दोलायमान रथ आदि-आदि भी प्राप्त होगा, और यह प्राधान्य अथवा अधिपति का पद उसको कर्मफल के रूप में मिला है।^३ विश्वरचना के आदिकाल में भी समस्त प्राकृतिक विश्व का निर्माण कर्मों की अधिपतिरूप शक्ति के द्वारा ही हुआ, जिसका सुखोपभोग भविष्य के निवासियों को मिला। ससार का यह भाजन-भाण्ड या आश्रय, जिसे भाजन-लोक कहते हैं, सब जीवित प्राणियों के कर्मों के अधिपत्य का फल है और इसे सत्त्वलोक कहते हैं।

ईश्वर की सत्ता के समर्थन में जो प्राचीनकाल से परम्परागत तर्क उपस्थित किए जाते थे, प्राचीन बौद्धधर्म के अनुयायियों ने उन सबका खण्डन किया। यह प्रमाण कि जैसे एक घड़ी अपने बनानेवाले घड़ीसाज का सकेत करती है इसी प्रकार यह ससार इसके बनानेवाले एक ईश्वर का सकेत करता है, उन्हें अप्रिय प्रतीत होता है। हमें किसी चेतन कारण को मानने की आवश्यकता नहीं। जैसेकि एक बीज विकसित होकर अकुर बन जाता है एवं अकुर वृक्ष की शाखा के रूप में परिणत हो जाता है, इसी प्रकार बिना किसी विचारशक्तिसम्पन्न कारण अथवा बिना किसी शासक दैव के उत्पत्ति सम्भव है। विचार एवं पदार्थ भी सुखकर एवं असुखकर सम्वेदनाओं के समान ही कर्मों के फल हैं। मिलिन्द कर्म द्वारा निर्धारित जीवनचक्र की तुलना एक ऐसे चक्र से करता है जो अपनी ही परिधि में घूमता है, अथवा जिस प्रकार अण्डे से मुर्गी और मुर्गी से अण्डे का जन्म होता है, यह चक्र एक-दूसरे के ऊपर निर्भर करता है अर्थात् अन्योन्याश्रित है। आख, कान, शरीर और आत्मा बाह्य जगत् के सम्पर्क में आते हैं जिनसे संवेदना, इच्छा, कर्म आदि उत्पन्न होते हैं, और क्रम से फिर इन्हीं के फलस्वरूप आख, कान, शरीर और आत्मा उत्पन्न होते हैं जिनसे

१. देखिए ‘डायलॉग्स ऑफ बुद्ध’, १। पृष्ठ २८० और आगे, ३०२।

२. “कर्मज लोकवैचित्र्यम्”, अभिधर्मकोष, ४ १।

३. अधिपतिफल।

कर्म के संकेत

इस यन्त्रवत् समार की बलेशमय अनुभूति ही उससे छुटकारा पाने के लिए एक उत्कट अभिलाषा उत्पन्न करती है। यह निराशाजनक दृष्टिकोण तब तक अनिवार्य रूप से बना ही रहेगा, जब तक कि पूर्वकथित तथ्य वर्तमान रहेगे। आध्यात्मिक नास्तिकता

यदि ईश्वर कर्ता है तो वह या तो निष्प्रयोजन कार्य करना व अथवा किन्तु प्रयोजन को गैर-कार्य करना है। यदि किसी प्रयोजन को लेकर कार्य करना है तो वह पूर्ण नहीं हुआ क्योंकि प्रयोजन अभाव या शोथ है, और जहाँ अभाव है वहाँ पूर्णता नहीं हो सकती। यदि बिना किसी प्रयोजन के कार्य करना है तो ऐसा या तो कोई पागल ही कर सकता है या फिर मानवजन से दूध पानेवाला बच्चा ही कर सकता है, दानसम्पन्न व्यक्ति नहीं कर सकता। उसके अतिरिक्त यदि ईश्वर ही कर्ता है तो उसे नहीं लोग पूजा व आदरभाव से उसके आगे झुक जायें ? उन्हें आवश्यकता के दबाव में पड़कर उसके आगे भिन्ना-याचना करने की क्यों आवश्यकता होनी चाहिए और क्यों लोग एक से अधिक देवताओं की पूजा करें ? इस प्रकार विवेकपूर्ण तर्क के आधार पर ईश्वर के प्रसित्व का विचार मिथ्या निम्न होता है, और समस्त विरोधी कथनों की निस्तारता को जनसाधारण के आगे रख देना चाहिए” (प्रबोधोप का बुद्धचरित्र)। “यदि, जैसा कि ईश्वरवादी कहते हैं, ईश्वर जन्ता महान है कि मनुष्यों के लिए उसका ज्ञान प्राप्त करना कठिन है तो उसके गुण भी हमारे विचार के क्षेत्र से बाहर के विषय हुए और इसलिए न तो हम उसे जान सकते हैं और न ही उसमें कर्तृत्वगुण का आगमन कर सकते हैं” (बोधिवर्ण-वतार)। अनायपिण्डक पूज्यता है कि यदि सत्ता को ईश्वर ने बनाया नहीं तो क्या वह भी नहीं माना जा सकता कि यह समस्त जीवित सत्ता उस निरपेक्ष, परमसत्ता की ही अभिव्यक्ति है या अनुपाधिक है, अव्यय है किन्तु इस सत्ता भासमान सत्ता की पृष्ठभूमि में है ? “महाभाग बुद्ध ने उत्तर दिया, ‘यदि निरपेक्ष परमसत्ता में तुम्हारा आशय ऐसी सत्ता से है जो उन सब ज्ञान पदार्थों के सम्बन्ध में परे है तो उसकी सत्ता को किसी भी तर्क (हेतुविद्याशास्त्र) द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता। हम कैसे जान सकते हैं कि ऐसा पदार्थ जिसका अन्य पदार्थों से कोई भी सम्बन्ध नहीं है, विद्यमान है ? समस्त विश्व, जैसा हम इसे जानते हैं, सम्बन्धों के द्वारा निर्मित व्यवस्था है। असम्बद्ध कोई भी पदार्थ हमारे ज्ञान का विषय नहीं है। जो स्वयं किसीके ऊपर निर्भर नहीं करता और किसीमें सम्बद्ध नहीं है, कैसे उन विश्व को उत्पन्न कर सकता है जहाँ सब पदार्थ अपनी स्थिति के लिए एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं ? फिर यह निरपेक्ष परम एक है या अनेक है ? यदि एक है तो वह कैसे उन भिन्न-भिन्न पदार्थों का कारण हो सकता है जिन्हें हम जानते हैं कि भिन्न भिन्न कारणों में उत्पन्न होते हैं ? यदि निरपेक्ष परम भी अनेक हैं और पदार्थों के ही समान अनेक हैं तो यह उन पदार्थों के कारण कैसे हो सकते हैं जो उन एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं ? यदि निरपेक्ष परम सब पदार्थों में व्याप्त है और समस्त आकाश में भी व्याप्त है तो यह उनका निर्माता नहीं हो सकता क्योंकि फिर बनाई जाने के लिए कोई वस्तु ही पृथक्स्वरूप में नहीं रह जाती। उसके अतिरिक्त यदि वह निरपेक्ष परम निर्गुण है तो उससे उत्पन्न होनेवाले समस्त पदार्थ भी गुणरहित होने चाहिए। किन्तु वस्तुतः वे सब गुणसहित हैं। इसलिए निरपेक्ष परम उनका कारण नहीं हो सकता। यदि उसे गुणों से भिन्न माना जाय तो वह निरन्तर उनका निर्माण करने हुए एवं अपने को उनके द्वारा न्यस्त करते हुए कैसे माना जा सकता है ? फिर यदि निरपेक्ष परम अपरिवर्तनशील है तो समस्त पदार्थ भी अपरिवर्तनशील होने चाहिए, क्योंकि कार्य स्वरूप में कारण से भिन्न नहीं हो सकता। किन्तु सत्ता के सब पदार्थ परिवर्तित भी होते हैं एवं क्षीण भी होते हैं। तब फिर निरपेक्ष परम कैसे प्रपरिवर्तनशील हो सकता है ? उसके अतिरिक्त यदि निरपेक्ष परम ही सर्वपदार्थों में व्याप्त है तो फिर हमें छुटकारा किसमें पाना है जो हम मोक्ष के लिए चेष्टा करें ? क्योंकि उस अवस्था में उन

जबकि जनसाधारण परमब्रह्म के आह्लादकर रूप को पहचानने के लिए जिस नैतिक-शक्ति की आवश्यकता है उसे खो रहे थे, इस प्रकार की चेतावनी की बहुत आवश्यकता थी। अधिक से अधिक यही हो सकता था कि चूँकि ऐसी असीम शक्ति की यथार्थता को प्रमाणित करना दुष्कर कार्य था, हम इसे एक खुले प्रश्न के रूप में ही छोड़ देते। बुद्ध का आदेश हमें यह है कि जहाँ ज्ञान असम्भव हो तो निर्णय को स्थगित रख देना चाहिए। यदि सापेक्षता विचार का एक आवश्यक अंग है तो ईश्वर-सम्बन्धी विचार के लिए भी सापेक्षता क्यों न लागू हो? इसलिए परमसत्ता के विवरण-सम्बन्धी प्रयास को छोड़कर हमें प्रत्यक्, अर्थात् वास्तविक, के प्रति ध्यान देना चाहिए, एवं पराक्, अर्थात् इन्द्रियातीत, के प्रति नहीं। अनुभवात्मक प्रवाह का हमें निश्चित ज्ञान प्राप्त है। घटनाओं के कारण-कार्यभाव सम्बन्ध पर जोर देने के कारण ही ऐसा प्रतीत होता है कि वह ऐसे मत का समर्थक है जिसके अनुसार इस पुरातन तटविहीन एवं रूपमय समुद्र के पीछे, जिसके रूप समझ में न आ सकनेवाले तरीके से परिवर्तित होते रहते हैं, निरपेक्ष कोई परमात्मसत्ता नहीं है—एक ऐसा अज्ञात ईश्वर जो अपने प्रवल जादू अथवा माया से समस्त ब्रह्माण्ड को नानारूपों में ढालता रहता है। तो भी उपनिषदों की स्पष्ट शिक्षा, जिसे स्वीकार करने से बुद्ध ने कभी भी निषेध नहीं किया है, बुद्ध के सिद्धान्त में पूर्णता लाने के लिए आवश्यक है।^१ उपनिषद् एवं बौद्धधर्म दोनों के ही अनुसार, मनुष्य के भाग्य में ही वैचैन रहना, सनकी स्वभाव होना एवं दुखी रहना है। किन्तु यह दुःख ही सब कुछ नहीं है। उपनिषदों का तर्क है कि ससार का असत्याभास, अव्यवस्थितचित्तता, इसकी दुःखान्तता ही आत्मा के अस्तित्व की साक्षी है। यही सब तो मनुष्य की अन्तर्निहित आध्यात्मिक शक्ति को प्रोत्साहित करती है कि वह इन सब पर विजय प्राप्त करे। विरोध वस्तुओं के अन्तस्थल में है, क्योंकि ससार आध्यात्मिक है। बुद्ध स्वीकार करते हैं कि हमें पाप-वासनाओं पर विजय प्राप्त करनी चाहिए जिससे हमें आत्मा का सुख मिल सके। यह सोचना भ्रातिजनक है कि नीचे दर्ज की वाननाएँ एवं अव्यवस्थितचित्तता ही विश्व के केन्द्र में सब कुछ है, और इनके अतिरिक्त और कुछ नहीं। बुद्ध यह स्वीकार करने के लिए तैयार हैं कि धैर्य, धार्मिकता, साहस एवं सत्य की मौलिक शक्ति का सारतत्त्व है। यदि हम इस दैवीय प्रबन्ध के एक भी अनिवार्य घटक या तत्त्व के विषय में अतिशयोक्ति करें, तब हमारा भुकाव ससार को ईश्वरविहीन मानने की ओर होगा। यदि सम्पूर्ण विश्व पर हम व्यान दें तो हमें पता लग जाएगा कि हम विश्वात्मा की उम धडकन एवं स्वरलहरी को ग्रहण करते हैं जो इस अव्यवस्थित नहीं जानेवाली प्रकृति के अन्दर भी जारी है। बिना इस प्रकार की एक धारणा के इस नसार में प्रयोजन या उद्देश्य की भूलक नहीं मिल सकती। यह सिद्धान्त भी कि संसार उच्च श्रेणी की नैतिकता एवं गहन ज्ञानप्राप्ति की ओर गति कर रहा है, अपना महत्त्व नो बैठेगा। निश्चय ही बुद्ध जगत् को उद्देश्यशून्य एवं तर्करहित नहीं मानते। यह ऐसी

१. ऐसा एक भी स्थल नहीं है जहाँ पर बौद्धग्रन्थों में उपनिषदों के मूल का उल्लेख किया हो, यहाँ तक कि विग्रह के उद्देश्य में भी नहीं किया। “विशाला के रूप में बौद्धों ने कभी भी मूल का निर्देश नहीं किया है, एवं इसे न तो विपरीत गति का न अपने निजी मत का अवयव माना है क्योंकि धर्म-रही प्रारंभिक-प्रारंभिक ईश्वर मन्त्र की चर्चा परम्य की है।” (आल्टनबर्ग : ‘बुद्ध’)।

परिणति नहीं है जिसका कोई सन्देह उक्त में है। एवं केवल धर्म तथा कर्तु आदि का भाग्य प्रयोग हो जिसमें कुछ तात्पर्य नहीं निकलता। इस प्रकार का मत रखने में समझता आत्मावादी का ध्यान है। हा जाणता। ब्रह्म ने मूल गहरा निगाह से इस विषय का निरीक्षण किया और अनुभव किया कि धर्मनामा के समय में एक गहरा विधान बाध करता निगाह दता है। धर्मिता घटतामा में पूरा यह समारण्य विधि विचार की समायपना को प्रतिबिम्बित करता है जिसे चाह कम बने या मोचित्य का विचार बह। इस विधान का निराधी धर्म धर्म विधान नहीं है। इस बाध में इस की दृष्टिभूमि की मान जिता यह समारण्य का मारा तमाया केवल मायात्राया या ध्यानाति ही रण्य एण। कम का अनुमान मनस्य को पवित्र बनाता कि विधि एवं उपचार के मर ॥ १॥ इसकी क्रिया में क्या मोनिक विधान को सत्ता बनाती है। धर्म यह मनुष्य का काम रण्य जाता है कि वह अपने जीवन का व्यवस्था सभी कर कि वह उक्त मन का माय साम्य विधर कर मर। समारण्य ॥ ध्यानिष्टा या धर्मविषय के द्वारा प्राप्तित हाना ध्याया है धर्म भी गमित हो रण्य है एक भविष्य में भा इसीसे गमित होना रहता। गरीरधारी सत्य के विषय में ता बुद्ध का प्रतिवाचन मले ही है किन्तु उक्त विचार के सम्बन्ध में उन्हें भी आपत्ति नहीं बता कि यह एक नियम सिद्धांत है। ब्रह्म यह कभी नहीं कहेंगे कि कम का सिद्धान्त एक ऐसी शक्ति है जिसमें मानसिक शक्ति का नितात्त प्रभाव है। ऐसा तत्त्व विवेकशक्ति से रहित नहीं हो सकता जो विष्णुब्रह्मा (ध्यायोभो) की रचना करता हो एवं कृणात्मक विष्णुब्रह्मा (नवद्वारा) का निर्माण करता हो जो परमाणुधा को एकत्र करने धनु एवं धनुषा स माना लोका की रचना करता है। ऐसा हम क्या कुछ नहीं मिलता कि बुद्ध ने एक नियम स्वयं में स्थित आत्मा की यथायथा का निषेध किया हो जो विषय का क्रियाशील मस्तिष्क है। जबकि हम ईश्वर के सम्बन्ध में इससे अधिक और कुछ नहीं जान सकते कि वह एक परम (निर्विकल्प एवं निरूपेण) विधान है हम इस सापेक्षतापूर्ण जगत में पर्याप्त रूप में प्रयत्न अनुभव कर सकते हैं और हम यह स्वीकार करन के लिए बाध्य होते हैं कि एक अद्वय आत्मा है। यह विधान एक दधीय मस्तिष्क की अभिव्यक्ति मात्र है यदि हम ईश्वरनामविषयक परिभाषा का प्रयोग करने का अधिकार रखते हों।

कम का विधान ईश्वर के अस्तित्व का विरोध केवल उसी ह्रातन में कर सकता है जबकि ईश्वर की कल्पना से तात्पर्य स्वच्छापूर्वक हस्तक्षेप एवं विधान के प्रति क्रमण का ध्या जाता है अथवा नहीं। क्योंकि ईश्वर की इस प्रकार की वेष्टा प्रमावृत्तिक होगी। कवल बच्चे एवं असम्य अग्निभिन योग ही ऐसे ईश्वर में धारणा रख सकते हैं जो सष्टिक्रम में अनावश्यक हस्तक्षेप करनेवाला हो। निरर्थक हस्तक्षेप को प्रस्वीकार करने से तात्पर्य एक सर्वोपरि आत्मा की यथायथा सत्ता निषेध करना नहीं है। क्योंकि एक ऐसी व्यवस्था का भाव जो प्राकृतिक एवं भक्तिक हो आत्मा के परमकर्म स्व का अनिर्गमन नहीं करता। कवल अभीष्ट कि हम आत्मिक शक्ति के उत्पन्न एवं स्थिरता के कर्म का पान पूरा पूरा नहीं उपलब्ध कर सकते हम उसकी सत्ता से ही निषेध करने की आवश्यकता नहीं। नतकि विधान की परभावता को भी जिसे बुद्ध भी स्वीकार करते हैं एक केद्रीभूत आत्मा की आवश्यकता है जिसके विषय में वे मौन हैं। हमारे इस विश्वास का आधार

कि घटनाएं एक पूर्वनिर्धारित तर्कसम्मत विधान के अनुसार सम्पन्न होती रहेगी और भविष्य में वस्तुओं के अन्दर ऐसी कोई अस्तव्यस्तता भी न आएगी जिसकी व्याख्या न की जा सके, विश्व में व्यापक आध्यात्मिक विधान ही तो है। बुद्ध के प्रति नितान्त विपरीत धारणा रखने पर भी यह हमें अवश्य ही कहना पड़ेगा कि बुद्ध ने एक ऐसे प्रचलित किस्म के धर्म का उच्छेद किया जो अधिकतर कायर पुरुषों के भय एवं शक्ति की पूजा पर आश्रित था, और ऐसे धर्म को सुदृढ़ किया जो न्यायनिष्ठा के ऊपर भरोसा रखता था। वे विश्व को धार्मिक मानते हैं, केवल यन्त्रवत् नहीं, जिसे वे धर्मकाय की सजा देते हैं और जिनमें जीवन की घडकन अनुभव की जा सकती है। इस सब जीवन एवं जगत् का ताना और बाना धर्म ही है। प्रत्येक प्राकृतिक कारण उन्हीं आत्मा की अभिव्यक्ति है जो इस सबकी पृष्ठभूमि में कार्य कर रही है। ससार के धार्मिक आधार के सम्बन्ध में सग्य करना अनासक्ति की भावना से जो आचरण किया जाता है उसके साथ मेल नहीं खा सकता। बुद्ध पर इस प्रकार की विरोधाभासपूर्ण स्थिति का आरोप लगाना ठीक नहीं है।

१९

क्रियात्मक धर्म

मनुष्य के अन्तःकरण में जो धर्म-सम्बन्धी सहज आन्तरिक प्रेरणा है उसके लिए ईश्वर की आवश्यकता है और इसलिए बौद्धधर्म सरीखे क्रियात्मक धर्म में बुद्ध के अत्यन्त तत्परता के साथ सावधानी बरतते रहने पर भी उन्हें एक देवता का रूप दे ही दिया गया। क्योंकि जब सारिपुत्त ने उनसे कहा “मेरा ऐसा विश्वास है और मैं ऐसा सोचता हूँ कि न तो कोई भिक्षु और न ब्रह्मा ही कभी आपसे अधिक महान एवं अधिक बुद्धिमान हुआ है, न होगा,” तब बुद्ध ने उत्तर दिया कि “तुम्हारे येशब्द बहुत बड़े एवं साहसपूर्ण हैं। देखो, तुम परमात्मा के वशीभूत होकर यह गा गए हैं। अच्छा बताओ, क्या तुमने उन सब बुद्धों के विषय में ज्ञान प्राप्त किया है जो अतीतकाल में हो गए हैं ?” “नहीं, प्रभो।” “क्या तुमने उन सब बुद्धों के विषय में जानकारी प्राप्त कर ली है जो आगे होंगे ?” “नहीं, प्रभो।” “किन्तु कम से कम तुम मुझे जानते हो, मेरे चरित्र को जानते हो, मेरे मन को जानते हो और मेरी बुद्धि, मेरे जीवन एवं मोक्ष को जानते हो ?” “नहीं, प्रभो।” “तुम देखते हो कि तुम अतीतकाल के एवं भविष्यत् के पूज्य बुद्धों के विषय में कुछ नहीं जानते, तब फिर तुमने इतना साहसपूर्ण कथन कैसे किया ?” तो भी मनुष्य की प्रकृति ऐसी है कि उसे दवाकर नहीं रखा जा सकता। हमें उस बुद्ध का अनुकरण करना है जो समार की आख (लोकचक्षु) है और हमारा आदर्श है, वह जो हमारे लिए पूर्णता के मार्ग का प्रकाश करता है, जो अपने को एक जिज्ञासु से अधिक और कुछ नहीं मानता एवं जिसने सत्यमार्ग की खोज की है और अन्यो के लिए भी यह सम्भव बना दिया कि वे उसके पदचिह्नों पर चल सकें, वही

एतमान हमारा धारणास्थान है एवं जनगाधारण वस्तुता व समान है।

बुद्ध प्रवर्तित धारणा व स्वरूप को स्थावर कर लेते हैं जोकि हम दूसरे जारा व निर्माण द्वारा सात्वता प्रान्न करना है क्योंकि उन्होंने प्रज्ञा प्राप्ति धन्य दत्त नामा व प्रतिष्ठार का स्थावर कर लिया।^१ अतः वस्तु स्थाना है कि बुद्ध व मान्य दत्त सब मरणयन्त्रा हैं। बुद्ध विरुद्ध धार्मिकारण एवं सत्य एवं वम व ऊपर नियन्त्रण वरनमान ईश्वर का मत्ता का नियम वरत है किन्तु प्रवर्तित विद्याओं को मान लेते हैं एवं मनुष्य। और दत्तनामा वे बीच पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में भी बहुत हैं। व एसी धार्मिक विद्याया को भी स्थावर कर लेते हैं जो हम प्राकृतियुगा एवं प्राकृतिगत निम्न नरलोका में जन्म द्वारा वरन में महायना प्रान्न वरती हैं। बौद्धधर्म की प्रतिष्ठा की ध्यान व विचार में वभी कभी यह भी गुमनाया गया है कि ब्रह्मा एवं गुरु (इन्द्र) ने भी बौद्धधर्म में दीना ध्यान की। अतः प्रकार उह भी मनुष्या व समान ही पानप्राप्ति की धारणाकरना रानी है। यह सब ब्राह्मण या पौराणिक धर्म की परम्परा व अनुधार है, जिनमें यह वक्त जाना है कि देवनामा को भी दक्षीय स्तर पर पहुँचने व लिए पवित्रा ध्यान धन धान एवं तन्मया की धारणाकरना जानी है। दक्षीय ध्यान को भोग जनक ध्यान उनका धर्मिक पुण्य क्षम का प्राप्त हो जाना है तब वे धर्म रूप धारण वरतते। एसी वधात जानी है जिनमें मनुष्या को जीवन एवं गति का प्राप्ति के लिए समय वरतत हुए ध्यान सिद्धा गया है। व धरनीप्रति डा एवं धार्मिक धर्म लिए भी समय वरतत हैं। यह धर्माधर्म व नय उम्माचार धरनी तन्मयाया एवं पुण्या का पश्चिपि पुञ्ज सग्रह वरतत है जो उह धर्म व योग्य बनान हैं तब पुराने देवना उनका माय में बाधाए उपस्थित वरतत हैं।^२ बौद्धधर्म में पुनः देवनामा को नय सिद्धान्त व अनुष्ठान बनाकर स्वीकार वर लिया गया है किन्तु उह निर्वाणप्राप्ति का नय रखनेवान भिक्षु व अधीन माना गया है। ब्रह्मा को भी अधिष्ठा नाय जानी है किष्णु को भी महान माया ने बनीभूत कर लिया जिनमें न करना वरतत है। गुरु में धर्मिक धामस्ति के कारण पावनी को अपन गरीर में सयुक्त रूप में रखा किन्तु हम ससार में यह महामुनि बद्ध भगवान अधिष्ठा सरहित है जिस न माया बाधती है और जिसमें विषयामयित तो नागमात्र को नहीं है।

मुनन वरति सी प्रकार ह मातृण उन सब प्राणियों व विषय में भा है जो अन्न में रहते हैं और वद हैं नैमकि एक नय अन्ते के अन्तर धार रतना है। मैने सबसे पहले ब्रह्मज्ञानी अन्ते व अन्तर व जिन को ना दिया है और अन्ते ही स समय में उन्नत सावधानिक पुञ्ज प्रप्त किया है। अतः प्रकार ह मातृण में सबसे पुराने एवं प्राणियों में सबसे श्रेष्ठ हू। (भोक्तृना बुद्ध १५)। उह वक्त एक मातृणक है।

दरिद्र मन्नागविन्दसुत एवं उविन्दसुत।

३ मेनका एवं विश्वामित्र की गाथा नैमी गाथा अतः तत्त्व का दृष्टान्त है।

४ रमचन्द्रन भक्तिशालक ३।

ज्ञान-विषयक सिद्धांत

बौद्धधर्म के ज्ञान-विषयक सिद्धांत का प्रतिपादन करते समय हम देखते हैं कि भौतिकवादी के विपरीत बौद्ध प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान-प्रमाण को भी स्वीकार करता है।^१ यद्यपि बौद्धदर्शन के अनुमान-प्रमाण एवं न्यायदर्शन के अनुमान में भेद है, बौद्ध मत में केवल कारण एवं कार्य के मध्य सम्बन्ध स्थापित किया जा सकता है जबकि नैयायिक अन्य प्रकार के भी सतत साहचर्य के दृष्टान्तों को अनुमान के अन्तर्गत स्वीकार करता है। बौद्धदर्शन के अनुसार, हम कार्य से कारण का अनुमान कर सकते हैं, किन्तु न्यायदर्शन के अनुसार कारण से कार्य का अनुमान करने के अतिरिक्त लक्षणों के द्वारा उपलक्षित वस्तुओं की सत्ता का भी अनुमान कर सकते हैं। यह भेद परिणति के बौद्ध सिद्धांत के कारण है। यद्यपि आगमनात्मक अनुमान द्वारा प्राप्त सामान्य व्यापक सिद्धांत, जिनका आधार वस्तुओं के साहचर्य के ऊपर है, सर्वथा यथार्थ नहीं भी हो सकते, कारणकार्य-सिद्धांत के आधार पर प्राप्त अनुमानज्ञान बराबर सही होता है। सींग रखनेवाले सब पशुओं के खुर फटे होते हैं, यह एक आनुभविक सामान्य अनुमान है जो अनुभव की सीमा के अन्दर मही निकलता देखा गया है, यद्यपि यह नितान्त रूप से सत्य नहीं भी हो सकता है। किन्तु धुएँ को देखकर अग्नि की उपस्थिति का अनुमान करना ऐसा है जिससे निषेध नहीं किया जा सकता, क्योंकि यदि इस प्रकार के सत्य का निषेध करने लगे तो जीवन ही असम्भव हो जाएगा।

दो घटनाओं के बीच हम कारणकार्य-सम्बन्ध कैसे स्थापित कर सकते हैं? प्राचीन बौद्ध का कहना है कि यदि 'क' 'ख' से पूर्व उपस्थित रहता है और 'क' के लुप्त हो जाने पर 'ख' का भी लोप हो जाता है और शेष सब अवस्थाएँ वही रहे, तो मानना चाहिए कि 'क' 'ख' का कारण है। यह व्यतिरेक-प्रणाली ('मेथेड आफ डिफरेंस') कहलाती है। आधुनिक बौद्ध इसी सिद्धांत को परिष्कृत करते हुए कारण के तात्कालिक पूर्ववर्ती अवयवों पर बल देते हैं। वे इसपर भी बल देते हैं कि हमें पूरी सावधानी बरतनी चाहिए कि अन्य परिस्थितियों में भी कोई परिवर्तन होना चाहिए। इस प्रकार वे कारणकार्य-सम्बन्धी अनुमान के पूर्ण सिद्धांत को पाँच भागों में विभक्त करते हैं और इसीसे इसे 'पञ्च-कारणी' की संज्ञा दी गई है - (१) प्रथम भाग में हमें न तो कारण का और न ही कार्य का प्रत्यक्ष होता है, (२) दूसरे भाग में कारण प्रकट होता है, (३) तीसरे भाग में कार्य प्रकट होता है, (४) कारण विलुप्त हो जाता है; (५) और कार्य भी विलुप्त हो जाता है। निःसन्देह सह-अस्तित्व-विषयक सम्बन्धों की भी स्थापना की जा सकती है जैसे कि जातियों एवं उपजातियों के मध्य सह-अस्तित्व का सम्बन्ध देखा जाता है यद्यपि इसका प्रकार

१. देखिए सर्वस्तिउत्तरसुद्ध, ३ : ४, ४. १८-२२। ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीन बौद्धधर्म ने उपमान और आप्त प्रमाणों को भी स्वीकार किया था। मैत्रेय ने उपमान को और विड्वान् ने आप्त-प्रमाण को छोड़ दिया। देखिए, 'जर्नल आफ द रॉयल एशियाटिक सोसाइटी ऑफ इंग्लैंड', १९०४, पृष्ठ १७६।

दूसरा ही है। यदि साहचर्य व एक विषय स्वरूप व अर्थव्यतिरेकस्वरूप के साथ कुछ दृष्टान्तों पर दृष्टिमान करें और यदि उनमें से एक को कभी बिना दूसरे के साथ व न लेया हा तो हम दोनों के बीच एक मौलिक तात्वात्म्य का सन्देह प्रभव होया। और यदि सन्देह पुष्ट हा जाता है और तात्वात्म्य भी स्थापित हो जाता है तो मामला व अनुमान परिणामत निश्चाला जा सकता है। यदि हम एक पन्था को जानने हैं कि वह त्रिकोण है तो हम उसे मातृति का नाम अदश्य द मन्त्र है। यमानि विनिष्ट म सामान्य रूप का उपस्थित रचना प्राव एक है। यमानि यदि यह धातृति न होती तो त्रिकोण भी न हो सकता। इसी प्रकार कोड़ा व अनुसार शरणकाय सम्बन्धी पूर्वानुपरत्ता म और जाति उपजाति सम्बन्धी सप्त अस्मिन्त्व अथवा मातृचय ने दृष्टान्तों म सामान्य अमान का नियम पाया जाता है।

हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि मत्प मध्य की उक्त नियम बुद्ध को अस्मिन्त्व ध्याता नही। जीवन व प्रति निराणापूण दृष्टिरीण समार स्वगम्य तरङ्ग हृदयानि की समस्त कल्पनाएँ ही उसी रूप म बुद्ध ने ले ली हैं जो उनके समय म प्रचलित थीं। हमें कदापि यही स्पष्ट होता है कि यथायथा की याज्ञा नितात मौलिक रूप की हान पर भी जनसाधारण के मन म प्रविष्ट भूतनाल व संस्कारों की एकलम नहीं उड़ा सकती। यदि हम बुद्ध के सिद्धांत म व हम अंग को जिस उद्देश्य बिना तक द्वारा विश्लेषण किए अंगों का र कर लिया निश्चय दें तो हम अनुभव करेंगे कि उनके अंग का अप भाग 'यूनाधिक' रूप म सगत ही है। उ होने अंग व आदिकारण एवं अस्मिन्त्व पर विचार करने म निषेध किया। उ वास्तविक जीवन से ही तात्पय है परम यथायमत्ता म नगी। एक एस आश्रय को जो समार की नित्यता अथवा अनित्यता से सम्बन्धित दार्शनिक तथ्या व उहा पोह म ही निम्न है बुद्ध ने कहा कि मुझे कल्पनामात्र कुछ वास्ता नहीं। बुद्ध की पद्धति दान पद्धति न होकर एक प्रकार का यान या सवारा है यह एक त्रियात्मक पद्धति है जो मोक्ष प्राप्त कराती है। बुद्ध अनुभव का विस्तरण करते हैं उनके यथाय स्वरूप म भेद करते हैं। बुद्धि बौद्ध विचारक विद्वेयणात्मक पद्धति को लेकर चलते हैं इसलिए उ कभी-कभी विभायवादी के नाम से भा पुकारा जाता है। बुद्ध अपने यान का इन समार तक ही सीमित रखते हैं और दवताओं को एकदम नो छन। इसी प्रकार देवताओं से भी व यही आगा करने हैं कि वे भी उनके ध्यान म विन नही लालेंगे। इन्ध्यानीत यथायमत्तामा व प्रति व ह्पूवक नास्तिकवाद का ही रूप बनाय हुए है। क्योंकि एक मात्र इसी प्रकार के मन की अनुभविक तथ्या तात्त्विक परिणामों एवं भक्ति नियमों का साथ सगति वट सकती है। किसी भी नियम का उठाने संवधा निराकरण नहीं किया अस्मिन्त्व भूमि को खना टोड लिया है जिसपर कोई भी सिद्धांत सम्बन्धी पुनर्रचना की जा सकती है। हम इन विषयों को विनेय ध्यानपूर्वक रूप करना है कि हमका अर्थ यान है कि बुद्ध मग्यवानी थे जो नियम म ही मग्यता का ह्व पाते हैं। उनके अर्थ का एकमात्र तत्त्व यह है कि पूर्णता व तदर्थ के सम्बन्ध म वा विचार किए बिना पद हम अपने को पूर्ण बना दें। अर्थात्मात्र सम्बन्धी सिद्धांतों व प्रति वे इन



उदासीन न थे। उनके प्रारम्भिक अनुयायियों में बहुत-से ब्राह्मणमत या पौराणिक मत को माननेवाले भी पाए जाते हैं। ब्रह्मजालसुत्त हमें ऐसे भी शिष्यों का परिचय देता है जो प्रकटरूप से बौद्धमत के विरुद्ध भाषण करते थे। बुद्ध के उपदेश अपने ब्राह्मण एवं बौद्ध अनुयायियों के लिए एकसाथ ही होते थे। जब तक हम उस ससार में हैं, हम सासारिक हैं, और इसलिए बुद्ध का कहना है कि जो अव्याख्येय है उसकी व्याख्या करने के सब प्रकार के प्रयत्नों को छोड़ देना चाहिए और अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी समस्याओं के विवादों में नहीं पड़ना चाहिए। इस प्रकार के विवादों को वे 'बुद्धि का प्रेमानाप' कहते थे। विधर्मियों को फुसलाने के लिए न तो उन्होंने कभी विवश किया और न ऐसा कोई चमत्कार ही दिखाया। उनकी सम्मति में आंतरिक प्रेरणा ही हमें सत्य का मार्ग दिखाती है, और इस प्रकार उन्होंने अपने शिष्यों को प्रेम एवं दान सम्बन्धी कर्मों में ही निरत रहने का उपदेश दिया। दार्शनिक ज्ञान नहीं अपितु केवल शान्ति ही आत्मा को पवित्र करती है। नैतिक जीवन के द्वारा जब अगाध प्रकाश उत्पन्न होगा तभी हमें यथार्थ ज्ञान की प्राप्ति हो सकती है, और इसीलिए अपनी दुर्बल बुद्धि के द्वारा उसकी पहले से ही धारणा क्यों बना लें ?

इस तथ्य पर विशेषरूप से ध्यान आकृष्ट होता है कि बुद्ध मौन साधक ऐसे सब प्रश्नों को जो अध्यात्मशास्त्र से सम्बन्ध रखते हैं, टाल देते हैं, इस आधार पर कि नैतिक दृष्टि से उनका कोई महत्त्व नहीं। बुद्ध के मौन में कौन-सा वास्तविक गम्भीर आशय छिपा है ? क्या वे सत्य को जानते थे और तब भी जान-बूझकर उसे प्रकाशित करने से इनकार करते थे ? क्या वे निषेधात्मक रूढ़िवादी थे, जिन्होंने आत्मा एवं ईश्वर के अस्तित्व का सर्वथा निषेध किया ? अथवा क्या वे इस प्रकार के विवादों को निष्फल समझते थे ? अथवा क्या उनका विचार यह था कि इस प्रकार की कल्पनात्मक प्रवृत्ति एक प्रकार की दुर्बलता है जिसे प्रोत्साहित करना उचित नहीं है ? बौद्धधर्म का अध्ययन करने वाले अनेक विद्यार्थी सोचते हैं कि बुद्ध ने ईश्वर एवं आत्मा के भाव को सर्वथा ही उड़ा दिया और यह कि जितना अभी तक हमें जताया गया है उनसे कहीं अधिक निश्चितरूप में वे नास्तिक या अनीश्वरवादी थे। इस प्रकार की निषेधात्मक व्याख्या का समर्थन नागसेन, बुद्धघोष, एवं उन हिन्दू विचारकों ने भी किया है जिन्होंने इस पद्धति की समीक्षा की है, यह भली भाँति विदित है। और न हम इस विषय का ही निषेध कर सकते हैं कि बौद्धधर्म ने बहुत प्रारम्भिक अवस्था में ही अपना तादात्म्य निषेधात्मक अध्यात्मशास्त्र के साथ स्थापित कर लिया। किन्तु हमारा कहना यह है कि स्वयं बुद्ध ने इस प्रकार के निषेधात्मक मत का कहीं भी आश्रय नहीं लिया है, किन्तु उनके प्रारम्भिक अनुयायी जब इन समस्याओं पर विचार करते थे और बुद्ध उत्तर में मौन साध लेते थे तो उनके इस प्रकार के मौन से ही ऐसी व्याख्याओं की सृष्टि हुई प्रतीत होती है। किन्तु बुद्ध का इस प्रकार का मौनधारण या तो परमसत्य के विषय में अज्ञान का द्योतक हो सकता है, अथवा मोक्ष के मार्ग की ओर, जो सबके लिए खुला था, संकेत करना भी हो सकता है, क्योंकि उनके मत में आध्यात्मिक विषयों की ओर भुकाव न रहने पर भी मोक्षप्राप्ति सम्भव है। इसलिए बुद्ध के मौन के नाना प्रकार के अर्थ लगाए जा सकते हैं, यथा, (१)

यह तात्त्विकता का भावना प्रकट करवाता था (१) अथवा यह नित्यता एवं मनुष्य ज्ञान का प्रति प्रम की ओर ही पूरा ध्यान देना चाहता था। बौद्धादि का प्रतिपादन करने में हमने प्रायः यत्नपूर्वक यही कहा है कि बुद्ध के द्वारा धारणा का अन्तिम तत्त्व विषय का प्रकट ही सर्वस्व धारणाएँ एवं विषयों की गूँथना समझने का विच्छेद धारणाएँ और एक अनुपाधिक दशावस्था का सम्बन्ध का ही सर्व धारणाएँ जिनकी प्राप्ति करने का लिए सांसारिक मार्ग का छाड़ने की कल्पना की जा सकती है एक निष्पाद्यता दर्शन का भाव सात नों में है। यत्न कि बुद्ध ने अनुभव किया कि उद्धार मार्ग को दूर लिया है और वे अल्प मनोवा की मध्य का लक्ष्य प्राप्त भी कर सकते हैं तात्त्विकता की द्वितीय कल्पना का विच्छेद करता है। यदि उद्धार को न जाना होता तो वे अपने का बुद्ध अथवा जानी न कहते। (३) अब तीसरी कल्पना यह रह जाता है कि बुद्ध परमाथ विषय का सब समझाओ का विषय में पूर्ण भाव रखने का किन्तु वह जनमाधारण का मार्ग जो उनका उपरान्त मुक्ति को एकत्र भाव में उन सत्या की घोषणा इस उद्धार करने करना चाहते थे कि कहा उनका मन विचलित न हो जाए। यह समाधान हम सबसे अधिक साधनापन्न प्रतीत होता है। एक अवसर पर बुद्ध ने कुछ मूर्ख पत्त उठाए और उन्हें अपनी हथेली पर रख कर माना ॥ पूछा कि मरे हाथ में ये जिनने मूर्ख पत्त हैं क्या इनसे अधिक पत्त भी हैं। माना ने उत्तर दिया पण्डित का मौखिक है क्योंकि पत्त बराबर भ्रष्ट कर सब निष्पाद्यों में गिर रहे हैं। इसलिए जिनने पत्तों को हम गिन सकते हैं उनसे कहीं अधिक सत्त्वा में पत्त विद्यमान हैं। तब बुद्ध ने कहा कि इसी प्रकार मैं तुम्हारे प्राणों केवल मूर्खीभर सत्या की ही धारणा की है किन्तु इसके प्रतिरिक्त हजारों सत्य ऐम हैं जिनकी संख्या गिननी में नहीं आ सकती।^१ तात्पर्य यह निरता कि बुद्ध के अपने ही कथन के अनुसार अनुभविक अगत-सम्बन्धीमया के प्रतिरिक्त जिनका प्रकाश उन्होंने किया दूसरे भी सत्य है। जिस प्रकार का ज्ञान बुद्ध ने स्वयं प्राप्त किया उसके लिए नित्य तयारी की आवश्यकता है इसलिए अपने उद्देश्य की निश्चिन्ता के लिए स्वयं बुद्ध ने ही इन विषय पर प्राणों के लिए भी मार्ग किया है। बुद्ध का इस प्रकार का भाव दार्शनिक दृष्टि से सबका सुविनयुक्त है। वे मनुष्य के ज्ञान की सीमाओं से परिचित थे और इसलिए उन्होंने तब द्वारा जाना योग्य विषय एवं अज्ञेय विषय का मध्य परिधि की रेखा खींच दी। वे यह अनुभव करते थे कि हमारी इन्द्रिया परिणत पदार्थों का ज्ञान प्राप्त कर सकती हैं और परिणत वस्तु वास्तव में सत नहीं हैं। उसपर भी उपनिषद् के साथ सहमत होते हुए वे अनन्त के रहस्य को मानते हैं। जब परिमित ज्ञान वाली बुद्ध अपने जिम्मे नित्यता को ज्ञान की परिधि में बाधन का एक विनाशिता को दर्शन की अवधि में बाध करन का काम ने लगी जिसका कभी अन्त नहीं हो सकता तो विराधाभासा के चक्कर में आकर यह अथाह हो जाएगी। जो कल्पनानीति है उसकी हम कल्पना नहीं कर सकते। सत के विषय में विचार करने का एक यथायथा को समझन का हरेक प्रयत्न उसे अनुभव का विषय बना देते हैं। मनुष्य के मन की पहुँच से यथायथा हमें ही बाहर रहेगी क्योंकि

१ देखिए भगवद्गीता ३-२६।

२ आनन्दाराम के अन्तर्धानम् पृष्ठ १० में उद्धृत।

मनुष्य स्वयं अविद्या की उपज है। ऐसा ज्ञान जो 'मै' और 'तू' में भेद करता है, परम ज्ञान नहीं है। मनुष्य एव सत्य के बीच एक ऐसा आवरण है जिसके बीच में प्रवेश करना कठिन है। तो भी यह सत्य अथवा ज्ञान जिसे हम प्रत्यक्ष नहीं कर सकते या नहीं जान सकते, अर्थार्थ नहीं है। "हे नागसेन, ज्ञान का निवास कहा है?" "राजन्, कहीं नहीं।" "भगवन्, तब फिर ज्ञान कोई वस्तु नहीं है।" "राजन्, वायु का निवासस्थान कहा है?" "कहीं भी नहीं।" "राजन्, तब फिर वायु नाम का कोई पदार्थ नहीं?" बुद्ध का कहना है कि परम यथार्थता को तर्क के द्वारा प्रत्यक्ष नहीं दिखाया जा सकता, अथवा सिद्ध नहीं किया जा सकता, किन्तु तो भी वे यह कभी नहीं कहते कि इसीलिए उसकी सत्ता नहीं है। बुद्ध को एतद्विषयक सम्मति को कवि गेटे के 'फाउस्ट' की इन पंक्तियों में रखा जा सकता है "उसका नाम रखने का कौन साहस कर सकता है? इसी प्रकार उसके विषय में इस प्रकार कथन करने का भी कौन साहस कर सकता है कि मैं उसमें विश्वास करता हूँ? ऐसा कौन है जो इतना साहसी हृदय रखता हो कि कह सके कि मैं उसके अस्तित्व को नहीं मानता?"

ब्रह्म की यथार्थता का आधार बुद्ध वेद के प्रमाण के अनुसार बनाने के विचार से सहमत नहीं है, क्योंकि जहाँ एक बार हमने ईश्वरीय ज्ञान की गवाही को स्वीकार किया तो फिर उसका कहीं अन्त नहीं है। इस प्रकार तैत्तिर्यसुक्त में ऐसे व्यक्तियों की तुलना जो वेद के प्रमाण के आधार पर ब्रह्म में विश्वास करते हैं एवं उसके साथ मिलना चाहते हैं, उन लोगों से की गई है जो किसी ऐसे ऊँचे भवन के ऊपर पहुँचने के लिए चौरस्ते पर एक सीढ़ी बनाते हैं जिसके विषय में यह भी नहीं जानते कि वह भवन कहा है और कैसा है एवं किस चीज़ से बना है और वह है भी या नहीं। और यह भी सत्य है कि बुद्ध ऐसे प्रयत्नों को प्रोत्साहित नहीं करते जो अज्ञात वस्तु की गहराई को नापने के लिए किए गए हों।^१ जिन वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करने के लिए हमारी बुद्धियाँ अपर्याप्त हैं ऐसी वस्तुओं के सम्बन्ध में विवाद करना अपने अमूल्य समय को नष्ट करना है। इसके अतिरिक्त बुद्ध ने अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी पुराने विवादों के इतिहास से यह भी परिणाम निकाला कि जब हम कल्पना के सूक्ष्म वायुमण्डल में उड़ने का प्रयत्न करते हैं तो यह ठोस पृथ्वी एवं नैतिक विधान हमारे पैरों के नीचे से हिलने लगते हैं। इसलिए वे हमें आदेश देते हैं कि हम मातृस्वरूप भूमि की ओर वापस लौट पड़ें एवं वृथा पखों को फड़फड़ाते हुए परम-सत्तारूपी शून्य आकाश में न खो जाएँ। अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी समस्याओं के प्रति प्रश्न-कर्ताओं की गहरी रुचि को वे उनकी कल्पनात्मक प्रवृत्ति का प्रमाण मानते थे। इस प्रकार इस कल्पनात्मक प्रवृत्ति को भी बुद्ध ने पाँच प्रकार के पाखण्डों में सम्मिलित किया है।^२ नैतिक विषयों में अत्यन्त अग्रत रहने के कारण ही बुद्ध अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी समस्याओं के विषय में बराबर अनिश्चित रहे हैं। अपने समय की द्विविधा में और कुछ जोड़ने के अनिच्छुक बुद्ध हमें आदेश देते हैं कि हमें समझ में आने योग्य विषयों तक ही अपने को सीमित रखना चाहिए।

१ फ्रांसिस वेकन बुद्ध के ही भाव के अनुकूल कहता है कि अन्तिम लक्ष्य, देवता को समर्पित की गई कुमारी कन्याओं की भाँति, बाष्प है।

२. सुल्लवग्ग, ६. १, ४।

अध्यात्मविद्या सम्बन्धी समस्याओं का विषय मरणात् एव मुक्ति म बहुत कुछ समझना पड़े जाता है। दोनों ने ही एक एक समय में जन्म लिया जबकि दाननाम्न का धर्म तो विराधी था। अतः अध्यात्मविद्या सम्बन्धी रुढ़िगत परम्पराओं एवं संप्रदायों में घटा हुआ था। दोनों ही अनुभव करने थे कि परम्परागत तक की प्रक्रिया का आधार का घट्टर गहराई तक जानना आवश्यक है और दाना ही नतिक सिद्धांतों की मातृ की रक्षा के लिए आतुर थे। दोनों का ध्यान हम यह है कि हम अनौचित्य विषयों की समझना को तब के द्वारा जानने का प्रयत्न करना रोक् देना चाहिए। उक्त दाना ही महापुरुषों की दृष्टि में अध्यात्मविद्या एका समस्याओं को हल करने में असमर्थ है जो तब के द्वारा वस्तुओं के गुण स्वभाव के विषय में उत्पन्न होती हैं। जैसे ही हम उन्हें बड़ों के द्वारा ग्रहण करने की क्षमता करेंगे हम नाना प्रकार के समस्याओं में एव विरोधों में लगे रहेंगे। दोनों ही नतिक विज्ञान का जीवन का सर्वोपरि माध्यम समझते हैं। यह एक ऐसा विधान है जो दक्षिणा एव मनुष्यों से उत्पन्न है मरणात् रक्षा है और सदा रक्षा। नतिक विधान के विषय में मरणात् (विराजिता) रचना एक बड़ा पाप है जो मोक्ष का घातक है।

परमाय सम्बन्धी समस्याओं का पीछे छोड़ देने की प्रवृत्ति के विषय में हम यही पढ़ने के लिए दाना देना चाहते हैं कि यह एक दुर्भाग्य का विषय है। मनुष्य परमाय विषयों के आधुनिक ज्ञान की जिज्ञासा के बिना रह नहीं सकता। जब मुझे यह बहुत है कि जो कुछ हमारे सम्मुख है वह सब संस्कृत है तो स्वभावतः प्रश्न उत्पन्न है—यदि सम्स्कृत भाषा में किन्हीं में कुछ है? और क्या यह सम्स्कृत संस्कृत का मात्र संधान है अथवा एक अद्वय भाषा है? इस प्रकार की समस्याएँ—असंख्य समस्याएँ हमारे का कोई भारम्भ है क्या भाषा में अमर है क्या मनुष्य एक स्वतंत्र व्यक्ति है? क्या इस संसार का कोई सर्वोपरि कारण है—मनुष्य ज्ञान की महत्वाकांक्षाओं का साथ अपरिणाम सम्बन्ध रखता है और इन्होंने एक भार स्थापित किया जो सबका। हमारे लिए इन समस्याओं का सुव्यक्त भव ही सम्भव नहीं किन्तु उत्थान से अनेकों को रोक रचना भी सम्भव नहीं है। यदि मनुष्य पदार्थों के मूल का ज्ञान संभवता उसका प्रतिष्ठा में कोई हानि नहीं हानी किन्तु उसी प्रतिष्ठा की यह भी मांग है कि मनुष्य का एकी समस्याओं के प्रति उत्तामी भाव न रहना चाहिए। यदि हम कहते हैं कि हम गहराई में मनुष्यता के प्रतीकन में चौकता रहना चाहिए क्योंकि अंग्रेज गहराई में माय संकलना हमारे सामर्थ्य के बाहर की बात है। किन्तु अनादित्य विषयों की जिज्ञासा—सम्बन्धी उनका कट्टरतापूर्ण विषय अतः मजबूत मजबूत न हो सका। बौद्धधर्म का इतिहास अध्यात्मविद्या की अनिवार्यता को धारण करने वाला

१. यदि हम समझते हैं कि सुदूर ग्रीक धर्मशास्त्री ने यह तक हम अवश्य पढ़ने सक्षम हैं तो एक मान मान किन्तु सुविमान व्यक्ति के लिए यह बड़ा दाना कि उनका विचार भाषा का नाम रखना ही है। यदि हम को अपने बहाने का जो एक प्रकार का आद्वय है। तुरन्त कल्पना का रूप ले लेता है और उस समस्या में जान डूबकर तब के उत्तर प्रत्यक्ष ज्ञानों में अतीत होता है कि यह धर्म का भावना का अग्रिम मूल्य है जो हमारे स्वरूप की उत्पत्ति में केवल स्थिति करती है। क्योंकि आत्मा का स्वभाव मोक्ष नियति और अतीत जीवन इत्यदि धर्म द्वारा उद्दिष्ट की समस्त शक्तियों को नियंत्रित कर देने के लिए अनेक महत्त्व के कारण उत्पन्न मनुष्य की रक्षा करने का एक

है। सत्य के विषय में इससे बढ़कर और ज्वलन्त प्रमाण क्या हो सकता है कि हम अध्यात्म-विद्या का विरोध करते हैं, किन्तु अन्त में चलकर हमें उसी अध्यात्मविद्या में निमग्न होना पड़ता है।

अनिर्णय अथवा सदिग्धता में सदा भलाई हो ऐसी बात नहीं है, क्योंकि बुद्ध की अध्यात्मविद्या-विषयक अनिश्चितता ने उनके शिष्यों को इस योग्य बना दिया कि वे भिन्न-भिन्न पद्धतियों का सम्बन्ध बुद्ध के प्रवचनों के साथ जोड़ने लगे। उनकी सावधानता-भरी प्रवृत्तियों ने निषेधात्मक दर्शन-पद्धतियों के विकास को जन्म दिया और उनकी अपनी शिक्षा उसी कट्टरता अथवा रूढ़ि का शिकार बन गई जिससे बचने के लिए वे स्वयं बराबर इतने आतुर रहे। जैसा कि हम देख चुके हैं, नागसेन में सर्वोपरि यथार्थ-मत्ता एक निराधार धारणा बन गई। वह ज्ञेय एवं अज्ञेय के बीच के भेद का खण्डन करता है। वस्तुओं का ज्ञान उनकी दृष्टि में सापेक्ष नहीं रह जाता। यह यथार्थ एवं निरपेक्ष है। अनुभव से परे कुछ नहीं। यथार्थ एवं अनुभवजन्य, उसके मत में, एकसमान हैं। सापेक्ष ही परम तत्त्व है। सच्ची अध्यात्मविद्या का सिद्धान्त वही है जो अनुभव का सिद्धान्त हो, न कि जो पृष्ठभूमि में अपने को पदों में छिपाए हुए हो। हमें यह तथ्य स्वीकार करना ही होगा कि ससार की सीमाएँ न तो देश से बद्ध हैं, और न ही काल से उसके प्रारम्भ का विधान बताया जा सकता है। सृष्टि के अतिरिक्त अन्य किसी कारण-सम्बन्धी कल्पना का प्रयोग इसकी व्याख्या के लिए आवश्यक नहीं है। बुद्ध के अन्य अनुयायियों ने भी इस ससार के स्वरूप के सम्बन्ध में दिए गए बुद्ध के निर्णयों को, अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी अपनी-अपनी योजनाओं के आधार पर, अपने अनुकूल बना लेने के प्रयत्न किए।

२१

बौद्धधर्म और उपनिषदें

जो जिज्ञासु अतीत की विचारधाराओं को फिर से सुसंगठित करने की इच्छा रखता है उसके पास सिवाय अविरत प्रगति अथवा तार्किक विकास के और कोई निश्चित

पैसा उबरना पड़ता है कि जिसके आवेश से वह उक्त सूत्र विषयों को भी ग्रहण करके निर्णय करने, उनके सम्बन्ध में निश्चयपूर्वक कह सकने, एवं वाद-विवाद उपस्थित करने में अन्तर्दृष्टि एवं प्रत्येक नये रूप को साथ लेकर कार्य करने की क्षमता प्राप्त कर लेता है। किन्तु इस प्रकार की उद्दाम कल्पनाओं के लिए सीमा नियत करना तभी सम्भव होता है जबकि उस प्रकार के विवाद एक दर्शनपद्धति का रूप धारण कर न करें, क्योंकि यह कार्य क्रमबद्ध दर्शनपद्धति का ही है कि वह अपनी प्रक्रिया को भी जांच ले एवं देवता पदार्थों का व्याख्या तक ही सीमित न रहकर, मानव-मस्तिष्क की शक्ति के साथ उनका क्या सम्बन्ध है उसका भी ज्ञान प्राप्त कर ले। साधारण मानवमन व्यभिचि जिन विचारों को आसान एवं सरल समझता है उनके अन्दर गंभीर होनेवाली कठिनायियों को केवल दर्शनपद्धति ही हूटकर निकाल सकती है। दर्शनशास्त्र का ध्यान आगे बढ़कर हमारी उस मानविषयक आति को भी दूर कर सकता है जो अभी तक ज्ञेय है और हमें निर्णय कर सकता है कि वेने पदार्थ मनुष्य की बुद्धि के क्षेत्र से एकदम परे हैं।” (किर्रे—‘किराइका ज्ञान कारट्ट’, खण्ड १, पृष्ठ १४०-१)

सफलता प्राप्त करानेवाली कुजी नहीं है। बुद्ध ने अचकार के प्रति हादिक घृणा एवं प्रकाश के प्रति प्रेम के कारण समस्त गून् रहस्यों को एकदम छोड़ देना ही ठीक समझा। उनकी इस कायपद्धति से स्पष्ट एवं निश्चित विचारपारा को तो लाभ हुआ किन्तु इसके अंदर कुछ दोष भी थे। बुद्ध की शिक्षा में गहराई की कमी रही एवं एक अवस्थित या सगठित स्वरूप का अभाव रहा। उनके विचार अमस्कृत रूपरेखाओं के रूप में ही रह गए जो परस्पर एक दूसरे से अलग अलग थे। उनके विचारों के आंतरिक सम्बंध स्पष्ट लक्षित नहीं हुए। इस प्रकार का एक वातावरण केवल जो भिन्न भिन्न अवस्था को मिला कर एक आध्यात्मिक पूर्णता को सम्पानित करने में सफल हो सकती है परीक्षार्थ में विद्यमान था। मानव मस्तिष्क को जो स्वभाव से व्यवस्थापक है अपने विचारों एवं सिद्धांतों को एक सुव्यवस्थित पद्धति के अवयवत्प में ही मानना चाहिए और इसी मन की सहज अंत प्रेरणा के कारण हमारे लिए इस विषय को खोजने की आवश्यकता अनुभव होती है कि किस प्रकार बुद्ध की शिक्षा की पृष्ठभूमि में एक सिद्धांत की एकता काम कर रही थी। उपनिषद् की पृष्ठभूमि में जो आध्यात्मविद्या थी केवल वही इस प्रकार की आध्यात्मविद्या थी जो बुद्ध के नैतिक अनुशासन का उचित आधार बन सकती थी। बौद्धधर्म केवल उस विचारपारा के आलोचन का एक परवर्ती रूप था जिसका पूर्ववर्ती रूप उपनिषद् थी। उपनिषद् के बहुत से सिद्धांत निमंदह विगुह बौद्धधर्म के हा सिद्धान्त हैं अथवा इस यो कहना अधिक सगत होगा कि अनेक विषयों में बौद्धधर्म ने ठीक ठीक रूप में उसी सिद्धांतों को त्रियात्मक रूप दिया जो उपनिषद् में प्रतिपादित किए गए थे। 'बुद्ध स्वयं को किसी नवीन व्यवस्था का संस्थापक न समझकर केवल प्राचीन मार्ग का पुनरुद्धारक समझते थे और वह मार्ग उपनिषद् का मार्ग था। बौद्धधर्म एवं उपनिषद् दोनों ही धर्मों की प्रामाणिकता का स्मरण करते हैं जहां तक कि उनके धर्म गान्धर्व सम्बंधी विषय का सम्बंध है। त्रियात्मक रूप में दोनों ने अपने में विपरीत विचारों के साथ एक प्रकार की संघर्ष कर ली, इसके फलस्वरूप ऐसे अनेक अविनिर्णीत सिद्धांत उत्पन्न हुए। उनकी शिक्षा को ग्रहण कर लिया था क्रियात्मक रूप में फिर भी दूसरे दबतामा की पूजा करते रहे। इस विषय में बौद्धधर्म उपनिषद् की प्रेरणा समझते थे लिए हम उद्यत हुआ। दोनों में अनेक अनेक अनेक अनेक सिद्धांतों एवं अवधारणाओं के क्रियाकलापों के विरुद्ध आवाज उठाई। दोनों ही विषय का फलपूर्वक प्रतिपादन करते हैं कि न तो धर्म आदि में धीरे-धीरे तपस्वरूपों से बार-बार धर्म ग्रहण करने से सुधार मिल सकता है। केवल सत्य के गंगात्कार द्वारा एवं यथायमना के मार्ग द्वारा जो समस्त जीवन का आधार है हम भोग की प्राप्ति ही सकती है। धर्म की वास्तविकता से निपट करने की प्रवृत्ति दोनों में समान है। इस प्रकार का मार्ग कि यह जीवन न सत्य है और यह कि हम परलोक-जीवन के लिए तरंगते हैं दोनों को एकसमर्थ माना है। दोनों ही जीवन के आधे-गुण उदर में सुख हो जान के लिए प्रयत्न प्रेरणा करते हैं। उपनिषद् की महत्त्वपूर्ण शिक्षा एवं समस्त जीवन की एकता को मूल में

स्वीकार किया। दोनों की दृष्टि में जीवन एक प्रकार की महत्त्वपूर्ण पुण्य यात्रा है जिसमें हम नीचे भी गिर सकते हैं अथवा ऊपर भी चढ़ सकते हैं। बौद्ध नीतिशास्त्र की सार्वभौमिकता के प्रति प्रवृत्ति कोई नई वस्तु नहीं है। दोनों स्वीकार करते हैं कि निरपेक्ष परमसत्ता का बोध बुद्धि के द्वारा नहीं हो सकता। बुद्ध द्वारा दिया गया परम-सत्ता का विवरण कि वह न तो शून्य है, न अशून्य है, न दोनों ही है एवं दोनों में से अन्य-तम भी नहीं है, हमें उपनिषदों के इसी प्रकार के अनेक वाक्यों का स्मरण कराता है। यदि यथार्थ कुछ नहीं है, और यदि विधि का विधान ऐसा ही है कि हम सदा के लिए अज्ञान में ही रहे तो हमारे अन्दर उन्नत विषय-सम्बन्धी कभी शांत न होनेवाली उत्सुकता, जो हमें खाए जाती है, उत्पन्न न होती। बौद्धधर्म में आत्मा, ससार एवं इसी प्रकार की अन्य समस्याओं की व्याख्या में हमें उपनिषदों के पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग मिलता है, यथा नामरूप, कर्मविपाक, अविद्या, उपादान, अर्हत्, श्रमण, बुद्ध, निर्वाण, प्रकृति, आत्मा निवृत्ति इत्यादि। बौद्धधर्म ने उपनिषदों के दार्शनिक सिद्धान्तों को, जो उस समय तक कुछ थोड़े-से घुने हुए लोगों तक ही सीमित थे, जनसाधारण के अन्दर प्रचारित करने में सहायता दी। इस प्रक्रिया की यह मांग थी कि ऐसे गहन दार्शनिक सत्यों को जिन्हें साधारण जनता को स्पष्टरूप में नहीं समझाया जा सकता, व्यावहारिक उद्देश्य को आगे रखकर एकदम दृष्टि से ओझल कर दिया जाए। बुद्ध के धर्मप्रचार का उद्देश्य यह था कि उपनिषदों के आदर्शवाद को उसके उत्कृष्टरूप में स्वीकार करके, उसे मनुष्य-जाति की दैनिक आवश्यकताओं के लिए उपयोगी बना दिया जाए।^१ ऐतिहासिक बौद्धधर्म से तात्पर्य है उपनिषदों का जनसाधारण में प्रचार। इस प्रकार से बौद्धधर्म ने अपने पीछे एक ऐसी विरासत छोड़ी जो आज तक भी जीवित है। इस प्रकार के सार्वजनिक महान परिवर्तन हिन्दूजाति के इतिहास में बराबर होते रहे हैं। उस समय में जबकि महान ऋषि-मुनियों के निधिरूप ग्रन्थ कतिपय व्यक्तियों की ही निजी सम्पत्ति बन गए थे, तब महान वैष्णव रामानुजाचार्य ने उन रहस्यमय ग्रन्थों का प्रचार अस्पृश्य समझी जानेवाली जातियों में भी किया। हम कहने को कह सकते हैं कि ब्राह्मणधर्म के अपने मौलिक सिद्धान्तों में वापस लौट आने का नाम बौद्धधर्म है। बुद्ध कोई ऐसा क्रान्तिकारी नहीं था कि जिसने उपनिषद् के सिद्धान्तों की प्रतिक्रियारूपी लहर चलाकर ख्याति एवं सफलता प्राप्त की, बल्कि उसका उद्देश्य एक सुधारक के रूप में उपनिषदों के प्रचलित सिद्धान्तों के ढाँचे में परिवर्तन करके उसमें प्रतिपादित सत्यों को, जो भुला दिए गए थे, फिर से प्राधान्य में लाना था। बुद्ध की शिक्षा में जो प्रधान दोष है वह यह है कि उन्होंने अपने नैतिक प्रचार के उत्साह में केवल सत्य के आधे हिस्से को लेकर उसे महत्त्व दिया और इस रूप में प्रतिपादन किया कि मानो वही सत्य का पूर्णरूप हो। अध्यात्मविद्या के प्रति उनकी अरुचि ने उन्हें यह अनुभव करने से वञ्चित रखा कि आशिक सत्य का एक अनिवार्य पूरक भी रहता है और उसका आधार ऐसे सिद्धांत होते हैं जो उसे अपनी स्वनिर्मित सीमाओं से भी परे ले जाते हैं।

२२

बौद्धधर्म और सांख्यदर्शन

कुछ ऐसे भी विचारक हैं जिनकी सम्मति में बौद्धधर्म एवं जनधर्म दोनों का आधार साम्य सिद्धान्त है। बनूप के विचार में बौद्धधर्म ने केवल सांख्य के सिद्धान्तों को ही क्रिया में रूप दिया। धर्म के अनुसार यह असम्भव नहीं है कि सांख्यदर्शन के प्रचारक पितृमुनि और गोतम बुद्ध एक ही व्यक्ति रहे हों और अपनी इस कल्पना के समर्थन में वह हमारा "यान् स्स पटमा की ओर आकृष्ट करता है कि बुद्ध का जन्म कपिलवस्तु नामक नगर में हुआ। दाना की दानपट्टनियों की एक ही सामान्य धारणा है अर्थात् यह कि जीवन दुःखमय है। यद्वा दाना ब्राह्मणधर्म के निम्नस्तर के अलप्रीति देवताओं का मानते हैं किन्तु सर्वोपरि नित्यत्व की सत्ता के विषय में मौन हैं। बिल्सन लिखता है कि प्रकृति के निरवस्था सम्बन्ध रखनेवाले कुछ विषय प्रकाश के तत्त्व एवं अन्तिम अवस्थान प्राप्ति साम्य एवं बौद्धधर्म में समान हैं। जलोत्थी और गाव के अनुसार साम्य की दृष्टि तत्त्वों की गणना सम्बन्धी व्यापकता बौद्धधर्म से प्राचीन है। यह सत्य है कि सृष्टि रचना सम्बन्धी साम्य की कल्पना एवं बौद्धधर्म की कल्पना में कुछ समानताएँ हैं। बौद्धधर्म के चार प्राथमिक सांख्यधर्म के चार सत्यों के अनुकूल हैं जमाकि सांख्यप्रवचनभाष्य में प्रतिपादित किया गया है (१) जिससे हम छुटकारा पाना है वह दुःख है, (२) दुःख के विनाश का नाम मोक्ष है (३) प्रकृति एवं पुरुष के बीच भेद न करने से ही दुःख उत्पन्न होता है जिसके कारण प्रकृति एवं पुरुष का परस्पर सम्बन्ध बराबर बना रहता है (४) मोक्ष का उपाय मत्सद्विवेक सम्बन्धी ज्ञान ही है। कपिलमुनि (सांख्यकार) ने भी बुद्ध के समान यमयाग आदि प्रायश्चात्ता एवं अनुष्ठानों को वर्जित बताया है।

बौद्ध नाग स्वीकार करते हैं कि कपिलमुनि ने जिसे सांख्यदर्शन का रचयिता बताया जाता है बुद्ध से अनन्त पीढ़ी पहले जन्म लिया था और यह कि बुद्ध के समय में साम्य के विचार प्रचलित थे। दीपनिकाय के पहले सूक्त में जहाँ जीवन का बामठ प्रकार का कल्पनाओं का वर्णन किया गया है साम्य के समान ही मत भी पाया जाता है।

किन मुक्तियों के आधार पर और किस तक से मुक्ति एवं ब्राह्मण लोग जो जीवन की निरवस्था में विश्वास करते हैं यह धोषणा करते हैं कि जीवात्मा एवं सत्ता दोनों नित्य हैं एवं साथ ही यह भी कि जीवात्मा अनेक हैं? बुद्ध सांख्यदर्शन को मते ही न जानते हैं किन्तु साम्य के आरम्भ का वृत्तांत अवश्य जानते होंगे। यह समार पापमय है और प्रकृति से विच्छेद हो जाना ही मोक्ष है इसी सिद्धान्त से बुद्ध को भी मुक्ति मिली होगी। आत्मिक प्रक्रिया के विषय में जो साम्य का विचार है वही बुद्ध के एक ही सम्बन्धी सिद्धान्त में मूल में रखा होगा। किन्तु हम कोई सन्देह नहीं कि सांख्यदर्शन बहुत अर्वाचीन समय की कृति है जिसमें गतार्थिता का वाय सप्रतीत है। सांख्यसूत्र (१-१७-४७)

अविद्या का सांख्य प्रथम में स्मरण का बुद्धि से मित्रा का कार्यकाल का नाम रूप का लता पद्मास, पद्मास का इन्द्रियों में है (निष्ठा के अनुष्ठान का बुद्धि का रूप ४७ पं. टिप्पणी ६)। साम्य के प्रत्यक्ष और बाह्य प्रतीकसूत्रों का एक-दूसरे में निरन्तर साम्य है।

वाह्य पदार्थों की क्षणिकता वाले बौद्ध सिद्धान्त का खण्डन करते हैं जो एक निरन्तर प्रवाह में एक-दूसरे के पीछे उत्पन्न हुए प्रतीत होते हैं, वे इस सिद्धान्त का भी खण्डन करते हैं कि वस्तुओं का अस्तित्व केवल प्रत्यक्षज्ञान के ही अन्दर है, और वे अपनी प्रमेय-विषयक कोई सत्ता नहीं रखती और यह कि ग्न्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। साध्य-सूत्रों से यह भी पता लगता है कि सूत्रकार को बौद्धधर्म के नाना सम्प्रदायों का ज्ञान था और उनकी रचना उक्त सम्प्रदायों के पञ्चात् हुई है।

२३

बौद्धधर्म की सफलता

एक ऐसे देश में जहाँ हजार वर्ष से भी अधिक काल तक ब्राह्मण या पौराणिक धर्म एक प्रचलित धर्म के रूप में रहा हो, बौद्धधर्म को उसकी जड़े खोखली करने में सफलता मिल गई और इतना ही नहीं अपितु लगभग दो सौ वर्षों की ही अवधि में वह भारत का राजधर्म भी हो गया। इस्लाम एवं ईसाई धर्म जैसे प्रचारक धर्मों को ससार के किसी भाग में इस प्रकार की अद्भुत सफलता नहीं मिली। यह भी नहीं कहा जा सकता कि बुद्ध ने जनसाधारण के जोश और मानसिक पक्षपातों को भड़काने में सहायता की। उन्होंने आत्मा के पापमोचन के लिए कोई ऐसा सस्ता नुस्खा भी नहीं बतलाया और न ही मोक्ष को नीलाम की बोली पर चढ़ाया। उनके धर्म में मानवीय स्वार्थपरता को लेकर भी ऐसा कोई आकर्षण नहीं था, क्योंकि बौद्धधर्म का आग्रह है कि ऐसे सब मुखों को कण्ठ उठाकर भी छोड़ दिया जाए जिन्हें प्रायः मनुष्य खोजते हैं। बौद्धदर्शन को धर्म के रूप में सफलता मिलने के कारणरूप तीन रत्न (त्रिरत्न) हैं (१) बुद्ध, (२) धर्म और (३) सभ। मानवता के मित्र, उच्छिन्न व्यक्तियों की उपेक्षा करनेवाले, दिव्य जितेन्द्रिय वीर बुद्ध का अपना अद्भुत व्यक्तित्व एवं समस्त जीवन मनुष्यों के मन पर अद्भुत प्रभाव डालता था। धर्म के संस्थापक के व्यक्तित्व के विषय में वार्थ लिखता है “हमें अपने आगे उस सराहनीय आकृति को विशदरूप में रखना चाहिए जो प्रशान्त एवं मधुर तेजस्विता का, जीवमात्र के प्रति अनन्य रनेह का एवं समस्त दुःखी प्राणियों के प्रतिकरुणा का, पूर्ण नैतिक स्वातन्त्र्य का एवं हर प्रकार के पक्षपान से विरहित स्वभाव का साक्षात् उदाहरण है।” “उसने कभी भी कन्याणकारी वाणी एवं विवेकपूर्ण भाषा के बिना बोलना नहीं जाना। वह समार का ज्योतिस्तम्भ था।” यदि ऐसे दिव्यपुरुष की हृदय की विशालता एवं

१ ‘४ मिलिजन्त प्राफ उटिया’, पृष्ठ १६८।

२ यद्यपि कि महाकाल में ना साकोपोलो ने बुद्ध के मरने में सुना और उनके बारे में लिखा। “सुसका जावन इतना पवित्र और शुद्ध था कि प्रति वर उसादे होता तो हमने प्रभु जीवन द्रष्टा का एक गान स्तन होता।” “दोनों धर्मों के स्थापकों के स्वरूप और उनकी शिक्षाओं में निर्विवाद रूप में बहुत कुछ समानता है। दोनों को प्रत्यक्ष प्राबोचनत्वक प्रवृत्ति वाले और अत्यधिक बुद्धिमान के रूप में प्रस्तुत किया गया है। दोनों मानव जाति की सुनि को समारि मरत देते थे। दोनों प्रेम के स्वर्णक विचार-रूप अपने प्रति और अपने परोक्षों के प्रति प्रेम के निपात-के समक दे, तथा बुद्ध तो

नतित उत्कृष्ट जनमाधारण की कल्पना की अपनी ओर आकृष्ट न करते तो अवश्य ही आश्चर्य का विषय होता। मनुष्यमात्र के भ्रान्तमान व विचार ने ज्ञान पात्र के अत्याचारों को भागियित कर दिया। मधु रूपी सन्ध्या एवं चमके अनुगासन-सम्बन्धी भाव ने बहुत गहरा म जनमाधारण की अपनी धार छाड़ दिया। बौद्ध भिक्षुओं ने अपने मत्स्यापक व गमान ही मय के प्रचार के लिए सब कुछ त्याग दिया। उच्चधर्मी की दस नतिरता म (जिमकी गिना बट्ट में दो) विभवत पवित्रहृत्य ही मोत प्राप्त कर सकना है बौद्ध धर्म के विधान एवं उसके प्रचारक दबदूत के जीवन का सारतन्त्र आ जाता है। बुद्ध ने हमें 'यकिनदा के लिए भी जो किसी गरीरधारी ईश्वर की मत्ता म विश्वास नहीं करते मत्काय करने का 'यायोचित बताया। किसी भी अर्थ स्थान नीतिनाम्न न मावनीनिक उपचार के 'समे अधिक पुनर्जित करनेवान स्वरूप को हमारे सम्मुख आज तक प्रस्तुत नहीं किया है। एक ऐसे समय म जबकि खनरजित मयागा का पूरा प्रचार था एवं उक्त माय 'राराया गया था मट्टिमात्र के लिए दया के भाव की गिता न बहुत बड़ा प्रभाव 'प न किया। रोनिष धन के निरोध न बुद्ध के सिद्धांत को जनता 'रारा प्रपताए ज्ञान म अधिक योग दिया। बुद्ध के उप'गों की अतीविक प्रतियुता उनके इन वचना से जांचा जा सकती है। इस समार म घणा घणा से 'ग न रहा होनी घणा प्रम स 'गत होता है। निजय से घणा का ज म होता है वशकि विजित पुष्ट्य बुद्धी रहता है।

काइ यस्तु बुद्ध म एक हजार मनुष्या पर निजय प्राप्त कर सकता है कि तु जो अपने ऊपर विजय प्राप्त करता है वह सच्चा विजया है। 'मनुष्य को चाहिए कि वह दया के द्वारा क्रोध पर विजय प्राप्त करे एवं पण्य के द्वारा पाप पर। 'जम के द्वारा नहीं अपितु बल आचरण के द्वारा ही मनुष्य नीच या आक्षेप होता है। अपने 'भुभ कर्मों का गुप्त रखा एवं जो तुमने पाप किए हैं उन्हें समार के आगे स्वीकार करो। ऐसा कौन व्यक्ति है जो पापी पुरुष के लिए उसका पाप स्वीकार करने पर बटु 'गों का प्रयोग करेगा—क' पर नमक 'ट्रि'कन का काय करेगा? बुद्ध के समान किसी अर्थ न कभी भी 'हमारे काना म इस प्रकार की गम्भीर पाणा द्वारा कल्याणकारी आचरण के गौरव को

हमारी 'मयुता को पात्र अन्य मनुष्यों में हमारे उन सखी 'पीयों को भी सम्मिलित करते हैं जिन्हें हम प्रत्यक्षत पान् 'दरन रहते हैं। तुम किसी भी 'गों को पात्र नहा 'पुचाओगे। दोनों को अपने अनुयायियों म संग था कि वे प्रत्येक वस्तु का त्याग करें और अपने शुभ का अनुगमन करें। दोनों ने समार का निर'वना को प्रवट किया। 'गान्तव्या पर रुक दिया और अपने 'वचन म कल्याण को 'गोन का सर्वोत्तम निम्न सिद्ध किया। दोनों ने विचार और 'जम की अत्यधिक ध्विजता का शिद्धा दी। 'गों ने 'रा' व अ'प्रतिहार की ओर अ'ग' से दुरा' को जीवन का शिद्धा दी। दोनों के मन में शिपुओं निधनी धावनी और परिचयक व प्रति 'प्रार कल्याणी थी। दोनों के जीवन का जो ध्या इमें प्राप्त होता है उसमें अत्यधिक समझना मिलता है तथा 'समे भा अत्रिक म'रूप और उल्लेखनाय वान यह है कि दोनों के 'नित्यव'ज्ञान को समर की समे व'न धर्मिक शक्तिवों के मूल स्रोत के रूप में दे और एक अ 'धामिक तु वक की तरह युगों से लोगों के हृदय को आनर्जित करने चले आ रहे हैं। (अ'रू 'म नि'ग म'ग म'रास पृ ६।) 'मुने अधिाधिक देवा प्रतीत होता है कि मय के 'र 'मा' 'प्रदूता में शान्तिमुनि आने व्यक्तिव और अपने प्रमाण में उत्तम समे अधिक सम'व हैं तो आत्मागत है तो मय है और जो 'व वन है। (मे'म'म' 'म'म' वि'म'म' वि'म'म' पृ २३।)

नही गुजाया। वही धर्मभावना या न्यायनिष्ठता का प्रत्यक्ष आदर्श है जिनने बौद्ध-दर्शन को धर्म के रूप में सफलता प्रदान करने में सहायता प्रदान की। धर्मप्रचार की भावना ने उक्त धार्मिक सिद्धांत के विस्तार में पूरा-पूरा सहयोग प्रदान किया। बुद्ध ने अपने शिष्यों को आदेश दिया कि “मन देओ मे जाओ और उन धार्मिक सिद्धान्त का उपदेश करो। उन्हें बताओ कि निर्धन एवं नीच जाति के व्यक्ति और घनी एवं उच्च घराने-वाले सब एक हैं, और यह कि इस धर्म में सब जाति बाने मिलकर एक हो जाते हैं जैसे कि नमुद्र में पड़कर सब नदियाँ एक हो जाती हैं।” बौद्धधर्म की इतनी श्रद्धा सफलता इसलिए मिली क्योंकि यह प्रेम का धर्म था। उसने ऐसी सब शक्तियों को भी वाणी प्रदान की जो रुद्धिगत व्यवस्था एवं रीतिविधान से पूर्ण धर्म के विरुद्ध कार्य कर रही थी; उसने निर्धनो, निम्नस्तर के लोगों और ऐसे लोगों को भी जिन्हें उत्तराधिकार में कुछ नहीं मिला था, अपना सन्देश सुनाया।

उद्धृत ग्रन्थ

- ‘बुद्धिस्ट सुत्ताज, सैक्रेट बुक्स आफ द ईस्ट’, खण्ड ११।
 ‘धम्मपद पेंड सुत्तनिपात, सैक्रेट बुक्स आफ द ईस्ट’, खण्ड १०।
 ‘वेज्जम आफ किंग मिजिद, सैक्रेट बुक्स आफ द ईस्ट’, खण्ड ३५ और ३६।
 वारेन : ‘बुद्धिज्म उन ट्रासलेशन्स’।
 रीज डेविड्स ‘बुद्धिज्म’।
 रीज डेविड्स ‘बुद्धिस्ट इंडिया’।
 रीज डेविड्स ‘द डायलॉग्स आफ बुद्ध’।
 श्रीमती रीज डेविट्स ‘बुद्धिज्म’।
 श्रीमती रीज डेविड्स - ‘बुद्धिस्ट सारकोलॉजी’।
 श्रीमती रीज डेविड्स ऐण्ड आंग ‘अनुरुद्धाज कम्पेण्डियम आफ फिलासफी’।
 श्रीमती रीज डेविट्स ऐण्ड भौग तिन ‘द एक्सपोजिटर’।
 पूसा - ‘द वे टु निर्वाण’।
 कर्न - ‘मैनुअल आफ इंडियन बुद्धिज्म’।
 हॉपकिंस ‘द रिलिजन्स आफ इंडिया’, अध्याय १३।
 होम्स ‘द क्रीड आफ बुद्ध’।
 कुमारस्वामी ‘बुद्ध पेंड द गॉस्पल आफ बुद्धिज्म’।

घाठवा अध्याय महाकाव्यो का दर्शन

ब्रह्मण्यधम का पुनर्गठन—महाभारत—महाभारत का रचनाकाल और हमारे रचयिता
—रामायण—महाभारत सामान्य विचार—दुर्गापूज—पाशुपत पद्धति—वासुदेव कृष्ण
—महाकाव्यों का समन्वितारम्भ—नीतिशास्त्र—शैवतारम्भ उपनिषद्—अनुष्मति ।

१

ब्राह्मणधर्म का पुनर्गठन

जबकि एक और भारत देश के पूर्वोक्त भाग में विद्रोहात्मक पद्धतियाँ न घाटोलन छँड रती थी उस समय दश के पश्चिम भाग में जोकि ब्राह्मणधर्म का गड था घनमाने में स्वभावतः ही महान परिवर्तन हो रहे थे । जब नये नये समुदाय जिनके अन्धभुन प्रकार के धार्मिक विश्वास थे नये सिरे से आयजाति के अन्दर प्रविष्ट किए जा रहे थे तब प्राचीन वैदिक सस्कृति को एक ऐसे परिवर्तन में आना पड़ा जो नये ब्राह्मण गिरोहों को माँय हुए जोबस्तुतः देव को मान्यता दित किए जा रहे थे क्योंकि यदि ऐसा प्रयास न किया जाता तो देव में आर्यों का प्राधान्य नहीं हो सकता था । आयजाति को एक बाग का घुनाव करना था कि या तो वह अपना विस्तार बनाए एवं अपने धर्म को नये ढाँचे में डाले जिससे अन्दर नये विश्वास भी समा सकें नहीं तो उनके आगे पराक्रम स्वीकार कर सत्ता के लिए विलुप्त हो जाए । आयत्व का अभिमान उन्हें नवागन्तुकों को यनों का अधिकार देने के लिए अनुमति नहीं देता था किन्तु नवागन्तुकों को एकत्र उपनिषत् भी नहीं किया जा सकता था । चूँकि नये विश्वासों या मतों को अपने अन्दर समाविष्ट करने एवं नवागन्तुकों की नतिक आवश्यकताओं के अनुकूल अपने को बना लने का महान कार्य अपने जिम्मे लिया यद्यपि हम प्रमत्त में उस अनेक आपदाओं एवं विरोधों का सामना करना पड़ा । आय बनाने की प्रक्रिया मौलिक रूप में एक धार्मिक प्रक्रिया थी । ब्राह्मणों ने मिथ्या विश्वासों एवं प्रतीकों और कहानियों एवं किवदंतियों को अलंकारों का रूप प्रदान किया क्योंकि नवागन्तुकों के गिरोह उनमें अधिक रुचि दिताने थे । आर्यों ने उन गिराहों के

देवी-देवताओं की पूजा को स्वीकार कर लिया और वैदिक मस्कृति के साथ उनका समन्वय करने की चेष्टा की। कतिपय अर्वाचीन उपनिषदों में उन प्रकार के अनार्य प्रतीकवाद के आधार पर वैदिकधर्म के निर्माण-सम्बन्धी प्रयत्नों का वर्णन किया गया है। पाशुपत, भागवत एवं तांत्रिक विकास सब उन्नीसामाजिक उथल-पुथल के काल के आशेनन हैं, जिनके द्वारा बुद्ध के आविर्भाव के पूर्व के भारत में विस्तृत गमुदायों को आर्य-जाति के अन्दर समाविष्ट करने का कार्य चलता रहा। उन्हें उस प्रकार के नाचे में डाला गया एवं उनका उत्कर्ष किया गया कि आज यह मत प्रकट करना भी कठिन प्रतीत होता है कि उनका उद्गम प्राचीन उपनिषदों अथवा वेदों में नहीं था। रामायण एवं महाभारत दोनों महाकाव्य हमारे आगे वैदिकधर्म के इसी विकास का वर्णन प्रस्तुत करते हैं जो भारत में आर्यजाति के विस्तारकाल में निष्पन्न हुआ।

२

महाभारत

महाभारत में उस महान युद्ध का वर्णन है जो प्राचीन समय में एक ही राजपरिवार की दो विभिन्न शाखाओं अर्थात् भरतवशियों के मध्य हुआ। शतपथ ब्राह्मण^१ में कहा गया है कि भरतवशियों की भी महत्ता को न तो उनसे पूर्व और न उनके पश्चात् ही मनुष्य-जाति का कोई भी सम्प्रदाय प्राप्त कर सका। उक्त महाकाव्य में उस महायुद्ध के वीरतापूर्ण एवं पराक्रम के कार्यों का विशद वर्णन दिया गया है जो ईसा से पूर्व लगभग तेरहवीं अथवा बारहवीं शताब्दी में (अ. ० सी. ० दत्त एवं प्रैट जैसे विद्वानों की गणना के अनुसार)^२ लड़ा गया। कोलब्रुक उसका समय चौदहवीं शताब्दी ईसापूर्व मानते हैं। विल्सन, एलफिन्स्टन एवं विलफोर्ड आदि विद्वानों का भी महाभारत के काल की गणना के सम्बन्ध में यही मत है। मैकडानल लिखता है "इसमें बहुत कम सन्देह है कि ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के रूप में इस महाकाव्य का मूल आधार वह कलह है जो दो पड़ोसी जातियों अर्थात् कुरु एवं पांचालों के बीच चलता था, और जो अन्त में जाकर परस्पर मिलकर एक हो गईं। यजुर्वेद में उक्त दोनों जातियाँ परस्पर संयुक्त प्रतीत होती हैं एवं काठक में राजा धृतराष्ट्र विचित्रवीर्य का, जो महाभारत का एक प्रधान पात्र है, एक प्रसिद्ध व्यक्ति के रूप में वर्णन किया गया है। इसलिए उक्त महाकाव्य के ऐतिहासिक आधारतत्त्व को अत्यन्त प्राचीनकाल में ढूँढना चाहिए जोकि कम से कम ईसा से पूर्व दसवीं सदी से इधर का नहीं हो सकता।"^३ प्रारम्भिक घटना का स्वरूप अनार्य रहा प्रतीत होता है, क्योंकि भीम की रक्तपिपासा, द्रौपदी का बहुपतित्व, एवं इसी प्रकार की अन्यान्य घटनाओं से यह स्पष्ट हो जाता है। किन्तु शीघ्र ही इसने आर्यजाति के इतिहास का रूप धारण कर लिया। यह एक राष्ट्रीय महाकाव्य बन गया—देश के विभिन्न भागों की कथाओं का भी समावेश होकर एक सम्पूर्ण ऐतिहासिक ग्रन्थ का निर्माण हुआ। यह ग्रन्थ भारत के प्रत्येक

१. १३ ५, ४।

२. 'संस्कृत लिटरेचर', पृष्ठ २८४-२८५।

३. दत्त 'ऐश्वर्यं हिन्दू सिविलिजेशन'।

भाग में—चाहूँ वह वगान हो या अनिष्टभारत, पञ्चाव हो या दशरत सभी जगह—एक समान स्निग्ध भवभा जाता है। महाभारत का यह सत्य था कि उसे जनमाधारण में प्रचलित किया जाए और यह सभी सम्भव हो सकता था जबकि उसमें प्रचलित कथाओं में भी समानता थी। समस्त प्राचीन विश्वामा एव भारतानि की परम्पराओं के एकत्री होने यह का स्मम सुनिश्चित रूप में रखा गया है। यह अपने धर्म में अतन्ता अधिक मात्रा भी है कि प्रचलित साहित्यिक अनुसार जो महाभारत में नहीं पाया जाता वह भरत मणिया के रूप में अपने भी बने नहीं पाया जा सकता। एका ही स्थान पर विभिन्न जानिया के लोग के सामाजिक एवं धार्मिक विचारों का जो इस भारत की भूमि पर अपने हुए हैं एकत्र मध्य करके हमने अनुष्ठा के मन्त्रों में इस विश्वास को दृढ़ करने का प्रयत्न किया कि भारतवर्ष में शौचिक एवम् विद्यमान है। अगो निवेष्टिना लिखती है

कोई विज्ञान पाठ्य एक विज्ञान के रूप में नहीं किन्तु मनुष्यभूति का भाव रखकर यदि अध्ययन करेगा तो उस स्मम सुनिश्चित हो विचारणाएँ बहिन होगी एवं तो यह कि का रूप में विविध जानिया के मिश्रण के अन्तर्भी एक प्रकार की प्रोत्पत्ति रहनेवाली एकता विद्यमान है। दूसरी यह कि इसकी यह निरन्तर चेष्टा रही है कि जहाँ तक सम्भव हो सके हम देश के विषय में सुतनवालों के ऊपर एक केन्द्रीभूत भारत के विचारों की छाप पड़ सके जिसकी अपनी एक विशेष वीरतापूर्ण परम्परा है और अपनी रचनात्मक एवं एकात्म सम्पादन करनेवाली प्रेरणा है।

३

महाभारत का रचनाकाल और उसके रचयिता

यह प्रश्न सर्वसम्मत विचार है कि महाभारत का वर्तमान रूप जो हम उपलब्ध है इससे पूर्वपरम्परा का जिसका नाम भारत या बहुतर सत्करण है। महाभारत के प्रारम्भिक अध्याय की उक्ति के अनुसार भारतसंहिता में (जिसे प्रारम्भ में राम ऋषि ने बताया) कर्तव्यचौरीम हृदार लोक के अर्थात् ध्याम ने उसे बनाकर साठ लाख श्लोकों का किया जिनमें से अब केवल एक लाख ही बचे हैं। किन्तु इस भारतमणि का आधार भी लोक गाथाओं पद्यबद्ध वीरगाथाओं तथा महायुद्ध की घटना सम्बंधी परम्पराओं का दशक बद्ध वर्णन रहा होगा। आहाओं एवं भीतों की—जिनमें महान् योद्धाओं के शौर्यपूर्ण कार्यों का वर्णन भी एवं महान् योद्धाओं की स्तुति का राजमहिषियों के सोपान का वर्णन हो राजतरवार की भी प्रता की चर्चा हो—रचना अवश्य ऐसे ही काल में हानी चाहिए जिसमें जनमाधारण के काल में युद्ध की प्रतिबन्धि गूँज रही हो। बहुत पुराने समय से भारत के पश्चिम में जो कुर एवं पाञ्चाला का देश है एवं पूर्वदिशा में जो कोमन लोगों का देश है स्थानीय भाट लोग अपनी अपनी जाति के गुरवीरों की गीतगाथाएँ गीतों के द्वारा गाते फिरते थे। ये गीत चुनि मोक्षिक रूप में एक से दूसरे तक आते थे इसलिए इनका कोई निश्चित रूप नहीं था और अवश्य ही प्रत्येक युग में अनेक परिवर्तन हुए होंगे। ब्राह्मण धर्म को इन सब परम्पराओं विचारों एवं महत्वाकांक्षाओं का भी विचार धार रखना

पडा, यद्यपि ये उसके अपने नहीं थे। आर्यजाति की संस्कृति के और उन ऐतिहासिक तथ्यों, पौराणिक गाथाओं, इतिहास एवं पुराणों के समूह के मध्य में, जिनके साथ उक्त संस्कृति का सामना हुआ, समन्वय करने का सर्वप्रथम प्रयास महाभारतग्रन्थ है। युद्धकाल के सबसे अधिक समीप के समय में निर्मित होने के कारण यह पहले केवल वीरगाथापूर्ण सामान्य कविता के रूप में ही रहा होगा, तथा हो सकता है इसका कोई शिक्षात्मक प्रयोजन अथवा दार्शनिक संश्लेषण का उद्देश्य भी न रहा हो। इसकी रचना का काल ११०० वर्ष ईसापूर्व^१ अथवा इसके लगभग रहा होगा। शीघ्र ही नई सामग्री एकत्र हो गई और उसे समाविष्ट करने का कार्य लगभग असम्भव-सा हो गया। तो भी उसके लिए प्रयास किया गया और उस प्रयास का परिणाम ही महाभारत है। साधारण रूप से देखने पर इसमें नये आगन्तुक समुदायों के लोकगीतों व मिथ्या विश्वासों का, और आर्यजाति की धार्मिक भावना का समन्वय है। व्यास ने^२, जहाँ तक उनसे वन पडा, विपरीत परिस्थिति में भी अच्छे से अच्छा मार्ग ढूँढ़ निकालने का प्रयत्न किया और इधर-उधर बिखरे हुए वीर-चरितवर्णनों के पुजो, वीरपूजा तथा स्वाभाविक कलहों और युद्ध के दृश्यों को एकत्र करके उनके द्वारा एक बृहत्काय महाकाव्य का निर्माण किया, जिसके अन्दर अनिश्चित-मूल और सन्दिग्धचरित्र नये-नये देवी-देवताओं को पुराने वैदिक देवताओं का छोड़ा हुआ जामा पहना दिया। यह स्पष्ट है कि पहले पद्यबद्ध वीरगाथाओं का रूप था और उसके बाद वह भारत के रूढ़ि में आया। इसका निर्माण ऐसे समय में हुआ भी माना जा सकता है जिस समय में धर्म कर्मकाण्ड एवं बहुदेवतावाद से पूर्ण था। महाभारत के वे भाग जो वैदिक देवताओं, अर्थात् इन्द्र और अग्नि, की पूजा के औचित्य का विधान करते हैं, उस स्थिति के स्मृतिचिह्न हैं। स्त्रियों को उस काल में बहुत स्वतन्त्रता प्राप्त थी, और जन्मपरक जाति का कोई कठोर बन्धन नहीं था। सम्प्रदायवाद का कहीं पता नहीं था, आत्मा-विषयक दर्शन अथवा अवतारों की कल्पना भी तब तक नहीं हुई थी। कृष्ण एक ऐतिहासिक पुरुष के रूप में प्रकट होता है। भारतीय विचारधारा का अगला युग वह है जबकि यूनानों (यवन), पार्थियन (पल्लव) और सीथियन (शक) जातियों ने इस देश में प्रवेश किया। उस समय हमारे सामने ब्रह्मा, विष्णु और महेश की त्रिमूर्ति का भाव आता है जो एक ही सर्वोपरि ब्रह्म के तीन प्रकार के भिन्न-भिन्न कार्यों, अर्थात् उत्पत्ति, स्थिति और विनाश, को सम्पादन करनेवाले तीन भिन्न रूप हैं। शक्ति के जो कार्य प्रारम्भ में इन्द्र के नाम से वर्णन किए जाते थे, वे अब विष्णु के और कहीं-कहीं शिव के हो गए। जो ग्रन्थ पहले एक वीरगाथा का काव्य था उसने अब ब्राह्मणधर्म के ग्रन्थ का रूप धारण कर लिया और एक आस्तिकवादी या ईश्वरवादी ग्रन्थ के रूप में परिणत हो गया, जिसमें विष्णु अथवा शिव को बढ़ाकर सर्वोपरि ब्रह्म की कोटि में पहुँचा दिया गया। भगवद्-गीता नम्भवतः इसी युग की पुस्तक है, यद्यपि साधारणतः महाभारत के दार्शनिक भाग अंतिम युग में निर्मित हुए समझे जाने चाहिए। बारहवें और तेरहवें अध्याय में हमें दर्शन, धर्म, राजनीति एवं विधि के ऊपर सवाद मिलते हैं। ज —————

थोड़े-से चुने

१ श्री वैद्य महाभारत के प्रथम संस्करण का समय लगभग ६

२ यह बहुत नदिग्ध है कि किसी एक ही व्यक्ति को इस ग्र

ते हैं।

ए।

हुए पवित्रियों का भी धर्म नहीं रह गया क्योंकि उसमें अपने ही दर्शन का धर्म प्रत्यक्ष विश्वास तथा अपने धर्मपास के नाना धार्मिक क्रियाकलापों का स्मृतिलिखित हो गए तब प्राचीन धर्म को नवीन दार्शनिक रूप देना आवश्यक हो गया। कितने ही प्रयत्न उपनिषद् के परम शक्तिवाद या निरपेक्षवाद को जनसाधारण के ईश्वरवाद के साथ मेलुन करके एक सर्वव्यापक संपूर्ण विश्वास का निर्माण करने के विषय में किए गए यद्यपि उनका धर्म समर्थ करने का कोश अच्छा मिश्रित नहीं था। अगवन्गीता के रचयिता ने सच्ची कानिष्ठ धर्म दृष्टि एवं सन्नेपादयक पवित्र के साथ एक नवीन दार्शनिक तथा धार्मिक सम्प्रदाय का सूत्र पान किया जिसने परवर्तीकाल के धार्मिक धर्मों की पद्धिभूमि का निमाण किया। इन प्रकार अपने धर्म भिन्न भिन्न कालों तथा भिन्न भिन्न धर्मधारकों की रचनाओं का समाधान करने के कारण महाभारत इतिहास पुराणविद्या राजनीति विधिविज्ञान ईश्वर विज्ञान और दर्शनशास्त्र धार्मिक विविध विषयों का एक प्रकार का विश्वकोष बन गया।

महाभारत को कभी-कभी पाचवें शताब्दी की भी सजा दी जाती है। इस धारणा एक समाजशास्त्र के विषय पर प्रामाणिक धर्म समझा जाता है। दुर्लभ भवता अत्यन्त बड़े के लक्षणों के लिए भी नैतिक धारणा के नियमों की शिक्षा देना उस धर्म की अभिमत है।

१. इन ठाक ठाक नामों में कि महाभारत कहा जाता है किन्तु इसका निरूपण तो अत्यन्त ही बौद्धिक के अर्थ में समय सम्प्रदाय का अस्तित्व था। मैकडानन का मत है कि 'महाभारत' का प्राथमिक संस्करण इसा से पाँचवीं शताब्दी पूर्व में हुआ। गौतम बुद्ध का जो उल्लेख 'महाभारत' में न होने से इस मत का पुष्टि होनी है। महाभारत के पाँचों संपादकों परिलिखित या (गणपतिभ्यां स्मृतं) = ३. ६५. वासुदेवानुनाम्या युधि ४, १, ६८)। भारतवर्ष में महाभारत के अतिरिक्त महाभारत ग्रन्थ का भी बणन आता है (शृङ्गमूर, ३. ४, ४)। शुनवराय शर्मा का एक शिष्यालेख मिलता है जिसमें यह भारत का अस्तित्व उस काल में प्रकट है। अन्य कवि ने अपने नामों के लिए अनेक कथानक महाभारत से लिए हैं। अश्वघोष ने अपने बुद्धचरित एवं सुन्दरत्न में भारत का उल्लेख किया है। बौद्धान ने अपने धर्मसूत्र में एक पद्या श्लोक उद्धृत किया है जो पदों के वंशदान में पाया जाता है और दूसरा श्लोक भगवद्गीता में पाया गया है (३. २. २. १. ६) और कहा जाता है कि यथा ४. ० वष ईसापूर्व में हुआ। 'महाभारत' के आशय पर यह अनुमान किया जा सकता है कि बुद्ध का समय के लगभग महाभारत पूर्णरूप से तैयार हो गया था। इसमें भिन्न भिन्न भागों की रचना इतिहास के किन किन समय में हुई इसका ठाक ठीक निर्णय करना कठिन है। पाँचवीं शताब्दी ईसापूर्व के परचार्या उस आर्च्येज लक्ष्मी द्वारा जो धर्म एवं नैतिकता के क्षेत्र में अग्रगण्य विचारों का अनुसंधान के द्वारा प्रचार करना चाहते थे 'सुमेध' नामक बुद्ध ब्रह्मा का बन्ना नामक देता नहीं कह सकते। इन भाषित हैं किनकी सम्प्रति में महाभारत के कुछ भाग अपने परवर्ती ईश्वरों के पुराण हैं और यह कि इसका आधार ईसा के परिवार छठी शताब्दी तक बन रहा। 'य' निरिक्त रूप से भिन्न हो चुका है कि उसका कार्य को ईसा के परिवार ३ वष में सम्पन्न प्राप्त भी और १० वर्ष इसा के परिवार तक यह उर्मा आकार का था वैसा कि आज है (दुर्लभ और निर्दिष्ट कटिगुणन दुर्लभ गुरु आदि महाभारत)। इस सबका ही कुछ भी यह कहना अनुचित न होगा कि ग्रन्थ का अधिकतर भाग ५ वष ईसापूर्व से लेकर आज तक प्रचलित हो रहा है।

२. अश्वघोषानुसार ३. ४. ४।

३. मायणाया इत्यनुवर्तते क ऊरु का ग' धारता टीका में कहा है कि महाभारत का पुराण का रचना गिरा एवं गुरु को धर्मार्थ के विज्ञान की शिक्षा देने के लिए हुई है क्योंकि इन दोनों के लिए 'य' का धर्म निरिक्त या (निरिक्त) विभिन्नोपिध इतिहास सत्य १. १. २)।

बौद्धधर्म के शास्त्र सबके अध्ययन के लिए गुले हुए थे, और ब्राह्मणों के धर्मग्रन्थ केवल तीन उच्च वर्णों, अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य, के लिए ही थे। इसलिए एक पात्रवे वेद की आवश्यकता हुई जो सबके लिए उपलब्ध हो।

४

रामायण

वात्मीकिकृत रामायण मुख्यरूप में एक महाकाव्य है, और महाभारत की भांति इनका विविधरूप नहीं है। इस महाकाव्य के नायक राम को, जो धर्म का आदर्श और पूर्णता का उदाहरण है, विष्णु का अवतार बना दिया गया है, जिसने इस पृथ्वी पर अधर्म को दवाने तथा धर्म का प्रचार करने के लिए शरीर प्रारण किया। जो प्रारम्भ में एक महाकाव्य के रूप में था वह आगे चलकर एक वैष्णवग्रन्थ बन गया। इसका क्षेत्र महाभारत की भांति सार्वभौमिक नहीं है। इसकी सम्पूर्ण रचना और पद्धति से ऐसा कोई मकेल नहीं होता है जिसमें यह प्रतीत हो सके कि यह ग्रन्थ अनेक रचयिताओं की मिश्रित रचना है। तो भी हम इसके दो भिन्न भिन्न विकाम-बिन्दुओं को लक्ष्य कर सकते हैं, जिनमें से पहला महाकाव्य का स्वरूप है और दूसरा इसका धार्मिक रूप है। यदि हम दूसरे काण्ड से छठे काण्ड तक को लें और पहले तथा सातवें काण्ड को बिलकुल छोड़ दें—जो पीछे में प्रक्षिप्त किए गए प्रकरण माने जाते हैं—तो हम देखेंगे कि उसका मुख्य सार धर्मनिरपेक्ष है। राम केवल एक सच्चरित्र तथा महान पुरुष है, जिसने दक्षिण में सम्यक्ता का प्रचार करने के लिए वहाँ की आदिम जातियों का उपयोग किया, और उसे विष्णु का अवतार नहीं कहा गया। जिस धर्म का यह ग्रन्थ वर्णन करता है वह स्पष्टरूप में बहुदेवतावादी एवं ब्राह्मण या सांसारिक है। इसमें वैदिक देवताओं का वर्णन है जिनका मुखिया इन्द्र है। नये देवता, यथा काम, कुबेर, कार्तिकेय, गंगा, लक्ष्मी और उमा (जो क्रमशः विष्णु और शिव की पत्नियाँ हैं), देवतारूप माने गए जीव, जैसे सर्प शेषनाग, वानर हनुमान, रीछ जाम्बवत, पक्षी गरुड, जटायु अर्थात् गृध्रपक्षी और नन्दी वृषभ—इन सबका मुख्यरूप से वर्णन है। यज्ञही पूजा की विधि था। यद्यपि प्रधानता विष्णु तथा शिव की ही पूजा को दी जाती थी, तो भी सापो, वृक्षों तथा नदियों की पूजा भी मिलती है। कर्म और पुनर्जन्म के विचार भी सुनने में आते हैं, यद्यपि सम्प्रदायों का उममें कहीं पता नहीं। दूसरे विकासबिन्दु पर यूनानियों, पार्थियनों और शकों का उल्लेख भी मिलता है। राम को विष्णु का अवतार बनाने का प्रयत्न भी पाया जाता है।

दर्शन तथा धर्म की दृष्टि से रामायण इतने महत्त्व का ग्रन्थ नहीं है जितना कि महाभारत है, यद्यपि उस समय के प्रचलित रीति-रिवाजों और धार्मिक विश्वासों पर यह अधिक विशदरूप में प्रकाश डालता है। कभी-कभी इसे बौद्धधर्म के वैराग्यवाद का विरोधी भी कहा जाता है, क्योंकि यह गृहस्थधर्म को महत्त्व देता है और यह प्रतिपादन करता है कि मोक्षप्राप्ति के लिए गृहस्थ-जीवन के त्याग की आवश्यकता नहीं है।

चूँकि रामायण म बुद्ध का नास्तिक कहा गया है^१ इसी आधार पर इसका रचनाकाल महाभारत के रचनाकाल से पीछे का बताया जाता है यद्यपि इसकी क्या भने ही पूर्वकाल का हो।

भारतीय दर्शन के विचार्यों के लिए महाभारत में रचिकर बात है—सगरमुखा तीर्थ भगवद्गीता भागवत और अनुगीता। जब बुद्ध के अंत में अनुन ने कृष्ण से कहा कि बुद्ध के आरम्भ में आपने जो कुछ मुझे उपदेश दिया था उसकी पुनरावृत्ति कीजिए ता कृष्ण ने कहा कि अब मैं योग की उस अवस्था में नहीं ॥ जिसमें बुद्ध के आरम्भ में था और इसलिए उक्त उपदेश के प्रतिनिधित्व में ओ कुछ कृष्ण ने कहा वह अनुगीता में रखा गया है। भिन्न भिन्न मतों में परस्पर समझौते करने के भगवद्गीता के प्रत्यक्ष के प्रतिनिधित्व महाभारत में भिन्न भिन्न धार्मिक विचारों का समग्रमात्र मिलता है—धर्मात् सहविवान है किन्तु कोई क्रमबद्ध पद्धति नहीं है। अनुगीता के पन्नों से यह निष्कर्ष मिलता है कि उस समय में बहुत बड़ी सक्ता में भिन्न भिन्न दार्शनिक सम्प्रदाय थे। हम देखते हैं कि पुण्य के विभिन्न रूप परस्पर विरोधी हैं। कई कहते हैं कि शरीर के नष्ट हो जान पर भी पुण्य रहता है। कई कहते हैं कि ऐसी बात नहीं है। कई कहते हैं कि हरेक विषय सदिग्ध है और दूसरे कहते हैं कि सत्य नहीं है ही नहीं। कई कहते हैं कि नियतत्व अस्वायी है दूसरे कहते हैं कि नहीं इसकी सत्ता है। और एस भी हैं भिन्न कहना है कि यह है भी और नहीं भी है। कई कहते हैं कि यह एकाकी है दूसरा का कहना है कि नहीं इसमें द्वैत भाव है और अर्थ कहते हैं कि यह दोनों है। कुछ ऐसे ब्राह्मण जो ब्रह्मप्राप्ति हैं और जिन्होंने मर्य का साक्षात्कार किया है विचारते रहते हैं कि यह एक है दूसरे कहते हैं कि यह भिन्न है और एस भी हैं भिन्न मतों से यह नानास्व है। कुछ कहते हैं कि देव और मानव दोनों की सत्ता है दूसरों का कहना है कि ऐसी बात नहीं है।^२ परस्पर विरोधा विचारों को एक पूर्ण रूप में एकत्र कर दिया गया है। हम उसमें बड़ा का ब्रह्मज्ञान, उपनिषद् का एतद्ब्रह्म सात्य का द्वैतवा योग का एतद्ब्रह्म भावनों पापुपत्तों तथा पापना का एतद्ब्रह्म सभी कुछ मिलता है। भिन्न भिन्न धार्मिक मतों की और धार भीमागा को समस्त विभाग के लिए छोड़कर हम यहां बचने ऐसे ही दार्शनिक विचारों के पुनर्का करने के जो महाभारत के विचारकों की सम्मिलित निधि है।

५

संज्ञालीन सामान्य विचार

चूँकि महाभारत में भिन्न भिन्न प्रकार के दार्शनिक प्रवृत्तियों का ज्ञान है इसलिए हम निम्नलिखित रूप में यह नहीं कह सकते कि यह किस प्रकार की धार्मिक अवस्था का प्रमाणमान्य मानता है। सामान्यतः यह कि जिस आदर्शों को प्रमाण माना गया है। प्रमाण धर्मात् इति और पण्य के गतिविध से उत्पन्न ज्ञान, अनुमान और भावम धर्मात् भाववचन एवं

श्रुति की प्रामाणिकता को मान्यता दी गई है। कही-कही न्यायशास्त्र के चार सामान्य नियमों का वर्णन किया गया है।^१ यह निश्चयपूर्वक ऐसे व्यक्तियों का विरोध करता है जो वेदों के प्रामाण्य का निषेध करते हैं। पञ्चशिख नामक विद्वान ने, जो साख्यदर्शन का अनुयायी था, भिन्न मतावलम्बियों^२ के नास्तिक-सम्प्रदाय का खडन किया है।^३ लोकायतो का भी वर्णन किया गया है।^४ तर्कशास्त्री पंडितगण (हेतुमन्त), जो आत्मा की यथार्थसत्ता को अस्वीकार करते हैं और दुराचार से घृणा करते हैं, 'पृथ्वी पर सर्वत्र विचरण करते हैं।'^५ एक स्थान पर जैनियों का भी उल्लेख मिलता है जहां पर एक पुरोहित के विषय में कहा गया है कि "उसने लोगों को आश्चर्यचकित करके और दिगम्बर रहकर पैदल यात्रा करते हुए काशी का चक्कर लगाया" "मानो कोई पागल हो।"^६ बौद्धधर्म का विरोध भी पाया जाता है। एक महिला दूसरी महिला से प्रश्न करती है कि "तुम इतनी तेजस्वी किस प्रकार से दिखाई देती हो?" उसका उत्तर है "मैंने पीले वस्त्र नहीं पहने, न वत्कल वसन ही धारण किए, न सिर मुड़ाया, और न तपस्विनियों की भांति वालों का गुच्छा रखा।"^७ वेदों की निन्दा और खडन को समझा गया कि ये नरक में अथवा नीच योनियों में ले जाने वाले कर्म हैं। महाभारत^८ के एक पात्र का कहना है कि "मेरा जन्म शृगाल की योनि में कैसे हुआ इसका कारण यह है कि मैं एक नकली पंडित था, मैं हेतुवादी अथवा युक्तिवादी, वेदों की आलोचना करनेवाला, एवं तर्कशास्त्र में तथा निरर्थक तर्कविज्ञान में रमा हुआ था, मैं तार्किक युक्तियों की घोषणा करता था, सभाओं में बहुत बोलता था, पुरोहितों की निन्दा करता था और ब्रह्म के विषय में जो युक्तियाँ और प्रमाण वे उपस्थित करते थे उनका विरोध करता था, मैं नास्तिक था, और ऐसे सब व्यक्तियों को मैं सन्देह की दृष्टि से देखता था जो मुझे पंडित समझते थे।" पुराणों एवं इतिहासों को भी मान्यता दी गई है।^९ जहां-तहां वेदों के प्रामाण्य के विषय में सन्देह प्रकट किया गया है। "वेद कपट से पूर्ण हैं।"^{१०} सम्भवतः यहां पर उपनिषदों के इस मत का कि जिन्होंने नित्यकर्मों का त्याग कर दिया है उनके लिए वेदों का कोई उपयोग नहीं है, प्रतिबिम्ब पडा प्रतीत होता है।

महाभारत को जो धर्म अभिमत है वह वैदिक है, यद्यपि यह अपने भूतकाल को लेकर भविष्यकाल में अधिक महान हो गया है। अपनी स्वतन्त्र सत्ता को स्थिर रखते हुए इसने नये देवी-देवताओं के साथ भी उचित न्याय का व्यवहार किया है। इन्द्र बहुत महत्त्वहीन हो गया है। सौरजगत् के देवता विष्णु के गुण अग्नि और सूर्य को प्रदान कर दिए गए हैं। यम अपने महत्त्व को सभाले हुए है यद्यपि यहां वह न्यायाधीश बना दिया गया है, अर्थात् धर्मराज। "यम नाम मृत्यु का नहीं है, जैसा कि कुछेक लोगों का विचार है, वह एक ऐसा देवता है जो धर्मत्माओं को आनन्द और दुराचारियों को कष्ट देने की व्यवस्था करता है।"^{११} वायु और वरुण का अस्तित्व है किन्तु वह गौरव नहीं रहा। प्रजा-

१. १० : ५६, ४१।

८. १० : ७०, ४६।

७. १३ : १०३, ८० और भा. देखिए १० : १८, ३०।

८. १२ : १८०, ४७-८८।

११. ५ : ६२, ६।

२. २ : ३१, ७०।

५. १० : ११, २३।

६. १० : ३४३, २०।

३. शान्तिपर्व, २१८।

६. १४ : ६, १८।

१०. १२ : ३२८, ६।

पति जगाया तगा ही है यहा तक कि कुछ समय तक धर्मान गिव धीर विष्णु व उष्य
॥ पून तन उस समय अष्ट दवता ममभा गया। बौद्धधम का धार्मिक पाली-माहिम इस
स्थिति का प्रतिपादन करता है। दूसरी स्थिति की विपत्ता त्रिमूर्ति व रिचार म सति त
होती है। ब्रह्मा विष्णु धीर गिव सर्वोपरि सत्ता व ही भिन्न भिन्न रूप मान गए यद्यपि
पं म सब एक समान है। भगवद्गीता इस विचार से अभिप्राय। विष्णु धीर गिव भय
दयताप्रा म ऊपर मान गए यद्यपि यह उस समय तक कोई स्थाय विपत्ता प्रान नहीं की
गई था। य बहुत गरजता व नाथ एवं-दुमरे व धर्मा प्रविष्ट नो जान थे।^१ एक शोक म
गिव का विष्णु का रूप धारण किए हुए धीर इसी प्रकार विष्णु की गिव का रूप
धारण किए गए उन्मोचन किया गया है।^२ तीसरी स्थिति का उष्य तब होना है जबकि
कल्याण को जो महाभारत व महाकाव्य का एक नायक है विष्णु का रूप द दिया गया।
कल्याण का कल्याणमन भव्या भव्या विषयक भिन्ना विश्वासों धीर ब्रह्म व महाकाव्य दोनों
से उच्छ्रामना गया। कानिय सप व भिर पर चक्ररुच्य के नाचने की घटना का
नाम भयया सपों की पूजा की कृष्ण की पूजा द्वारा दवा दिए जाने का प्रतीक माना गया।
कृष्ण द्वारा अर्जुन की पराजय पश्चि रूचि का कल्याणमन द्वारा दवा ित जाने का
प्रतीक है।

एक-वरदा की प्रवृत्ति अभी भी प्रचलित थी। मैं नारायण हू मैं विश्व का
गष्टा हू धीर मैं ही महारक्ता हू मैं विष्णु हू मैं ब्रह्मा हू मैं इन्द्र हू मैं राजा कुबेर हू
यम गिव सोम काश्यप धीर प्रजापति भी मैं ही हू।^३ उपनिषद् में प्रतिपादित एके
वरदा ने अपना अधिकार जमाकर भिन्न भिन्न दवताओं को एक ही सर्वोपरि ब्रह्म का
भिन्न भिन्न अभिव्यक्ति में परिणत हुआ बताया। दशम वरदाभिता का लुप्त रूप में
प्रचार किया गया। उपनिषद् के ब्रह्म को एक विशिष्ट चक्रित्व प्रदान किया गया धीर
उमे ईश्वर कहा गया जा विविध नामों से प्रकट होता है यथा गिव विष्णु कृष्ण। भक्ति
मयदा ईश्वर के प्रति प्रगाढ़ प्रेम जो किसी इच्छा विषय की प्रेरणा से नहीं उत्पन्न होता
महाभारतधम का महत्वपूर्ण रूप है। अगरीरी ब्रह्म पूजा का विषय नहीं बन सक्ता
इसलिए महाभारत के भास्तिक धम ने ब्रह्म को ईश्वर का रूप द दिया। नि स यह इसे इस
विषय का भली प्रकार स पान है कि अगरीरी परम या निरपेक्ष ब्रह्म दोनों से अधिक
मयाय है। यह अभिप्राय वासुदेव से अर्थ है। यथायमता बड़ है जो अभिप्राय है
नित्य है तथा अपरिवर्तनाय है।^४ शरीरी वासुदेव पर बल दिया गया है धीर धार्मिक
दष्टि से उपनिषद् में इसका समर्थन पाया जाता है।^५

महाभारत उस समय के विविध प्रचलित धार्मिक विश्वासों को स्वीकार कर सका

१ ३ १८६ ५।

२ ३ ३ ७२।

३ ३ १८६ ५।

४ महर्षि पतंजलि ने शिव भागवत का उल्लेख किया है। देखिए महाभारत २ ७२।

५ शान्तिपर्व ३३६ २१ ८।

६ वही ३३२ १।

७ देखिए, कठोपनिषद्, १ २ २

शेनारकर उपनिषद् ३

३ ६ १ मुद्रांक ३

क्योंकि यह एक सन्दिग्ध विश्वास फैला हुआ था कि ये सब एक सत्य की प्राप्ति के भिन्न-भिन्न मार्ग हैं। "ज्ञान की पाँचों पद्धतियों में भिन्न-भिन्न प्रकारों एवं भिन्न-भिन्न विचारों के अनुसार उसी एक नारायण का प्रचार किया गया है और पूजा का विधान बताया गया है, अज्ञानी पुरुष उसे इस प्रकार से नहीं पहचान सकते।" रामायण व महाभारत दोनों महाकाव्यों में पुराने वैदिकधर्म का नवीन हिन्दूधर्म में क्रमशः परिवर्तन देखा जाता है। शाक्त, पाशुपत अथवा शैव और पाञ्चरात्र पद्धतियाँ, जो आगम की श्रेणी में आती हैं और इसीलिए अवैदिक हैं, हिन्दूधर्म में प्रविष्ट की गईं। मंदिरों में मूर्तिपूजा और तीर्थ-स्थानों की यात्रा भी धीरे-धीरे प्रचलित हो गई। चूँकि उन भिन्न-भिन्न धार्मिक सम्प्रदायों का ज्ञान जो हमें महाभारत में मिलते हैं, उन प्रयासों को समझने के लिए आवश्यक है जो शास्त्रीय काल में ब्रह्मसूत्रों की व्याख्या के लिए किए गए, इसलिए अब हम संक्षेप में उनका प्रतिपादन करते हैं।

६

दुर्गापूजा

महाभारत के भीष्मपर्व के प्रारम्भ में दुर्गा की पूजा का उल्लेख है। कृष्ण अर्जुन को युद्ध प्रारम्भ करने से पूर्व सफलता-प्राप्ति के लिए दुर्गा को अभिवादन करने का परामर्श देते हैं।^१ प्रथम अवस्था में दुर्गा केवल एक कुमारी देवी के रूप में थी जिसकी पूजा विन्ध्य पर्वत की जंगली जातियाँ करती थी। शीघ्र ही वह शिव की अर्धाङ्गिनी बन गई और उमा नाम से पुकारी जाने लगी। मार्कण्डेयपुराण में और हरिवंश^२ के दो श्लोकों में उसके नाम पर एक वृहत् सम्प्रदाय बन गया। सातवीं शताब्दी के प्रारम्भ में वाण ने चण्डीशतक लिखा।

इसमें सन्देह नहीं कि प्रारम्भ में शक्ति की पूजा अनार्यजाति में प्रचलित थी और धीरे-धीरे आर्यजाति ने उसे अपना लिया। चूँकि वह एक भयानक देवी थी, जो ससार की संहारकारक शक्तियों का आधिपत्य करती थी, इसीलिए उसे रुद्र की पत्नी बना दिया गया। उसे ऋग्वेद की देवियों, रुद्राणी, भवानी आदि, के साथ सम्बन्धित करने के लिए प्रयत्न किए गए। देवीसूक्त,^३ जिसे जीवन की आद्या शक्ति की स्तुति में लिखा हुआ बताया जाता है, शाक्तधर्म का आधार बनाया गया है। उसका छठा श्लोक इस प्रकार है। "मै

१ अध्याय २३। उसे कई नाम दिए गए हैं, यथा कुमारी, काली (कृष्णवर्ण अथवा काल, जो संहार करती है), कपाली (नरसुख डारण करनेवाली), महाकाली (महान संहारक), चण्डी (भयानक) कान्तारवासिनी (जंगल में रहनेवाली)। विराटपर्व में एक श्लोक है (अध्याय ६) जो युधिष्ठिर ने दुर्गा की स्तुति में पढ़ा है। महिषासुर को मारनेवाली के रूप में उसका उल्लेख किया गया है, एक ऐसी देवी जो विन्याचल के पहाड़ों में रहती है, मद्य पीती है, मांस खाती है और यन्त्रों में पशुओं की बलि लेती है। उसे कृष्ण की बहिन भी बताया गया है जो कृष्ण के ही समान रंग में घनश्याम है।

२. अध्याय ५६ और १६६, और भी देखिए एवलॉन 'हिंस्र डु द गॉडसे'।

३. ऋग्वेद १०. १२५।

रुद्र के अनुग्रह की भुजाती है पापकथ एवं ब्रह्म के विद्रोही का उच्छेद करने के लिए। मैं मनुष्य की प्रारम्भ मुद्र करती हूँ। मैं आकाश एव पृथ्वी पर व्याप्त हूँ। वह परमात्मा मैं निराली हूँ आकाश में नीच की प्रारम्भ होता हूँ, सर्वत्र विज्ञान में व्याप्त रहित है। मैं वायु में समान सत्र पदार्थों का समन्वय हूँ विचरता हूँ। 'वन उपनिषद्' में हम एवं देवी का घणन मिलता है जो उस देवी के हो ग टिकान तथा दती है बिहू प्रमुरा के ऊपर विजय प्राप्त कर सत्र के कारण बहुत गव हा गया था और भवन में वह इन्द्र के प्राण एवं हैमवती उमा नाम की एक पुत्र रखा के रूप में उस गवध्याठ जान देने के लिए प्रवृत्त होती है। वही प्राण चलकर ब्रह्म की मायागति बनती है। इसका दाननिर्णय समाधान या दिया जाता है कि परमब्रह्म सृष्टि उसका स्थिति और सहार के ताना बांध बिना बनना शक्ति की सहायता के बिना कर सकता है। जब ईश्वर सृजन करता है वह वाणास्प गति से सस्पष्ट होता है जब सगार की रक्षा (स्थिति) के बाध भनसम्भ होता है तो आ प्रयवा नक्षत्रीगति प्रवृत्त होती है और जब सहार करता है तो दुगागति प्रवृत्त होती है। गति ही ईश्वरी है जो समस्त सत्ता एवं जीवन का उद्गम आधार एवं सत्त है। गति-सम्प्रदाय की अपने अन्दर सम्मिलित करने के लिए विष्णु एवं भार्यवर्ण के प्रयत्न के बावजूद इसके प्रारम्भ की जो सीमाएँ थीं वे आज भी गति की बाधपणासी में लेखन में मानी हैं।

७

पाशुपत पद्धति

महाभारत में हम एक ईश्वरज्ञान मिलता है जिसका नाम पाशुपत है और जो गिरी में सम्बद्ध है। 'ऋग्वेद' का रुद्र (१ ११४ ८) जो प्रकृति की सहारक गतिव्यो का मूर्तरूप है 'गणपदीय' में पशुपति का स्वामी—पशूनापति धन जाता है। ब्राह्मणग्रन्थों में रुद्र के लिए विशिष्ट परिभाषा के रूप में शिव शक्ति का प्रयोग आता है। पाशुपत पद्धति छत्र शिव की परम्परा को जारी रखता है।

पाशुपत दर्शन का वृत्तान्त हर्म सबदशनमसह^१ और अद्वैतानन्द के ब्रह्मविद्याभरण में मिलता है। गुरु ने अपने वेणुतमूत्रा के आध्य में इस ईश्वरज्ञान की समीक्षा की है। पांच मुख्य विभाग इस प्रकार से हैं (१) कारण कारण प्रभु है पति (स्वामी) है नित्यशासक है जो समस्त जगत की रचना करता है उसे स्थिर रखता है और सहार करता है। (२) बाध यह कारण के ऊपर निर्भर है। इसके अन्दर आते हैं—ज्ञान अथवा

१ १ १३, ८।

२ नारायणीय विभाग (शान्तिपर्व ३४३ ५ ६४) में इसे धार्मिक सिद्धांतों के पांच सम्प्रदायों में से एक सम्प्रदाय बताया गया है। वे पंच हर्म अनु न पशुपति (पशुओं का स्वामी)—पाशुपतों की उमा पावना अथवा दुगा के सब हिमालय पर्वतों पर रहता है और जिसके अग्रय गण है—से शासन व अनुग्रह प्राप्त करता है। सब सम्प्रदायों के रुद्र से है जिसके गण भरन थे और उनके नेता के रूप में उसे गणपति कहा जाता है।

३ अथवा ६।

४ शांकरभाष्य २ २ ३७-३८।

विद्या, इन्द्रियां अथवा कलाएँ, और जीवात्मा अथवा पशु। समस्त ज्ञान एवं जीवन, पाच तत्त्व, और पाच गुण, पाच इन्द्रिया और पाच कर्मेन्द्रिया और तीन आस्यन्तर इन्द्रिया— बुद्धि, महभाव और मन—ये सब उसी प्रभु के अधीन हैं। (३) योग अथवा साधना या अनुशासन, यह मानसिक प्रक्रिया है जिसके द्वारा जीवात्मा ईश्वर को प्राप्त करती है। (४) विधि अथवा नियम, यह उन क्रियाओं में सम्बन्ध रखता है जो मनुष्य को धार्मिक बनाती हैं। (५) दुःखान्त, अथवा दुःखों का अन्त, यह अन्तिम मोक्ष है अथवा दुःखों का नाश है और आत्मा को उन्नत पद की प्राप्ति ज्ञान और क्रिया की पूर्णशक्ति द्वारा, प्राप्त कराता है। जीवात्मा अपनी परमार्थ अवस्था में भी अपना व्यवृत्तित्व स्थिर रखती है, और विविध रूप धारण कर सकती है तथा किसी भी काम को तुरन्त कर सकती है। वंशेषिकसूत्रों के सर्वप्रथम टीकाकार प्रशस्तपाद और न्यायभाष्य पर की गई व्याख्या के रचयिता उद्धोतकर इस मत के अनुयायी थे।

८

वासुदेव कृष्ण

अब हम महाभारत के सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण सिद्धांत, वासुदेवकृष्ण-सम्प्रदाय की ओर आते हैं जो भगवद्गीता और आधुनिक वैष्णव-सम्प्रदाय का आधार है। भागवतधर्म के विकास की चार भिन्न-भिन्न स्थितियों का वर्णन गार्व ने किया है। पहली स्थिति में यह ब्राह्मणधर्म से सर्वथा स्वतन्त्र सत्ता रखता था। इस स्थिति की मुख्य-मुख्य विशेषताएँ, जो गार्व की सम्मति में ३०० वर्ष ईसापूर्व तक बनी रही, ये हैं—कृष्ण वासुदेव द्वारा एक प्रचलित एकेश्वरवाद की स्थापना, साख्ययोग के साथ इसका सम्मिलन, उक्त धर्म के सस्थापक को देवता का रूप दे देना, और भक्ति के आधार पर एक अगाध धार्मिक भावना उत्पन्न कर देना। इस धर्म का जो वैदिक-विरोधी स्वरूप है और जिसकी समीक्षा वेदान्तसूत्रों के भाष्यकारों ने की है वह इसी स्थिति से सम्बन्ध रखता है। इस धर्म को ब्राह्मणधर्म का रूप देना, कृष्ण को विष्णु के समान मान लेना, और विष्णु को प्रधानता देना, अर्थात् उसे न केवल एक बड़ा देवता किन्तु उन सबसे बड़ा मानना—ये द्वितीय स्थिति (काल) में सम्बन्ध रखते हैं जो लगभग ३०० वर्ष ईसापूर्व का है। विष्णु के उपासकों के सम्प्रदाय के लिए 'वैष्णव' नाम महाभारत में आता है। विष्णु की वैदिक पूजा में ईशानुकम्पा का कोई उल्लेख नहीं है। तीसरी स्थिति वह है जबकि भागवतधर्म वैष्णवमत के अन्दर परिवर्तित हुआ और उसमें वेदान्त, साख्य और योग के दार्शनिक तत्त्वों का समावेश हुआ। गार्व के मत से यह प्रक्रिया क्रिश्चियन मन् के प्रारम्भ से लेकर १२०० वर्ष ईसा के पश्चात् तक चली। इसके पश्चात् अन्तिम व चौथी स्थिति तब आई जबकि महान् अध्यात्मवादी रामानुज ने इसको दार्शनिक पद्धति का रूप दिया। हमें यहाँ पहली दो स्थितियों से ही मतलब है।

उपरिचरवसु की कथा सुनाई उसमें व्यूहो अथवा आकृतियों का कही पता नहीं।^१ इससे दो बातें स्पष्ट हो जाती हैं। प्रथम यह कि भागवतधर्म ऐकेश्वरवादी है और वह भक्ति को ही मोक्ष का मार्ग बतलाता है। पशुहिंसा वर्जित है। बुद्ध ने भी पशुहिंसा के प्रति ऐसा ही विरोध प्रदर्शित किया, यही कारण है कि उसे विष्णु का अवतार मान लिया गया। धर्म बार-बार भक्ति और कर्म के समुच्चय रूप में पालन के ऊपर बल देता है।^२ यह तपस्या व त्याग की मांग नहीं करता।^३

‘भगवत्’ का पहला और मुरय नाम वासुदेव है।^४ “नित्य ईश्वर को, जो रहस्यमय, सबका उपकार करनेवाला एवं प्रेममय है, वासुदेव जानना चाहिए।” यह नाम भागवत-मन्त्र में आता है।^५ कभी-कभी यह कहा जाता है कि भगवत् नाम सकेन करता है कि यह धर्म पुराने वैदिक-सम्प्रदाय का विकसित रूप है। हमें वेदों में भग नामक एक देवता का वर्णन मिलता है जिसे वरदान देनेवाला कहा गया है। धीरे-धीरे ‘भग’ का अर्थ सौजन्य अथवा उदारता हो गया, और सस्कृत व्याकरण के नियमों के अनुसार ऐसा देवता जिसमें उदारता के गुण उपस्थित हों, भगवत् नाम से जाना जाने लगा। और ऐसे देवता की उपासना ही भागवतधर्म हुआ। विष्णुपुराण में कहा है कि ऐश्वर्य, धर्म, यग, सपत्ति ज्ञान और वैराग्य भग कहाते हैं, और वह जिसके अन्दर ये गुण उपस्थित हैं वह भगवन् है।^६ आगे चलकर वासुदेव को नारायण और विष्णु का रूप दे दिया गया।

१ उपरिचरवसु ने पाञ्चरात्र-पद्धति के धर्म को अद्भुतकार किया जिसका प्रचार पहले-पहल चित्रशिखिण्डियो ने किया। इस पद्धति की व्याख्या ऋषियो ने भगवान की उपस्थिति में की थी जिसने कहा कि “तुमने एक लाख श्लोकों का निर्माण किया है, जिनमें मनुष्यों के कार्यों के सम्बन्ध में सब नियमों का विधान है और जो वेद के भी अनुक्रम है और जिनमें क्रियात्मक धर्म के सम्बन्ध में सब प्रकार के उपदेश विद्यमान हैं और चिन्तन या ध्यान सम्बन्धी उपदेश भी हैं। यह शारद मनुष्यों को एक से दूसरे को पहचाना रहेगा और अन्त में बृहस्पति तक पहुँचेगा। उससे राजा वसु उसे प्राप्त करेंगे और मेरा भक्त बन जाएगा।” राजा वसु ने एक अश्वमेध यज्ञ किया, जिसमें बृहस्पति पुरोहित बना और एकत, द्वित, तथा त्रित दर्शक अथवा सदस्य बने। उस अवसर पर कोई पशु नहीं मारा गया। ईश्वर केवल राजा के सामने प्रकट हुआ और उसमें प्रसाद ग्रहण किया। बृहस्पति क्रोधित हुआ। दर्शकों (मदर्यों) ने उससे कहा कि प्रभु तो केवल उन्हींके सामने प्रकट होता है जो उसकी अनुकम्पा के पात्र होते हैं। वे श्वेतद्वीप की कथा कहते हैं, जहाँ पर “ऐसे मनुष्य हैं जो चन्द्रमा के समान कान्ति वाले और देवता में भक्ति रखनेवाले हैं, जिनके इन्द्रिया नहीं हैं, जो कुछ नहीं खाते, जो केवल परमेश्वर में ही रत रहते हैं जो सूर्य के समान उज्ज्वल हैं। वहीं पर हमने इस महान् उद्देश को सुना कि ऐसे व्यक्ति को जो हममें भक्ति नहीं रखता, सर्वोपरि ईश्वर दिखाई नहीं देता।” देखिए मत्स्यपुराण . ‘विष्णुविजय’।

२. शान्तिपर्व, ३३४-३५१।

३ तुलना कीजिए “प्रवृत्तिरक्षणैव धर्मो नारायणात्मकः”, शान्तिपर्व, ३४७, ८०-८१।

४ देवता. भगवद्गीता, ७. १६।

५ भौतपर्व, अध्याय ६६।

६. “प्रो नमो भगवते वासुदेवाय।”

७. ६. ५, ७४। भागवतधर्म को सात्वतधर्म के नाम से भी पुकारा जाता है, क्योंकि वासुदेव को यह नाम दिया गया है (आदिपर्व, २६८, १७)। भागवत में सात्वतो को भगवत् के उपात्मक बतलाया गया है (६. ६, ४६)। ये ग्रन्थक और वृत्तियों के समान यादों की उपात्मिका थी। (भागवत, १, १४, २५, ३, १, २६)। मेघदूतजी ने भी उनका यज्ञ किया है। अर्थीकरण के फलस्वरूप वासुदेव का नारायण के साथ और उसने पञ्चाक्षर विष्णु के साथ साम्य हो गया। इन पर निम्नपूर्वक नहीं कह सकते

प्रारम्भ से ही विष्णु का दश अवतार भाग्य का महान विधाता माना गया है। वेगो म उमे नान पात्र वाला दशता कहा गया है। वह अचिंत्य है और उसका निवास प्रवाण के उज्ज्वल सायाज्य में है। कहा कि आकाश में उन्नतवान पत्नी भी उन्नत का साहस नहीं कर सकत। 'उपनिषद्' में विष्णु के उच्चतम स्थान तक पहुँचना मनुष्य का उद्देश्य बताया गया है। 'ब्रह्म' में भी विष्णु के लिए मनुष्य का विपत्ति से उद्धार का काम बताया गया है। 'गणपत ब्राह्मण' में कहा है कि 'मनुष्य विष्णुरूप है'। 'एतस्य ब्राह्मण के अन्त मार अमुरा के विरुद्ध वही दशतामा का बड़ा स्थापक है। अमुरो में दशतामा के लिए भूमि प्राप्त करने के लिए वह वामन अवतार का रूप धारण कर जाता है। 'नारायण नाम सर्वसे पञ्चतम गणपत ब्राह्मण में ही मिलता है' यद्यपि वहाँ यह विष्णु से सम्बन्ध नहीं है।

ब्रह्मण का सम्बन्ध वासुदेव नारायण के साथ क्या हुआ ? महाभारत में कहीं कहीं उसे अन्तसे भिन्न किया गया है। किन्तु पात्र ही उसे सर्वापरि ब्रह्म के समान मान लिया गया। मगधनीज ने जो चन्द्रगुप्त (३०० वर्ष स्यापूर्व) के राजदरबार में यूनान देश का राजदूत जा कर नगर का वर्णन किया है कि उस काल में मथुरा में ब्रह्मण की पूजा होती थी। यदि हम ब्रह्मण के पूर्वपुरुषों की स्तुति करने का प्रयत्न करें तो हम एक बलिष्ठ ऋषि का यथा नाम मिलता है जिसने एक सूक्त की रचना की। 'उम पङ्क्तिरम ऋषि का

वि भाष्य' में नारायण को सर्वपरि यशस्वता माना गया है नहीं। हमें वह पञ्च भाष्य है। 'नारायण न नर दयाय विभवा' में ब्रह्मण और नारायण एकमान्यता प्राप्त है। इस दो पक्षों में गणपत में पुराने वक्त दिगार ज जो परम्परा मिल है और एक ही वक्त पर निवास करने हैं नर और नारायण के सम्बन्ध में नारायण का उद्धार होता है—य नारायण एक इन्द्र के रूप हैं। पञ्चम में ज्ञानान है नारायण और पत्नी को स्नानवाना है नर। नारायण का विश्व का स्नानन आना है मनुष्यो के निष्कामि का स्थान है (महाभारत १. ३४१)। मनुष्यता है कि जग को नारायण माना है और चूँकि सर्वोपरि अम का निव सर्वान पत है अतएव उसे नारायण कहा गया है (१. १. १ और म. द. १०. ८. ५ और ६)। वह सर्वज्ञ स्नान का आधिपत्यस्थान है सर्वोपरि अम है जिसे एक ब्रह्मण से शपथ का ऊपर अस्मात् में लड़े हुए दिखाया जाता है। अतएव नरों दोहर वह सर्वज्ञ विश्व का स्नानन आना है निराला प्रतिदिना में अनाम नारायण के स्नान का पानी है कि 'माम नार' ने अनाम परस्परार्थ में प्राप्त किया।

१. पञ्चम १. १५। ५।

२. कठोपनि ५. १. १६।

३. ऋग्वेद १. ४. १८।

४. ५. १. १३।

५. शतसथ आश्रय १. १. ५ तैत्तिरीय ब्राह्मण १. ८. १५।

६. ३. ४. १।

७. तैत्तिरीय ब्राह्मण में नारायण निव स्नाना सर्वोपरि स्वामी के अर्थों में आता है और वही अनाम नर है (नारायण अस्मत् १. ११. १)। महाभारत में नारायण एक मनीषि का नाम है (नर भा. द. १०. १०. १) और महाभारत ५. ४६. ५-२. ७. २. ५०)। अतएव 'सर्व' में नारायण सर्वज्ञान रूप धारण कर जाता है और महाभारत में उसे विष्णु से अलग कर दिया गया है। इस प्रकार म. द. पञ्च में वासुदेव नारायण और विष्णु पञ्चवक्त्रों के प्रयोग में आता है (अथर्व ६५ और ६६)।

८. १२. ३३४. १८।

९. अथर्व १. ७६।

वशज कहा गया है।^१ छान्दोग्य उपनिषद् में देवकी के पुत्र कृष्ण को हम घोर नामक ऋषि का, जो एक आङ्गिरस है, शिष्य पाते हैं।^२ यह स्पष्ट है कि वैदिकसूक्तों के समय से लेकर उपनिषद्-काल तक वैदिक विचारक के रूप में कृष्ण की एक परम्परा थी। किन्तु ऋग्वेद के एक अन्य वाक्य में कृष्ण का एक अनार्य सेनापति के रूप में वर्णन किया गया है, जिसे अशुमती के किनारे पर दस हजार सेना के साथ इन्द्र से युद्ध के लिए प्रतीक्षा में दिखाया गया है।^३ सर आर० जी० भण्डारकर का विश्वास है कि घुमक्कड़ चरवाहों की एक उपजाति, जिसे आभीर या भील कहते थे, एक बालदेवता की पूजा करती थी।^४ यह एक आर्योत्तर जाति का गिरोह था, जिसके आचार-विचार असंस्कृत थे। कृष्ण के जीवन के सम्बन्ध में जो लम्पटता या विषयासक्ति की कथाएँ कही जाती हैं वे इन्हीं घुमक्कड़ जातियों से निकली होगी।^५ श्री वैद्य के अनुसार, कृष्ण क्षत्रियों की यादव-जाति का था, जो आर्यों के द्वितीय आक्रमण के समय इस देश में आई—यह एक ऐसा समुदाय है जो अपनी प्रकृति में अभी तक पशुपालक है, एवं पशुओं को चराने का काम करता है और इसने अपना स्थान जमुना के किनारे पर बनाया।^६ वेबर और दत्त इत्यादि दूसरे भारतीयविद्याविधारदों का कहना है कि पाण्डव आर्योत्तर जाति के थे, जिनके अन्दर एक विचित्र रिवाज था कि सब भाइयों की एक समानरूप से विवाहित स्त्री होती थी। उनके अन्दर कृष्ण-सम्प्रदाय का प्रचार हुआ, और महाभारत का रचयिता यह दिखलाने का प्रयत्न करता है कि कृष्ण में भक्ति रखने के कारण उनकी विजय हुई। पाण्डवों की, जो ब्राह्मण-समुदाय के बाहर के लोग थे, लडाइयों तथा अन्य घटनाओं को महाकाव्य में एक धार्मिक प्रेरणा के कारण स्थान मिला और उन्हें भी भरतवशियों के नाम से आर्यजाति के अदर प्रविष्ट कर लिया गया। गार्ग का विश्वास है कि कृष्ण बुद्ध से लगभग २०० वर्ष पूर्व हुआ और वह वसुदेव का पुत्र था। उसने एक एकेश्वरवादी तथा नैतिक धर्म की स्थापना की, और अन्त में जाकर उसीको देवता बना दिया गया, और भगवान् वासुदेव के साथ उसे तद् रूप कर दिया गया, जिसकी पूजा की नींव भी स्वयं उसीने रखी थी। महाभारत में कृष्ण के विषय में समस्त परम्पराओं का हम सम्मिलन पाते हैं जोकि उस समय

१. देखिए कौपीतिक ब्राह्मण, ३० • ६; पाणिनि, ४ १, ६६।

२. ३ १७।

३. = ६६, १३-१५। पीछे की किम्बदन्तियाँ—जिनमें कहा गया है कि कृष्ण ने गोपों का उन्द्र की पूजा से निवारण किया और उसके कारण इन्द्र ने क्रोध किया, जिसके परिणामस्वरूप निरन्तर वर्षा हुई और कृष्ण ने गोपों को वर्षा से बचाने के लिए गोवर्धन पर्वत को उनके सिरों से ऊपर उठा लेने का योग्यपूर्ण काम कर दिखाया—ऋग्वेद में वर्णित इस घटना के आधार पर निर्भर हो सकती हैं। अथर्व-संहिता में कहा गया है कि कृष्ण ने राक्षस देशों का वध किया। बौद्धग्रन्थों में भी उसके नाम का वर्णन है (देखिए ललितविस्तर)। हमारे पास यह विश्वास करने को प्राप्त साची है कि जिस समय जैनधर्म का आदुर्गम हुआ, कृष्ण की पूजा प्रचलित थी, क्योंकि हम देखते हैं कि कृष्ण की पूरी कथा साधारण परिवर्तनों के साथ बाईसवें तीर्थंकर अरिष्टनेमि के जीवन में दुहराई गई है। और वह एक प्रसिद्ध यादव था।—देखिए 'सिद्धो दुस्त प्राफ ट स्ट', खण्ड २२, पृष्ठ २७३-२७६।

४. मोक्षनपर्व, अध्याय ७।

५. 'वैष्णविधर्म', पृष्ठ ३६-३८।

६. 'पिक इण्डिया', अध्याय १८।

तक दब रही थी—कृष्ण आर्योत्तर जाति का नायक था, एक धार्मिक शिक्षक या विवा एक उपजाति का दबता था ।

महाभारत में हम यह प्रक्रिया देखते हैं जिसके द्वारा कृष्ण का एक सत्र गठ देवता बना दिया गया । किसी किसी स्थान पर उस महात्म्य की पूजा करत हुए दिताया गया है ।^१ ऐस भी प्रकरण है जहाँ उसका दन्त का अमाय ठहराया गया है ।^२ समापन में शिशुपाल कृष्ण को देवता का पद देने का विरोध करता है । भीष्म कृष्ण का पक्ष लता हुआ कहता है जो कोई कहता है कि कृष्ण एक साधारण मनुष्यमात्र है वह मन्त्रद्वि है । इससे यह स्पष्ट होता है कि कृष्ण को देवता का रूप देने का प्रयत्न विरोध था । उसका भी द्वारका का गुरवीर योद्धा एवं अधिपति रहा गया । समय-समय पर वह एकद्वारवाद का धार्मिक प्रचारक बन जाता है जिसका पूजनीय दखना भगवत था । कभी-कभी उसे ही स्वयं भगवत कहा गया है । महाभारत में विचार के अन्तर्गत है जो कि युग युग में एक दूसरे के ऊपर उगत गए और जो कृष्ण का सर्व श्रमिया में प्रदर्शित करते हैं अर्थात् एक ऐतिहासिक पुष्प का रूप से लेकर विष्णु के अवतार तक ।

यह स्पष्ट है कि महाभारत के सम्पादकों ने यह अनुभव किया था कि एक सत्र माय एवं प्रचलित नायक को विश्वमिया का शक्तिशाली प्रभाव का प्रतिनिधित्व में मरुत केन्द्र बनाना चाहिए । कृष्ण का यक्तित्व सहजप्राप्त था । निम्नोक्त कृष्ण का जीवन से सम्बन्ध रखनेवाला कुछेक कम एम हैं जो एक दवीय सत्ता के योग्य नहीं जसकि रासलीला अथवा गोपिया के साथ नृत्य तथा जसनीका और वस्त्रापहरण अर्थात् स्नान करती हुई गोपियों के वपडे उठा लेना आदि । इन सबके समाधान की आवश्यकता है । राजा परीक्षित ने गुप्त कहा कि मेरा सक्षय निवारण कीजिए विन्ध का स्वामी के अवतार धारण किया धर्म की स्थापना तथा अधर्म के विनाश के लिए । क्या उसने, जो धार्मिक नियमा का प्रकाश अधिपति और रक्षक है अभिचार की अपवित्र काय करके उन नियमों को भंग नही किया ? उत्तर था कि देवताओं द्वारा धार्मिक नियमों का आघात और इसी प्रकार वाग्वी पुरपा के साहसिक काय बलक का कारण नही बनते हैं जस अपवित्र पदार्थ का आग में डालने से आग में कलक नही आता है । किंतु जो देवताओं की कीटि में नहीं हैं उहे ऐसे कर्मा का करन का विचार तक नहीं करना चाहिए । यदि शिव का अनुकरण करके कोई मूल यत्ति विपन्न करे तो वह अवश्य ही भरेगा । देवताओं की वाणी तो सदा सत्य होता है किंतु उनका काय कभी सत्य होने है और कभी नहीं भी होता ।^३ किंतु ब्राह्मण की मेधाविता इसे यहाँ नहीं छोड़नी । वह कृष्ण के सारे जीवन को रूपकालवार में बाधकर उस पवित्र मित्र कर दशा और सार वागुमण्डन को रहस्यमय बना देगा । गोपिया ऐसे व्यक्तियों के उपलक्षण हैं जिन्होंने बिना अध्ययन के केवल भविष्य का द्वारा ही परमात्मा को पा लिया । गोपिया द्वारा अधर्म गह तथा पतिया का त्याग इस बात का उपलक्षण है कि जीवात्मा नियम पतिक आगे आत्मसमर्पण कर देनी

१ देखिए द्रोणपर्व ।

२ और श्रीरविना संस्कृत वेद म , ४, ५४४-५४५ और भाष्य ।

३ भगवत स १० ॥ १६-१६ ।

विष्णु के उपासको मेवर्णभेद नहीं है। जावाल ब्राह्मण कहता है - 'किरात और हूण जाति के लोग भी "केवल उन व्यक्तियों के ससर्ग में आने मात्र से जिनका हृदय विष्णु में लिप्त है, अपने पापों से मुक्त होकर पवित्र हो जाते हैं।" इस मत के अनुयायी वर्णाश्रमधर्म की इतनी परवाह नहीं करते जितनी कि स्मार्त एवं वे व्यक्ति करते हैं जो वैदिकशास्त्रों को मानते हैं।

यह एक विवादग्रस्त विषय है कि पाञ्चरात्र, भागवत अथवा सात्वत धर्म अपने विकासरूप में आर्यजाति का था अथवा आर्यतर था। कुछेक का कहना है कि यह आर्य-तर था क्योंकि इसकी पूजा का विधान अर्यैदिक था। इसने वैदिक क्रिया-कलाप अथवा मस्कारों को नहीं अपनाया, और जीवों एवं मन की उत्पत्ति सकर्षण से हुई है, इसका यह मिद्धान्त वैदिक कल्पनाओं के विपरीत था। यामुनाचार्य अपने 'आगम-प्रामाण्य' नामक ग्रन्थ में आगमों की प्रामाणिकता के विरुद्ध अनेक आपत्तियाँ उठाता है और उन सबका खण्डन करता है। विरोध में जो तर्क उपस्थित किए गए हैं वे इस आधार पर हैं कि उनके प्रतिपाद्य विषय वेदों की भावना के विपरीत हैं, और यह कि वे अग्निहोत्र अथवा ज्योतिष्योम आदि क्रिया-कलापों एवं यज्ञानुष्ठानों का विधान नहीं करते, यहाँ तक कि वे वेदों के लिए अपशब्दों तक का प्रयोग करते हैं, और यह कि द्विजों ने उन्हें स्वीकार नहीं किया है। दूसरी ओर मानवत, जो प्रत्यक्षरूप में एक आर्यतर जाति के हैं, उसपर आचरण करते हैं।^१ उनके अन्दर जादू-टोना एवं भिन्ना विश्वास भी बहुत हैं।^२ परंपरा-गत मिद्धान्तों की नूची में इस पद्धति की गणना नहीं है। यदि हम शंकर के मत को स्वीकार करें, तो यहाँ तक कि वादरायण भी इसका समर्थन नहीं करता। इसकी अपनी ही एकविचित्र मस्कारों की पद्धति है यथा तिलक-छाप आदि। इन आपत्तियों के उत्तर में यामुनाचार्य का कहना है कि इस सम्प्रदाय का सम्बन्ध वेद के साथ है। महाभारत एवं भागवत में वाद-रायण ने, और भृगु तथा भारद्वाज आदि प्रसिद्ध व्यक्तियों ने भी, इसकी प्रामाणिकता को स्वीकार किया है, और यह कि भागवत सबसे श्रेष्ठ ब्राह्मण है, और यह कि सात्वत नाम किसी वर्ण-विशेष को नहीं बतलाता अपितु उन व्यक्तियों के लिए प्रयोग किया जाता है जिनके अन्दर सत्त्वगुण बहुत अधिक मात्रा में विद्यमान हो। रामानुज भी यामुनाचार्य के मत का समर्थन करता है। इसके समर्थन की आवश्यकता ही यह प्रकट करती है कि उक्त सम्प्रदाय को वैदिकरूप में स्वीकृति प्राप्त करने में कुछ समय लगा। आधुनिक वैष्णवधर्म के कुछ अनुचार्य तत्त्व—जैसे मूर्तिपूजा, शरीर को दागना, ऊर्ध्वपुण्ड्र तिलक लगाना—पाञ्चरात्रधर्म के कारण इसमें आए हैं।

वार गन्ध का अर्थ है—वह जो परमात्मा के प्रेम में निमग्न हो। वारह आतवार सब वर्णों में इसमें दीर्घित किए गए हैं और इनके निखित अर्थ जो तमिः भाषा में हैं, प्रबन्ध कहलाते हैं। तो किसी न किसी रूप में विष्णु की स्तुति करनेवाले गाते हैं और जो पवित्रता एवं भक्ति में आनंदप्राप्त हैं। यही वर्णत्रय का वद है। वर्णत्रयमूत्रा के भाष्यकार रामानुज परमार्थी कांत हैं और धर्मगुरुआ की परम्परा में नादमुनि से छठे हैं जिन्हें नमनवार ने उक्त धर्म में दानित किया था। भागवत नागदा भारत में वर्णत्रय धर्म के सर्वप्रथम प्रयोग हुए। पाञ्चवरात्रक अनुयायी का प्रकट रूप में पूजा की वस्तु निधिया का ग्रहण करने की आज्ञा नहीं थी। वे स्वयं भी अपने विचारों के लिए पाञ्चवरात्र आगमा^१ का आधार के रूप में मानते थे।

साधारणतः आगम विवाद विषया को चार शीपका के अन्तर् विभक्त करते हैं (१) ज्ञान (२) ज्ञान अथवा ध्यान (३) भूतिया का निमाण एवं स्थापना (क्रिया) श्री (४) त्रिया ज्ञानाप (ज्या अथवा मुन्कार)। मुख्य शब्दा वासुदेव-कृष्ण हैं जिसके साथ चार गुरु हैं। कृष्ण की धातुयामिता के ऊपर धन दिया गया है। ब्रह्म न लेकर एक साधारण स्तम्भ (तण) तक सब कुछ कृष्ण ही है।^२ विष्णु अपनी गति के कारण सर्वोपरि है।^३ तम गति के दापन है त्रिया और भूति उस गति और प्रकृति का रूप है। वही सृष्टि का रचना करता है। विष्णु और उसका गति का सम्बन्ध अविच्छेद है एवं एक-दूसरे के अन्तर् निहित है। जसकि पञ्च का सम्बन्ध उसके गुणों के साथ है। रामानुज पाञ्चवरात्र के निदान के आधार पर ज्ञान जीवामा और मसार की पथक-पथक सत्ता को स्वीकार करते हैं। धर्म के स्थान पर भक्ति में भूतिया की पूजा को मायता देते हैं। यो धर्म अधिपति पर भावना प्रदान हो गया। भक्ति पर चल किया गया। आधुनिक वर्णवधर्म की एक मुख्य विशेषता ज्ञान पद्धति की दत्त है प्रपत्ति—अथवा स्वयं आत्मसमरण—का सिद्धांत है। ईश्वर उनका सहायक है जो अथ सब प्रकार की प्राप्ति छोड़कर उसके चरणों में गिर जाते हैं। प्रपत्ति उठता है कि ज्ञानकारी ईश्वर कम पापामात्रा को क्षमा दे सकता है। यह पद्धति ईश्वर की पत्नी सत्मा को मध्यस्थ के ऊंचे स्थान पर बठा देती है। ईश्वर का कारण ज्ञान तदमी की दयागानना के कारण मरम पान जाता है जो दण्ड देना जाननी ही नहीं।^४ कम मध्यस्थ का स्वभाव ईश्वर के ही समान है और यह भक्ति की पुनार पर धर्म ही कार्य करता है। ईश्वर की रियायत चाहनेवाले का पहल तदमी की रियायत प्राप्त करना आवश्यक है। निष्ठान ज्ञान के कम भी क्षमा किए जा सकते हैं। प्रपत्ति ऐसा माग प्रक्षीत होता है जिन्हे द्वारा जीवामा सर्वोपरि सत्ता को प्राप्त हो जाता है और यह उन्ना हो गतिममरन है जिनका कि माय अथवा योग का दूसरा को^५ उपाय है।

१. ज्ञान के अर्थ में उक्त वर्णत्रय का पाञ्चवरात्रा में है। वह वर्णत्रय सत्मा में सत्मा के अन्तर्गत एवं वर्णत्रय (२, ३, ३१-४) का पाञ्चवरात्र विभक्त है। २. उक्त वर्णत्रय का उक्त वर्णत्रय सत्मा में है। वे वर्णत्रय सत्मा में आगे के हैं। ३. वर्णत्रय सत्मा में उक्त वर्णत्रय का उक्त वर्णत्रय सत्मा में है। ४. वर्णत्रय सत्मा में उक्त वर्णत्रय का उक्त वर्णत्रय सत्मा में है। ५. वर्णत्रय सत्मा में उक्त वर्णत्रय का उक्त वर्णत्रय सत्मा में है।

२. आगम सत्मा में उक्त वर्णत्रय का उक्त वर्णत्रय सत्मा में है।

३. वर्णत्रय सत्मा में उक्त वर्णत्रय का उक्त वर्णत्रय सत्मा में है।

४. वर्णत्रय सत्मा में उक्त वर्णत्रय का उक्त वर्णत्रय सत्मा में है।

विष्णु के उपासको मेवर्णभेद नहीं है। जावाल ब्राह्मण कहता है . ' किरात और हूण जाति के लोग भी...केवल उन व्यक्तियों के ससर्ग में आने मात्र से जिनका हृदय विष्णु में लिप्त है, अपने पापों से मुक्त होकर पवित्र हो जाते हैं ।' इस मत के अनुयायी वर्णाश्रमधर्म की इतनी परवाह नहीं करते जितनी कि स्मार्त एवं वे व्यक्ति करते हैं जो वैदिकशास्त्रों को मानते हैं।

यह एक विवादग्रस्त विषय है कि पाञ्चरात्र, भागवत अथवा सात्वत धर्म अपने विकासरूप में आर्यजाति का था अथवा आर्यतर था। कुछेक का कहना है कि यह आर्य-तर था क्योंकि इसकी पूजा का विधान अवैदिक था। इसने वैदिक क्रिया-कलाप अथवा सस्कारों को नहीं अपनाया, और जीवों एवं मन की उत्पत्ति सर्कपण से हुई है, इसका यह सिद्धान्त वैदिक कल्पनाओं के विपरीत था। यामुनाचार्य अपने 'आगम-प्रामाण्य' नामक ग्रन्थ में आगमों की प्रामाणिकता के विरुद्ध अनेक आपत्तियाँ उठाता है और उन सबका खण्डन करता है। विरोध में जो तर्क उपस्थित किए गए हैं वे इस आधार पर हैं कि उनके प्रतिपाद्य विषय वेदों की भावना के विपरीत हैं, और यह कि वे अग्निहोत्र अथवा ज्योतिष्टोम आदि क्रिया-कलापों एवं यज्ञानुष्ठानों का विधान नहीं करते, यहां तक कि वे वेदों के लिए अपशब्दों तक का प्रयोग करते हैं, और यह कि द्विजों ने उन्हें स्वीकार नहीं किया है। दूसरी ओर सात्वत, जो प्रत्यक्षरूप में एक आर्यतर जाति के हैं, उसपर आचरण करते हैं।^१ उनके अन्दर जादू-टोना एवं मिथ्या विश्वास भी बहुत हैं।^२ परंपरागत भिद्वातों की सूची में इस पद्धति की गणना नहीं है। यदि हम शंकर के मत को स्वीकार करें, तो यहां तक कि वादरायण भी इसका समर्थन नहीं करता। इसकी अपनी ही एक विचित्र सस्कारों की पद्धति है यथा तिलक-छाप आदि। इन आपत्तियों के उत्तर में यामुनाचार्य का कहना है कि इस सम्प्रदाय का सम्बन्ध वेद के साथ है। महाभारत एवं भागवत में वादरायण ने, और भृगु तथा भारद्वाज आदि प्रसिद्ध व्यक्तियों ने भी, इसकी प्रामाणिकता को स्वीकार किया है, और यह कि भागवत सबसे श्रेष्ठ ब्राह्मण है, और यह कि सात्वत नाम किसी वर्ण-विशेष को नहीं बतलाता अपितु उन व्यक्तियों के लिए प्रयोग किया जाता है जिनके अन्दर सत्त्वगुण बहुत अधिक मात्रा में विद्यमान हो। रामानुज भी यामुनाचार्य के मत का समर्थन करता है। इसके समर्थन की आवश्यकता ही यह प्रकट करती है कि उक्त सम्प्रदाय को वैदिकरूप में स्वीकृति प्राप्त करने में कुछ समय लगा। आधुनिक वैष्णवधर्म के कुछेक अनिवार्य तत्त्व—जैसे मूर्तिपूजा, शरीर को दागना, ऊर्ध्वपुण्ड्र तिलक लगाना—पाञ्चरात्रधर्म के कारण इसमें आए हैं।

इसे चाहे किसी नाम से भी क्यों न पुकारा जाए, इसमें सन्देह नहीं कि यह धर्म बहुत प्राचीन है, सम्भवतः कम से कम बौद्धधर्म के समान प्राचीन है यदि उससे अधिक प्राचीन न भी माना जाए, किन्तु चूँकि नारायणीय विभाग में—जहाँ पर इस धर्म का वर्णन है—नारद की श्वेतद्वीप की यात्रा का वर्णन है जहाँ के निवासी एकान्ती अथवा एकेश्वरवादी थे, कभी-कभी यह तर्क उपस्थित किया जाता है कि इसमें जो एकेश्वरवाद है वह

वार गन्ध का अर्थ है—वह जो परमात्मा के प्रेम में निमग्न हो। वारह घालवार सब वर्णों से इसमें दीक्षित किए गए हैं और इनके लिखित ग्रंथ, जो तमिल भाषा में हैं प्रबोध कहलाते हैं जो किसी न किसी रूप में विष्णु की स्तुति करनेवाले गीत हैं और जो पवित्रता एवं भक्ति में आनंदोत्प्रेरक हैं। यही वर्णवाक् का वक्ता है। वर्णतमूत्रा के भाष्यकार रामानुज परमार्थी काल के हैं और घमगुरुध्या की परम्परा में नाम्मुनि से छठ हैं जिन्हें नम्मालवार ने उक्त धर्म में दीक्षित किया था। भागवत लाग ही भारत में वर्णवधर्म के सबप्रथम प्रवर्णन हुए। पाञ्चरात्र के अनुयायी को प्रकटम्प में पूजा की बहिर्य विधि का ग्रहण करने की आज्ञा नहीं दी। वे स्वयं भी अपने विचारों के लिए पाञ्चरात्र आगमा^१ का आधार के रूप में मानते थे।

साधारणतः आगम विद्या को चार गोपका के अन्तर् विभक्त करते हैं (१) ज्ञान (२) याग अथवा ध्यान (३) मूर्तिया का निर्माण एवं स्थापना (क्रिया) और (४) निया कर्त्ताप (चर्चा अथवा मुक्तावर)। मुख्य देवता वासुदेव-कण्ठ है जिसके साथ चार गुरु हैं। कृष्ण की अन्तर्धामिता के ऊपर बत दिया गया है। ब्रह्म से लेकर एक साधारण स्तम्भ (मण्डप) तक सब कुछ कृष्ण ही है।^२ विष्णु अपनी शक्ति के कारण सर्वोपरि है। इस शक्ति के दोष नहीं निया और भूति जस शक्ति और प्रकृति का रूप हैं। वही मण्डि की रचना करता है। विष्णु और उसका शक्ति का सम्बन्ध अविच्छेद्य है एवं एक दूसरे के अन्तर् निहित है। जमकि पत्न्य का सम्बन्ध उसके गुणों के साथ है। रामानुज पाञ्चरात्र के सिद्धांत के आधार पर ब्रह्म जीवामा और अन्तर् की परम पथक सत्ता का स्वीकार करते हैं। यग के ध्यान पर मन्त्रों में मूर्तियों की पूजा का मान्यता देते हैं। या घम अधिकतर भक्तता प्रदान हो गया। भक्ति पर बल दिया गया। आधुनिक वर्णवधर्म की एक मुख्य विशेषता का नाम पद्धति की देन है प्रपत्ति—अर्थात् सबका प्रारम्भमन्त्र—का सिद्धांत है। ईश्वर उनका सहायक है जो अथ सब प्रकार की प्राप्ति छोड़कर उसके परमात्मा में गिर जाते हैं। प्रश्न उठता है कि यागकारी ईश्वर कस पापारम्भाओं को क्षमा दे सकता है। यह पद्धति ईश्वर की पत्नी लक्ष्मी का मन्त्रस्थ के ऊपर स्थान पर बठा देती है। ईश्वर का कठोर याग लक्ष्मी की दयाशीलता के कारण नरम पड़ जाता है जो बण्ड देना जानती ही नहीं।^३ कम मध्यम्य का स्वभाव ईश्वर के ही समान है और यह भक्त की पुकार पर वम ही काम करती है। ईश्वर की रियायत चाहनेवालों को पट्टे लक्ष्मी की रियायत प्राप्त करना आवश्यक है। पिछले जन्म के कर्म भी क्षमा किए जा सकते हैं। प्रपत्ति ऐसा माग प्रतीत होता है जिनके द्वारा जीवामा सर्वोपरि सत्ता को प्राप्त हो जाता है और यह उनका ही शक्तिमन्त्र है जितना कि साध्य अथवा योग का दूसरा कोई उपाय है।

* उनमें से बुराई का उन्मूलन वर्णवधर्म का पाञ्चरात्रवादी है। वर्णवधर्म की शक्ति में एक वसुधैव कुटुम्बकम् का आनन्दानन्द एवं वर्णवधर्म (२ २ २५-४) का पाञ्चरात्र विभाग इन पद्धति के लिए हमारे पास अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। वर्णवधर्मवाक्यम् का आगमों का स्वयं नारायण द्वारा प्रकीर्ण मानता है उनमें किए किमाकाव के गणना की आवश्यकता नहीं समझता।

२ आगम स्तम्भान्तर्भव कर्त्तृत्ववाचकम् (नारदपाञ्चरात्र)।

३ नियतवर्णनिग्रहा।

४ शक्तिवर्ण ३४८, ७४।

विष्णु के उपासको मेवर्णभेद नहीं है। जावाल ब्राह्मण कहता है 'किरात और हूण जाति के लोग भी • केवल उन व्यक्तियों के ससर्ग में आने मात्र से जिनका हृदय विष्णु में लिप्त है, अपने पापों से मुक्त होकर पवित्र हो जाते हैं।' इस मत के अनुयायी वर्णाश्रमधर्म को इतनी परवाह नहीं करते जितनी कि स्मार्त एवं वे व्यक्ति करते हैं जो वैदिकशास्त्रों को मानते हैं।

यह एक विवादग्रस्त विषय है कि पाञ्चरात्र, भागवत अथवा सात्वत धर्म अपने विकासरूप में आर्यजाति का था अथवा आर्येतर था। कुछेक का कहना है कि यह आर्येतर था क्योंकि इसकी पूजा का विधान अवैदिक था। इसने वैदिक क्रिया-कलाप अथवा सत्कारों को नहीं अपनाया, और जीवों एवं मन की उत्पत्ति संकल्प से हुई है, इसका यह सिद्धान्त वैदिक कल्पनाओं के विपरीत था। यामुनाचार्य अपने 'आगम-प्रामाण्य' नामक ग्रन्थ में आगमों की प्रामाणिकता के विरुद्ध अनेक आपत्तियाँ उठाता है और उन सबका खण्डन करता है। विरोध में जो तर्क उपस्थित किए गए हैं वे इस आधार पर हैं कि उनके प्रतिपाद्य विषय वेदों की भावना के विपरीत है, और यह कि वे अग्निहोत्र अथवा ज्योतिष्टोम आदि क्रिया-कलापों एवं यज्ञानुष्ठानों का विधान नहीं करते, यहां तक कि वे वेदों के लिए अपशब्दों तक का प्रयोग करते हैं, और यह कि द्विजों ने उन्हें स्वीकार नहीं किया है। दूसरी ओर सात्वत, जो प्रत्यक्षरूप में एक आर्येतर जाति के है, उसपर आचरण करते हैं।^१ उनके अन्दर जादू-टोना एवं मिथ्या विश्वास भी बहुत है।^२ परंपरागत सिद्धांतों की सूची में इस पद्धति की गणना नहीं है। यदि हम शंकर के मत को स्वीकार करें, तो यहां तक कि बादरायण भी इसका समर्थन नहीं करता। इसकी अपनी ही एकविचित्र सत्कारों की पद्धति है यथा तिलक-छाप आदि। इन आपत्तियों के उत्तर में यामुनाचार्य का कहना है कि इस सम्प्रदाय का सम्बन्ध वेद के साथ है। महाभारत एवं भागवत में बादरायण ने, और भृगु तथा भारद्वाज आदि प्रसिद्ध व्यक्तियों ने भी, इसकी प्रामाणिकता को स्वीकार किया है, और यह कि भागवत सबसे श्रेष्ठ ब्राह्मण है, और यह कि सात्वत नाम किसी वर्ण-विशेष को नहीं बतलाता अपितु उन व्यक्तियों के लिए प्रयोग किया जाता है जिनके अन्दर सत्त्वगुण बहुत अधिक मात्रा में विद्यमान हो। रामानुज भी यामुनाचार्य के मत का समर्थन करता है। इसके समर्थन की आवश्यकता ही यह प्रकट करती है कि उक्त सम्प्रदाय को वैदिकरूप में स्वीकृति प्राप्त करने में कुछ समय लगा। आधुनिक वैष्णवधर्म के कुछ अनिवार्य तत्त्व—जैसे मूर्तिपूजा, शरीर को दागना, ऊर्ध्वपुण्ड्र तिलक लगाना—पाञ्चरात्रधर्म के कारण इसमें आए हैं।

इसे चाहे किसी नाम से भी क्यों न पुकारा जाए, इसमें सन्देह नहीं कि यह धर्म बहुत प्राचीन है, सम्भवतः कम से कम बौद्धधर्म के समान प्राचीन है यदि उससे अधिक प्राचीन न भी माना जाए, किन्तु चूँकि नारायणीय विभाग में—जहाँ पर इस धर्म का वर्णन है—नारद की श्वेतद्वीप की यात्रा का वर्णन है जहाँ के निवासी एकान्ती अथवा एकेश्वरवादी थे, कभी-कभी यह तर्क उपस्थित किया जाता है कि इसमें जो एकेश्वरवाद है वह

पाणिनि के व्याकरण में आता है।^१ सर आर० जी० भण्डारकर के अनुसार, यदि इससे पूर्व न माने तथापि पाणिनि ईसापूर्व सातवीं शताब्दी में तो हुए ही।^२ बौद्ध और जैन धर्म के ग्रन्थों में भी भक्ति-सम्प्रदाय का उल्लेख है।^३ एम० सेनार्ट लिखता है कि 'भक्तिमान्' शब्द, जो धेरगाथा में आया है, बौद्धधर्म ने एक प्राचीनतर भारतीय धर्म से उधार लिया है। "यदि पहले से एक ऐसा धर्म प्रचलित न रहता जिसमें योग के सिद्धांत, वैष्णवधर्म-सम्बन्धी उपाख्यान, और विष्णु-कृष्ण के प्रति भक्ति—जिसकी भगवान के नाम से पूजा की जाती थी—यह सब कुछ समवेत था तो बौद्धधर्म कभी उत्पन्न ही न होता।"^४ वार्थ कहता है "भागवत, सात्वत अथवा पाञ्चरात्र सम्प्रदाय जो नारायण एवं अपने शिक्षक देवकीपुत्र कृष्ण की पूजा में लगा हुआ था, जैनधर्म के प्रादुर्भाव के बहुत पूर्व से अर्थात् आठवीं शताब्दी ईसापूर्व से भी पहले से विद्यमान था।" पतञ्जलि पाणिनि के विषय में अपनी टिप्पणी लिखते हुए कहता है कि वासुदेव नाम है उपास्य अथवा पूजार्ह का, जो कि ईश्वर है।^५ यह सिद्ध करने के लिए कि भागवतधर्म ईसाईधर्म के उद्भव से पूर्व विद्यमान था, हमारे पास पुरातत्त्व-सम्बन्धी साक्षी भी है। दूसरी शताब्दी ईसापूर्व के पाए गए बेसनगर के शिलालेख^६ में भागवतधर्म के अनुयायी हेतियोडोरा द्वारा वासुदेव के सम्मान में एक ऐसे ध्वजदण्ड की स्थापना का वर्णन है जिसमें गरुड की मूर्ति थी। इसी प्रकार घोसुण्डी के शिलालेख में भी भागवत-सकृपण और वासुदेव की पूजा का वर्णन है। एक तीसरे शिलालेख में भी, जो पहली शताब्दी ईसापूर्व का है और नानाघाट में मिला है, सकृपण और वासुदेव की पूजा मिलती है। इस सबसे यह स्पष्ट हो जाता है कि भारत का एकेश्वरप्रधान धर्म सब प्रकार के विदेशी प्रभावों से सर्वथा स्वतन्त्र है, और यह कि उन समय के जीवन और विचारधारा की स्वाभाविक उपज है।

९

महाकाव्यो का संसृतिशास्त्र

नमृते-विज्ञान के विषय में महाभारत साह्य के विद्वान्त को अंगीकार करता है, यद्यपि नमृते-विज्ञान नहीं। यह पुरुष और प्रकृति दोनों को एक ही ब्रह्म के अंग मानता है। संसार ब्रह्म में विद्यमान हुआ, ऐसा विचार महाभारत में प्रकट किया गया है। कहा गया है कि नही दिव्यत्मा आने अन्दर ने उन गुणों को जो प्रकृति के तत्त्व हैं, बाहर फैलाता है जैसे-ति मकड़ी अपने ही अन्दर में जाना बुनती है।^१ ब्रह्म की उत्पादक क्रियाशीलता का वही विचार दूसरे स्थानों में भी पाया जाता है। यह विचार भी हमें मिलता है कि ब्रह्म से ही

१. १. २, १८।

२. ई. २००।

३. 'संस्कृत-संस्कृत', १८५४, पृष्ठ २४८।

४. 'संस्कृत-संस्कृत : पितृ-संस्कृत', १९००, पृष्ठ १६८।

५. 'संस्कृत-संस्कृत', १९०१, पृष्ठ १०१।

६. १० : २२४, १८१।

१. 'नाम्ने गन्धर्व', गीत १, भाग २, पृष्ठ १४६।

२. 'संस्कृत-संस्कृत', १९००, पृष्ठ १७०-७८।

ईश्वर ब्रह्मा की रचना हुई जो एक स्वयम्भूत अण्ड में से निक्ला और जो सब प्राणियों का शरीर बनाता है। विष्वक्भी अण्ड या ब्रह्माण्ड का भाग बराबर ही रहा है। सभी सभी साम्य प्रतिपादित द्रव्य और अधिक स्पष्ट हो जाता है। प्रकृति पुष्प से भिन्न है यद्यपि पुष्प को सावमीमक रूप में माना गया है। पुष्प और प्रकृति दोनों का उद्भव एक ही सामान्य तत्त्व से है। प्रकृति सृजन करती है पुष्प के रूप में रहकर।^१ अथवा या कहना चाहिए कि पुष्प सृजनात्मक अवयवों को प्रेरणा करता है।^२ अथवा स्थान पर यह भी कहा गया है कि समस्त क्रिया प्रकृति में ही होती है और पुष्प काय नहीं करता बस साधारण रूप रहता है और यदि यह अपने को कर्ता समझता है तो भ्रम में है।^३ ऐसा विचार भी पाया जाता है कि यद्यपि सृजन और विनाश प्रकृति का काम है तो भी प्रकृति केवल पुष्प के अन्दर से ही बाहर आई है और समय समय पर उसीमें समा जाती है। हमारे विचार से—सर्वतत्त्व में भले ही माना जाए—माया की कल्पना महाकाव्यों में नहीं है। सांख्यदर्शन विहित संसार के विनाश का वर्णन महाभारत में स्थान-स्थान पर पाया जाता है।^४

इसमें सन्देह नहीं कि सांख्य के विचार धीरे धीरे इस ज्ञान में एक तरह से यद्यपि एक दशन प्रकृति के रूप में उनकी रचना सभी तक नहीं हुई थी। सांख्यदर्शन की मुख्य विशेषताएँ जो महाभारत में पाई जाती हैं ध्यान देने योग्य हैं क्योंकि पश्चात्कर्त्तृ बहुत नीचे विचारधाराओं ने सांख्य के मनोविज्ञान एवं सत्तितत्त्व या कृष्टिविद्या को स्वीकार किया यद्यपि उसने अनात्मता एवं भ्रम को स्वीकार नहीं किया। सांख्य में की गई द्रव्यगणना को महाभारत ने स्वीकार किया है।^५ अनुगीता में हम इस ग्रास्वीय कल्पना के और अधिक निकट पहुँचते हैं जहाँ पर विकास की व्यवस्था की गई है। अथर्वन से बहुत बहुत से अहंकार अहंकार से पाँच तत्त्वों की उत्पत्ति होती है और उन पाँच तत्त्वों से एक और शून्य पद आदि गुण और दूसरी ओर पाँच मुख्य वायुओं की उत्पत्ति होती है जबकि अहंकार से ही ध्यारह इन्द्रिया उत्पन्न होती हैं जिनमें पाँच ज्ञानेन्द्रिया और पाँच कर्मेन्द्रिया हैं एवं ग्यारहवाँ मन है। सांख्यदर्शन अभी दूर था क्योंकि पुष्प को कुछ स्थलों पर सनहवा गिना गया है जो सानह गुणा से भिन्न है वह पचीसवा नहीं है। अथर्व स्थान पर पचीस तत्त्वों का वर्णन करते हुए महाभारत उसमें ईश्वर नामक छत्तासवें को साथ में जोड़ता है।^६ इन सबसे यह प्रशंसित होता है कि यह वह काल था जबकि लोग सांख्य-सम्बन्धी विषयों पर निरन्तर विचार में मग्न थे।

महाभारत में गुणों का विज्ञान माना गया है। प्रकृति का जिनसे निर्माण हुआ

१ १२ ३१४ १२।

२ १२ ३१४, ८।

३ १२ २२२ १५-१६ और भी देख भगवद्गीता, ६ ३७।

४ १२ ३०७, ११ और आगे।

५ देखिए अथर्ववेद ३५ २०-२३ और ४७ १२-१५।

६ देखिए गान्धार ३०८-२ = अनुगीता ११ ४०, ८ १२ ३०६ ३६-४०।

७ १४ ४-४२।

८ गान्धार ३ = और भी देखिए ३ ६ २६ ३१०, १।

ये तीन गुण हैं—सत्त्व, रजस् और तमस् । प्रत्येक वस्तु में ये तीनों गुण बराबर रहते हैं यद्यपि भिन्न-भिन्न मात्रा में । प्राणियों की भिन्न-भिन्न श्रेणिया की गई हैं, यथा देवता, मनुष्य और पशु, और ये श्रेणिया उक्त गुणों की मात्रा के अनुसार हैं, कही एक, कही दूसरा गुण मात्रा में न्यूनाधिक रहता है ।^१ ये ही तीन गुण आत्मा के बन्धन हैं । “ये प्राय परस्पर-मिश्रित अवस्था में देखे जाते हैं । ये एक-दूसरे से जड़े हुए हैं और उसी प्रकार एक-दूसरे के पश्चात् भी आते हैं ।”^२ इस विषय में कुछ भी सन्देह नहीं है कि जब तक सत्त्वगुण हैं तब तक तमोगुण भी विद्यमान हैं । और जब तक सत्त्वगुण एवं तमोगुण हैं तब तक रजोगुण भी रहेगा, ऐसा कहा गया है । ये तीनों गुण एकसाथ मिलकर यात्रा करते हैं और सयुक्तरूप में ही इतस्तत गति करते हैं ।^३ इसके ऊपर टिप्पणी करते हुए नीलकण्ठ कहते हैं “सत्त्वगुण चाहे जितना ही क्यों न बढ़ जाए तो भी तमोगुण उसके ऊपर नियन्त्रण रखता है, और इस प्रकार से इन तीनों गुणों में निरन्तर एक ऐसा सम्बन्ध रहता है कि प्रत्येक एक-दूसरे का नियन्त्रण भी करता है और एक-दूसरे के द्वारा नियन्त्रित भी होता है । ये एकसाथ विद्यमान रहते हैं, यद्यपि मात्रा एवं शक्ति में इनमें परस्पर भेद रहता है ।” तमन् चेष्टाविहीनता का गुण है, अथवा मनुष्य के अन्दर इसे ही जड़ता का भाव या व्यामोह की अवस्था कहा जाता है । इन्द्रियों की तृप्ति इसका लक्ष्य है । इन्द्रियसुख इसका परिणाम है । इसका स्वरूप अज्ञान है । यदि इसको वश में किया जा सके तो मनुष्य सयमी या मिताचारी कहलाता है । रजोगुण भावुकतापूर्ण शक्ति है जो इच्छाओं को उत्तेजना प्रदान करती है । यह मनुष्य को वेचैन बना देती है, और वह सफलता और शक्ति के लिए प्रबल इच्छा करने लगता है, किन्तु यदि इसका दमन किया जाए तो इसका नम्र पक्ष है अनुराग, करुणा एवं प्रेम । यह तमोगुण एवं सत्त्वगुण के बीच की अवस्था है । तमोगुण हमें अज्ञान और मिथ्यात्व की ओर ले जाता है और सत्त्वगुण से अन्तर्दृष्टि का विकास होकर यथार्थता की प्राप्ति होती है । सत्त्वगुण मनुष्य का बौद्धिक पक्ष है । यह चरित्र की स्थिरता को बढ़ाता है और सौजन्य की जड़ जमाता है । यह अकेला ही मनुष्यों को श्रेष्ठ मार्ग का प्रदर्शन करने में सक्षम है । इसका धर्म है क्रियात्मक ज्ञान, और इसका लक्ष्य है कर्तव्यपालन । कोई भी मनुष्य इन गुणों से विहीन नहीं है । तीनों गुण सापेक्षरूप में मन, जीवन और शरीर में अपना दृढ स्थान रखते हैं । तमोगुण अथवा जड़ता का तत्त्व हमारी भौतिक प्रकृति में सबसे अधिक प्रबल है, रजोगुण हमारी शक्तिमान प्रकृति में प्रबल है, जो भौतिक प्रकृति के विरोध में कार्य करता है; और सत्त्वगुण हमारी मानसिक प्रकृति में प्रबल है । वास्तविक अर्थों में ये मिश्रित रूप में हमारे भौतिक शरीर की रचना के प्रत्येक रेशे में विद्यमान हैं । चेतनामय जीवन के ऐच्छिक पक्ष को लेने पर तमोगुण का अश निरन्तर रहनेवाले अभावो और तृप्तियों के साथ जुड़ी हुई हमारी निम्न श्रेणी की बुभुक्षाओं में प्रधान रहता है । रजोगुण का अश शक्ति एवं लाभ, सफलता और बड़े बड़े उद्योगों को लेकर प्रवृत्त हुई हमारी इच्छाओं में प्रबल रहता है । सत्त्व के अश का लक्ष्य

है आत्मा का अपनी परिस्थितिया के साथ सुखकर समन्वय तथा आंतरिक समभाव।^१ य तीना गुण अपनी परस्पर प्रतिनित्या द्वारा मनुष्य के चरित्र का एव उसमें स्वभाव का निणय करत है। यमनि ए मनुष्य के तीन विभाग किए जा सकते हैं—जड़ आतुर और सौम्य स्वभाव। द्विजा मनुष्य अथवा व्यापारी वर्ग सबसे नीचे की धोणी में आते हैं। क्षत्रिय लोग अपने साधन के प्रतिस्पर्धात्मक दगाएव एक दूसरे के ऊपर प्राधिपत्य के प्रयत्न के कारण मध्यम धोणी में आते हैं और ब्राह्मण सबसे ऊंची धोणी में आते हैं। ईश्वर के सम्बन्ध में इन तीन गुणों का उत्तम हान पर तो विष्णु ब्रह्मा और शिव का भाव उत्पन्न होता है। य तीना गुण ही दबाय शक्ति के अनिवाय बल है जो न केवल उसमें समान रूप से अवस्थित है अपितु एही के कारण दबीय कम भी सम्पन्न होते हैं। ईश्वर के अदर समोगुण एक गति है जो सब कर्मों का दमन करने का द्योतक है। राजोगुण उसकी इच्छा का द्योतक है। शक्तिशाली तथा अज्ञानदम्प कर्म करता है और सत्त्वगुण दबीय सत्ता का स्वयं सत्प्रकाश है। य तीना गुण जो सबत्र मिश्रित अवस्था में पाए जाते हैं प्रकृति के समस्त कर्मों में मूलभूत कारण हैं। ससार इहाक नानारूपा का एक बेल है। विविध प्रकार की घटनाओं की उत्पत्ति इन तीना गुणों की साम्यावस्था गति एव तडता की परस्पर प्रतिनित्या के कारण है। गुणों की उत्पत्ति गुणों के अदर से होती है और उन्ही गुणों के अदर से विलीन हो जाते हैं।^२

साधर्म्यन के शिखर कपिल आसुरि और पञ्चशिख^३ कह जाते हैं यद्यपि साधर्म्यन और पञ्चशिख में परस्पर मतभेद है।^४

यम मनुष्य के दस मत से सहमत नहीं हैं कि महाकाया के दान का समय व्रतन के आदवाद् तथा साध्य के यथायवाद के मध्य सक्रमण का काल है। इसके अदर दाना हा प्रकार की धारणाएँ पाई जाती हैं। यद्यपि महानायकाल में साध्य के कई विविध स्वरूप विकसित नहीं हुए यती भी सब आवश्यक रूप उपस्थित य ही। योग दान का भी मायना दी गई है यद्यपि पञ्चशक्ति के दान के पारिभाषिक यम अभी अनुपस्थित य।^५

मनोविज्ञान के क्षेत्र में महाभारत ने पांचा इन्द्रिया अर्थात् सुनने स्पर्श करने देखने रस लन एव गन्ध जनेवाती इन्द्रिया का स्वीकार किया है। और तन्नुकूल पांच भौतिक तत्त्वा अथवापृथ्वी जल तेज वायु और आकाश को भी माना है। इन्द्रिय का पन्नाय के साथ सम्बन्ध होना ही प्रत्यक्षज्ञान के लिए पयाप्त नहीं है। संवेदना का मन के द्वारा बुद्धि तक और वहां से आत्मा तक पट्टचना आवश्यक है। दखने की श्रिया केवल आक्ष के द्वारा निष्पन्न नहीं हो सकती जब तक मन की सहायता प्राप्त न हा।^६ ज्ञान में बुद्धि

१ सुनना की श्रिया ज्यो के तीन तत्त्वों—अभिज्ञाना भाव तर्क से चार उदा मनुष्य-मनान के मन विभागों से।

२ शान्तिर्व ३ ५ २३।

३ अनुगीता १२ ३१६ ३१ १२ २१८ १५।

४ देनिए, कीय मरुत्य सिग्दय, पृष्ठ ३६-४।

५ दशिए १२ २३७ ६-७।

६ शान्तिर्व, १११ १७।

ही निर्णायक श्रम है, क्योंकि मन तो केवल आगे पहुँचाने का साधनमान है।^१ आत्मा के स्वयं के निष्पन्न से कुछ लोगों का विश्वास है, जैसा कि नाग्य का विचार है, कि वह मान-विहीन और निश्चिन्त है तथा प्रकृति का सजी मान है। प्रकृति ही जन्म का कारण है एवं परिवर्तन, नवदशा और विचार की उत्पादक है। आत्मा के आध्यात्मिक स्वयं का भी वर्णन है, जिसे स्वीकार किया गया है। जीवात्माओं के अनिश्चित यह एक सर्वोपरि आत्मा में भी विश्वास रखना है, जिसे पुरुषोत्तम कहा गया है। उपनिषदों का निष्कर्ष भी उपस्थित है। आत्मा को क्षेत्रज्ञ कहा गया है जब वह धनीर के मन्दर बस रहती है, और वही तरीके से एवं गुणों से उन्मुक्त होकर परमात्मा है।^२ निगमारी श्रवण ब्रह्म धनीर का सामान्य विचार भी देखा जा सकता है।^३

१०

नीतिशास्त्र

महाभारत में नीतिशास्त्र की मुक्त की प्राप्ति का साधन मानकर बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है। “सर्व प्राणी मुख की अभिगाथा करते हैं और दुःख में पड़े रहना चाहते हैं।”^४ “हम जिस वस्तु को उच्छा करते हैं वह मुख है और जिसमें हम नृणा करते हैं वह दुःख है।”^५ उस समार में दोनों मिश्रित पाए जाते हैं।^६ किन्तु मुख और दुःख दोनों ही अन्तर्गत श्रवण क्षणिक है। मनुष्य के पुरुषार्थ का लक्ष्य एक ऐसी श्रवण प्राप्त करना है जिसमें पहुँचकर हम मुख एवं दुःख दोनों को समान रूप में शान्तभाव से बिना विचलित हुए ग्रहण कर सकें।^७ धर्म एक स्थिरता की अवस्था है, जिससे मनुष्य को पूर्ण सन्तोष मिलता है। यह उसे मोक्षप्राप्ति में सहायक होता है एवं इस समार में भी शान्ति तथा सुख प्राप्त करता है।

धर्म मोक्ष की ओर ले जाता है। दोनों में भेद किया जाता है—एक साधन है तो दूसरा अन्तिम लक्ष्य है। मनुष्य के चार उद्देश्यों या पुरुषार्थों—धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष में भी दोनों को पृथक् रखा गया है। मोक्षप्राप्ति के लिए जिन नियमों का विधान किया गया है उन्हें मोक्षधर्म कहते हैं। सङ्कुचित ग्रंथों में, धर्म से तात्पर्य नीतिशास्त्र-मन्त्रों का विधान है जोकि धार्मिक विधि-विधान से भिन्न है, यद्यपि उसका उद्देश्य भी आत्मा को दुःखों से मुक्त कराना ही है।

कुछ सामान्य सिद्धांतों के अतिरिक्त, जैसे सब बोलभा, अहिंसा आदि, धर्म सापेक्ष है और समाज की दशा के ऊपर निर्भर करता है। इसलिए यह सदा ही समाज से सम्बन्ध रखता है। यह ऐसा बन्धन है जो समाज को सङ्गठित रखता है।^८ यदि हम धर्म का पालन

१. शान्तिपर्व, २५१, ११।

३. देखिए वनपर्व, २६६, १६।

५. वही, २६५, २७।

६. वही, १६०, १४, २५, २३; वनपर्व, २६०, ४६।

८. “धारणा धर्ममित्याहुर्वैर्धर्मो धारयते प्रजा।” कर्णपर्व, ६२, ५६।

२. देखिए शान्तिपर्व, १८७, २४।

४. शान्तिपर्व, १३६, ६१।

७. शान्तिपर्व, २५, १६।

नहीं करेंगे तो समाज का धराजकना पत्रगी और न तो धन-सम्पत्ति और न ही किना कला का विकास हो सकेगा। धर्म से ही समाज में ऐक्यभाव का विकास सम्भव होता है।^१ समाज का लक्ष्य समस्त विश्व का कल्याण है।^२ हमें कार्यो से जिनमें समाज का कल्याण न होता है और जिन कार्यो के करने में तुम्हें लज्जा का अनुभव है। उन्हें भी मत करो।^३ महाभारत में अनुसार समस्त वतव्या का मार इसकथन में रखा गया है।^४ ऐसा व्यवहार दूसरा के साथ कभी न करो जो तुम दूसरा के द्वारा अपनसाय किया जाना नहीं चाहते।^५ भिन्न भिन्न वर्णों के वतव्या का भी विधान किया गया है क्योंकि साधन के रूप में उनका महत्त्व है। शक्ति के द्वारा राज्य को महाराज दना और सिर के बाल न बनवाना शत्रु का वतव्य है।^६ नित-देह जो यथाय म सील एवं आचार सम्बन्धी वतव्यधर्म हैं वे वण धर्मों में ऊपर एवं उल्लूक हैं। सत्य, धामसयम त्याग उदारता अहिंसा धार्मिक कार्यो में निरन्तर तत्पर रहना—ये सफलता के साधन हैं न कि वण या परिचार।^७ चिरल्पानि एवं सात्तारिक जीवन की अपेक्षा धार्मिक जीवन का महत्त्व नहीं अधिक है। राज्य पुत्र यथा धन-सम्पत्ति ये सत्य के सोनहरे भाग के समान भी महत्त्व नहीं रखते। दक्षिण दिनों को वृत्ति यग करने का अधिकार नहीं था तो भी उन्हें सीधेयात्रा करने महाभारत रामायण भाषि महाकाव्यों के अध्ययन और विचारपूर्वक स्वर की उपासना का अधिकार प्राप्त था।^८

धर्म का विचार किसी सुखवादी भावना में नहीं था। यह इच्छा प्रा की तृप्तिमात्र ही नहीं है। सुखों का संग्रह हम यथाय आनन्द प्राप्त कर सकना। सुख की अभिलाषा सुख के उपयोग से ग्रात नहीं हो सकती।^९ हम जो कुछ प्राप्त होता है हम उसमें भी भागे और अधिक प्राप्ति की कामना करते हैं। ऐश्वर्य का कीर्ण करने द्वारा निमित्त सम्पत्ति में ही मनुष्य का प्राप्त होता है।^{१०} अन्त की प्राप्त करी की जा उल्लूक अभिलाषा है उसकी पूर्ति सीमित पण्यों द्वारा नहीं हो सकती। धर्म के लिए कष्ट सहन करना भी हमारे लिए आवश्यक हो जाता है। सच्चे सुख में दुःख मिटा रहता है।^{११} धर्मताप से उत्तम के लिए प्रेरणा मिलती है।^{१२} हम अपने मन को वृत्ति में रखना चाहिए और अपनी वासनाओं को नियमित करना चाहिए। जब हम हृदय में पवित्र हो जाएंगे और मत्स्य का धारण कर देंगे तब हम दूसरे मनुष्यों को कहीं बुरा न लगे वस विचार से और दुःख से बचने के लिए भी कभी क्रुमाय पर नहीं जा सकते। इस प्रकार की प्रवृत्ति को विकसित करने के लिए मन और इच्छाशक्ति के अनुशासन की आवश्यकता है। किसी

१ लोकमय आनन्दसनात्प्राप्तम् ।

२ सर्वभूतहितम् ।

३ शान्तिपर्व १४ ६६ २६१ २ १ ६ १० ।

४ पत्ति १ ७१ पृष्ठ ३८ ।

५ दण्ड एवं चित्तं राज्ञः धानधर्मा न मुञ्चन्तम् । शान्तिपर्व, २३ ४६ ।

६ १८१ ८ ।

७ ३ २४ २२ ।

८ ३७ और भाष्यों में ८८ ८३ ।

९ न तानु काम कामानामुपभोगेन ग्राह्यति । शान्तिपर्व ७५ ४६ । और भाष्य

मनु ० ६४ ।

१० १ ३ ६ ।

११ कनक २ ८ ।

१२ महाभारत ८५ ११ । 'अमन्तोष शिखे मूलम् ।'

किसी स्थान पर अत्यन्त वैराग्य का भी समर्थन किया गया है। क्योंकि सुख और दुःख एक-दूसरे के ऊपर निर्भर है इसलिए उनसे मुक्त होने का एकमात्र उपाय तृष्णा का नाश है।^१ प्रशिक्षण द्वारा हम ऐसी अवस्था प्राप्त कर सकते हैं जो इच्छापूर्ति की तुलना में उससे कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण है और इन्द्र का स्वर्गस्थित आसन भी उसकी तुलना में कुछ नहीं।^२ महाभारत में योग और तपस्या के प्रति कोई एक निश्चित एव सगत प्रवृत्ति नहीं पाई जाती। हमें ऐसे ऋषि मिलते हैं जो एक टांग पर खड़े होकर तपस्या करते थे। और ऐसे भी मिलते हैं जिन्हें दुष्ट कीड़ों ने खा डाला था। दूसरी ओर दुर्वासा जैसे भी ऋषि मिलते हैं जो साधारण-सी बात पर क्रुद्ध हो जाते थे। तप का विचार प्रमुख अवश्य था किन्तु कभी-कभी हमें इसका विरोध भी मिलता है। “काषाय रग की पोशाक, मौनव्रत, त्रिदण्डधारण, जल का कमण्डल—ये सब मनुष्य को केवल पथभ्रष्ट करते हैं। इनसे मोक्षप्राप्ति नहीं होती।”^३ जब तक कोई व्यक्ति अन्य आश्रमों के कर्तव्य पूरे नहीं कर लेता तब तक सन्यासाश्रम में प्रवेश करने की आज्ञा नहीं है। महाभारत में एक कथा आती है जिसमें यह बताया गया है कि ससार को छोड़ने से पूर्व गृहस्थधर्म में रहना कितना अधिक आवश्यक है। एक सन्यासी, जिसने बिना विवाह किए ही ससार का त्याग कर दिया था, अपनी परिव्राजक-अवस्था में चलते-चलते एक ऐसे भयानक स्थान पर पहुँचता है जो नरक का गढ़ा था। वहाँ उस गढ़े के खुले मुँह के अन्दर उसने अपने पिता, बाबा एव अन्य पूर्वजों को एक-दूसरे के आश्रित ऊपर और नीचे लटका हुआ पाया और जिस रस्सी के सहारे वे लटके हुए थे और जो उन्हें उस गढ़े में गिरने से रोक रही थी उसे भी एक चूहा काट रहा था जोकि काल (समय) का प्रतीक था। उसके कान में ऐसे अनेक शब्द पड़े जो उसके तब के पूर्वपरिचित थे जब वह केवल एक बच्चा था—“हमें बचाओ ! हमें बचाओ !” इस प्रकार समस्त पूर्वजों की लम्बी पक्ति के लिए एकमात्र आशा थी सन्तान-उत्पत्ति। उस वैरागी को शिक्षा मिल गई, वह घर वापस हो गया और उसने विवाह कर लिया।

तब यदि हमें समाज के सदस्य के रूप में अपने कर्तव्यों का पालन करना है, तो हम कैसे जान सकते हैं कि हमारे क्या कर्तव्य हैं ? नियम और कानून अपने-आपमें पवित्र और पूर्ण हैं। अपूर्ण व्यक्तियों के लिए अन्य व्यक्तियों द्वारा निर्मित नियमों को स्वीकार करना आवश्यक है, ऐसे नियम जिसे समाज स्वीकार करता है। मुख्य नियम आचार अथवा रीति-रिवाज हैं।^४ ये नियम ही आदेशों का रूप धारण कर लेते हैं और बन्धन-स्वरूप अनुभव होने लगते हैं, क्योंकि ये हमारे स्वभाव की कृत्रिम प्रवृत्तियों पर अकुशल काम करते हैं।^५ यदि कर्तव्य-कर्मों में कहीं विरोध उत्पन्न हो तो हमें महान पुरुषों के आचरण का अनुसरण करना चाहिए। एक ऐसे आकर्षक व्यक्तित्व की आवश्यकता प्रतिपादित की गई है जो अपने प्रभाव से हमें प्रेरणा दे सके। “तर्क का कहीं अन्त नहीं है,

१. शान्तिपर्व, २५, २२, १७४, १६।

२. बही, १७४, ४८, १७७, ४६।

३ १२ : ३२१, ४७।

४ अनुशासनपर्व, १०४, १५५; मनु, १ १०८।

५ देखिए भीमासाधन, १. १, २, महाभारत, शान्तिपर्व, २६, ४, २६।

श्रुति एव स्मृतिश्च न भा परम्पर मत्तन विन्यता है किमा एव विनोप श्रुति की सम्मति प्रामाणिक नृाह मरनी धर्म का उत्तर बहून गुप्त वन्। गुण मे छिपा है इसलिये महा पुरुष जिम मा पर चलन हा उनी माग पर चलना थय-र है। 'आमनानी भपवा य'। आध्यात्मिक ज्ञान रखत है यथा म महान है।

कुछ सामान्य नियमों का विधान किया गया है जैसे प्रति का हर कहा छोड़ दें।^१ यदा तदा कि धार्मिक सहयोगिता या सहिष्णुता भी बर्जित ठहराई गई है।^२ मद्यपि सत्य और अहिंसा व निदान्ता का अनिवार्य माना गया है ता भी महाभारत ने इनके धर्म की धरना को स्थान दिया है। सामान्य का अपना कोई धार्मिक मूल्य नही है बर्रा कि सचा जिमका आगय मनुष्य जनि मात्र म प्रेम है वही बिना किसी गत का एकमात्र धर्मि म लान है।^३ ता भी नियम म धरवा करने म कहा मय उपपन्न हा सकता है यह जानने हुए महाभारत ने एष-विजया के लिए जो साम्प्रदायिक का उल्लंघन करें प्रायश्चित्त पर बल दिया है।^४

पाप का अस्तित्व है इसको स्वीकार करके पांचानाप की महता को भा उचित स्थान दिया गया है। मन्त्र हत्य म पांचात्तार करनेवाल को कहना चाहिए कि मैं फिर गमा कना न करगा। भविष्य भवता ईश्वर क प्रति श्रद्धावुक्क अनुराग का नतिक पवित्रता का ज्ञान करने का साधन माना गया है। किमा किनी स्वयं पर एमा कहा गया है कि हम परमेश्वर का ज्ञान के द्वारा ही प्राप्ति कर सकते हैं कम के द्वारा नहीं भवे ही कम विनन हा मन्त्र और विनन ही योग क्या न हो जब तक मन की एकाग्रता द्वारा अन्तिम माग का प्राप्ति क विग पवित्रता नही प्राप्ति की जाती तब तक हम ज म भरण के चक्र मे घेरे रहें।

महाभारत कम की जग्नि म विश्वास करता है जिसका ध्य है कि कम ही भाग्य का निर्माता है। यह उपनिष के इन सिद्धांत को स्वीकार करना है कि सब प्राणी कम म बने मन्त्र और ज्ञान के द्वारा हा उन्हें मुक्ति मिल सकती है। कभी-कभी पूजना क कमों का म उनक बगना को फल मिलना है।^५ कमसिद्धांत का कम करने म मनुष्य की स्वतंत्रता क साथ समन्वय करने क लिए प्रयत्न किए गए हैं। कमसिद्धांत की सामान्य प्रवृत्ति यह है कि उनक अव्ययमाकी परिणाम के सम्बन्ध म मनुष्य की स्वतंत्रता क लिए कोई स्थान नही है फिर भी उससे आप पाव क उपाय हैं। मनुष्य का पुरपाय कमजोर म परिवर्तन ला सकती है। कम की तुलना अग्नि के साथ की गई है जिमे अपने पुष्पाय सह्य पक्षा करते प्रवर्तित करके आग की लपटो म भी परिवर्तित कर सकते हैं अथवा विनष्ट न बुझा भी सकते है। कम क नाना प्रकार बताए गए हैं

१ कनक २२ १५।

अति मन्त्र कमयत्।

२ कनक = ६ और =।

४ शान्ति १ ६ १५-१६।

५ यद्भूतक्षान्त्यनननननन म म म। शान्ति ३ २६ २३ २७ २६।

६ = १ ४-१ ६।

७ अनुशास ३ २३।

८ 'कमणा कय जनुर्विषय तु प्रमुये। शान्ति २४० ७।

९ कन १ ६। अनुभादिक ४ १७ और आदि ३ = ३।

यथा, प्रारब्ध, भविष्य और आगामी। ऐसे कर्मों के नष्टकार जिन्होंने पूर्वजन्म के भविष्य कर्मों में से एक जन्म में इस शरीर के द्वारा अपना फल देना प्रारम्भ कर दिया है, वे प्रारब्धकर्म कहलाते हैं। पिछले जन्म के दोष वने हुए कर्मों को भविष्य कर्मों में जो मस्तकार अभी बीजस्वरूप में हैं। वही सरकार उस जन्म में जब कर्मों के द्वारा नष्ट मित्रों से प्राप्त होने हैं तो उन्हें आगामी कर्म कहते हैं। पिछली दोनों श्रेणियों के कर्म यथावे ज्ञान के द्वारा तथा प्रायश्चित्तस्वरूप धार्मिक विधान के द्वारा उलटे जा सकते हैं, किन्तु प्रारब्ध-कर्मों पर हमारा कोई बल नहीं है। ईश्वर की वृत्ता से, भविष्य और आगामी कर्मों के बल को क्षीण किया जा सकता है। यह भी माना गया है कि किसी भी उद्योग में सफलता पाना केवल कर्म या प्रारब्ध पर ही निर्भर नहीं है, बल्कि मनुष्य के अपने पुरुषार्थ पर भी निर्भर है। कर्मसिद्धांत की कार्यवाही से ईश्वर की शक्ति में कोई कमी नहीं आती, क्योंकि कर्मसिद्धांत स्वयं ईश्वर के स्वभाव को व्यक्त करता है। विष्णु को कर्मसिद्धांत का साक्षात् मूर्तरूप, उसका आधार एवं शक्ति कहा गया है।^१

परलोक के प्रश्न पर महाभारत में कोई स्पष्ट विचार नहीं मिलने। देवों के मार्ग (यान) से पितरों के मार्ग (यान) का भेद बताया गया है। और एक तीनरा स्यान नरक का भी माना गया है। अमरत्व 'एक राजा के जीवन के समान गौरवशाली एवं वैभव-सम्पन्न जीवन' नहीं है।^२ यह एक स्वर्ग के नित्य आनन्द का जीवन है, जिसमें भूल, प्यास, मृत्यु अथवा वृद्धावस्था सम्बन्धी किसी प्रकार का दुःख नहीं है। यह परम आनन्द की अन्तिम अवस्था है जो एक योगी प्राप्त करता है। एक योद्धा के लिए 'इन्द्र के स्वर्ग में आनन्द'-प्राप्ति का वायदा किया गया है। नक्षत्रों को मृत ऋषियों का आत्मास्थानीय समझा जाता था। अर्जुन की दृष्टि में वे युद्ध में मारे गए वीरपुरुष थे। निरन्धे उच्च-तम लक्ष्य ईश्वर के साथ मिलना ही था। सारय के इन सिद्धान्त का भी उल्लेख किया गया है कि आत्मा इस आनुभविक जगत् से उस समय मुक्त हो जाती है जब यह भौतिक प्रकृति से पृथक्त्व का अनुभव कर लेती है। "जब एक शरीरधारी आत्मा अपने स्वत्त्व को ठीक-ठीक पहचान लेती है, तब उसके ऊपर कोई शासक नहीं रहता, क्योंकि वही तीनों लोको की स्वामी है। वह अपनी इच्छा के अनुसार नाना प्रकार के शरीर धारण कर सकती है" वह ब्रह्म को प्राप्त हो जाती है।"^३

११

वेताश्वतर उपनिषद्

कुछ परवर्ती उपनिषदें इसी काल की हैं और उनका आशय प्राचीन उपनिषदों की शिक्षाओं का नये सिरे से प्रचार करना था। इन परवर्ती उपनिषदों को देखने से यह लक्षित होता है कि इस मध्यवर्ती काल में विचार के क्षेत्र में कहा तक प्रगति हुई और देश के मस्तिष्क का कहा तक विकास हुआ। किसी न किसी धर्म विशेष अथवा दार्शनिक सम्प्रदाय के प्रति उनका झुकाव और उनसे सम्बन्ध देखा जाता है। ऐसी उपनिषदें हैं जो

विशेषरूप से योगिक क्रियाया की शिक्षा देनी है भगवा साख्य के सिद्धांतों भगवा वेदान्त दर्शन का प्रतिपादन करती है। ज्ञानान तपस्या की परामर्शा का समर्थन करत हुए हम मंत्र प्रसार की उच्छ्वासों का उल्लास फेंकने की प्रेरणा देता है। मंत्रेयी उपनिषद् का मतान भी निराशावादी की ओर है।^१ यन् साख्य और योग दोनों के विचारों का संश्लेषण करता है। इसका अन्तर साख्यदर्शन के चोबोग तत्त्वों को सर्वोपरि परब्रह्म से उद्भूत हुआ मतान का प्रयत्न किया गया है। मंत्रेयी ध्यानविदु और योगतत्त्व उपनिषद् योग का विधि की अत्यधिक प्रशंसा करती है। अमृतत्रिदु उपनिषद् शिक्षा देती है कि जीव ब्रह्म के ही प्राण है अथवा कि जगत् भी मोमावृद्ध देव एक ही भावमोम देव का भाग है। यह एक प्रकार से ब्रह्मनपरक साख्य करता है। यही यथाथ म ब्रह्मण्ड ब्रह्म है जो समस्त विचार से परे है और निश्चय है। यह ज्ञान लेनेवाला व्यक्ति कि वही ब्रह्म मैं हूँ, निश्चिन्तार हा जाता है। यह एक ही विभिन्न उपाधियों भगवा मर्यादों के कारण नाना रूप प्रतीत होता है। जिस प्रकार एक ही चन्द्रमा जल के अन्दर नाना रूप प्रतीत होता है वही प्रकार यह एक हात हुए भी नाना रूप प्रतीत होता है।^२ कबल्य उपनिषद् साधन भगवा ममात्र के त्याग का एकमात्र मांस का मांग बनाती है।^३ यह ज्ञान परबल देती है और तब का आचार पर प्रतिपादन करती है कि आत्मा परमार्थों पर निर्भर नहीं है। जागरित स्वप्न एवं सुषुप्ति इन तीनों अवस्थाओं में जो कुछ सुख का साधन है वह तथा मुलानुभव करनेवाला और सुख का अनुभव स्वयं भी इन सबसे भिन्न मैं हूँ जो गारुड विष्णुबुद्धिस्वरूप तथा निरय उत्तम या कल्याणकारी है।^४ कुछ भगव उपनिषद् विज्ञान के ऊपर एक एक गरीरधारी ईश्वर की पूजा तथा प्रतीक म ध्यान लगान पर भी बल देती है। एसी भी उपनिषद् ह जो प्रतिपादन करती है कि विष्णु भगवा शिव सब विष्णु कामापरि प्रभु व स्वाधी है। वे भक्तिमार्ग पर बल देती है। मन्वानागमन रामनामनीय वेदान्ततर कबल्य तथा अथर्वशिरम उपनिषद् उक्त मत का दुर्दात है। एनम स अधिनतर मुख्यतः साख्ययोग एवं वेदान्तदर्शन का विरोधी आदेशों का परस्पर नमस्त्रय करन म ही व्यस्त है और निश्चय ही उक्त दर्शनप्रार्थी के निर्माणज्ञान के परवर्ती वात म बनी है। यहा पर वेदान्ततर उपनिषद् के अन्तगत विषयों का वर्णन करना उपधागी सिद्ध होगा क्योंकि इसमें हम भगवद्गीता के ही समान उद्धृता पाते हैं और वेदों इतना ही है कि एम उपनिषद् म शिव को सर्वोपरि प्रभु बना है।

यन् उपनिषद् बौद्धवाक्य पीछे की है क्योंकि इसमें साख्य और योग दोनों दर्शनों के पारिभाषिक गान पाए जाते हैं। इसमें कथित के नाम का उल्लेख है यद्यपि शङ्कर का विचार है कि उक्त नाम स हिरण्यगर्भ का आशय है जो कपिल वष भगवा सात के रग का है। तीन रग वागी^५ अथा या बक्की को कही-कहा साख्यदर्शन के तीन गुणों का प्रतीक माना गया है। किन्तु शङ्कर की साख्य के अनन्तर यह उपनिषद् के तीन प्रकार भक्त तत्त्वों गमिन जन एवं पथी का उल्लेख है। उपनिषद् का दूसरा अध्याय योगदर्शन के

बार-बार के उल्लेखों से भरपूर है। 'लिङ्ग' शब्द का प्रयोग सम्भवतः न्यायशास्त्र के अर्थों में किया गया है।^१ ऐसा प्रतीत होता है कि इस उपनिषद् के रचयिता को बौद्धधर्म की काल, स्वभाव अथवा कर्मशृंखला, सयोग अथवा तत्त्वों किंवा पुरुष आदि की कल्पनाओं का भी ज्ञान था। उच्चतम यथार्थसत्ता के विषय में प्रतिपादन करते समय इस उपनिषद् में ऐसे-ऐसे नामों का उपयोग किया गया है जैसे हर, रुद्र, शिव आदि।^२ ब्राह्मणधर्म के सर्वमान्य देवता को ब्रह्म के गुणों से सुभूषित किया गया है।

ड्यूसन श्वेताश्वतर उपनिषद् को 'ईश्वरवाद, (अस्तित्ववाद) का कीर्तिस्तम्भ' कहता है, क्योंकि यह एक ऐसे शरीरधारी ईश्वर के विषय में उपदेश देती है जो सृष्टि का स्रष्टा है, न्यायाधीश है और विश्व का रक्षक है। हर, जो स्वामी या प्रभु है, जीवात्माओं एवं भौतिक प्रकृति पर शासन करता है। यह उपनिषद् प्रकृतिवाद की कल्पना का खंडन करती है जो 'स्वभाव' को ही विश्व का कारण मानती है।^३ स्वभाववाद की कल्पना का विश्वास है कि विश्व की उत्पत्ति एवं स्थिति पदार्थों की स्वाभाविक और आवश्यक क्रियाओं द्वारा होती है, और यह उनके अपने गुणों के कारण है। इस प्रकार के मत में सर्वोपरि सत्ता को मानने की कोई आवश्यकता नहीं रहती।

ईश्वर की यथार्थता तर्क से सिद्ध नहीं की जा सकती। इसे केवल श्रद्धा तथा समाधि के द्वारा ही अनुभव किया जा सकता है।^४ "जब अपनी एकाग्रता में मग्न होकर एक योगी अपनी आत्मा के यथार्थ स्वरूप के द्वारा, जो प्रकाश की भांति ब्रह्म के—जोकि अजन्मा, नित्य एवं भौतिक प्रकृति के समस्त प्रभावों से मुक्त है—यथार्थ स्वरूप को देखता है तो वह सब बन्धनों से छूट जाता है।"^५ "उसका ऐसा रूप नहीं है जो आँखों से देखा जा सके। ऐसे व्यक्ति जो उसका ज्ञान हृदय एवं बुद्धि के द्वारा प्राप्त करते हैं क्योंकि वह हृदय में स्थित है, वे अमर हो जाते हैं।"^६ वह भौतिक प्रकृति एवं आत्मा का स्वामी है, बन्धन एवं मोक्ष का कारण है, सब पदार्थों में नित्य है, स्वयम्भू है।^७ दैवीय अन्तर्यामिता को भी स्वीकार किया गया है। उसका निवास मनुष्य के हृदय में है और वह सब प्राणियों में अन्तर्निहित है। "तुम ही स्त्री हो, तुम ही पुमान् हो, तुम ही युवा एवं युवती भी हो, तुम ही अपनी लाठी के ऊपर कापते हुए वृद्धपुरुष हो, यह विश्व तुम्हारा रूप है।"^८

इस उपनिषद् को अशरीरी ब्रह्म की यथार्थता का भी ज्ञान है, जिसके तीन रूप हैं ईश्वर, ससार व जीवात्मा। "जहाँ अन्धकार नहीं है, जहाँ न तो दिन है और न रात, न सत्ता है और न असत्ता, वहाँ भी वह सर्वमान्य एकाकी है।"^९ उसे 'निर्गुण' कहा जाता है,

१. ६. ६।

२. १ १०, ३. ४ और ७, ४. १० और १०।

३. ६. १।

४. ६. ८३।

५. ७. १५।

६. ४. २०।

७. ६. १६, ६. ७, ६. १३।

८. ३. ११, १४, १६, ४. ३, देखिए महानारायण भा. २. ७, कैवल्य, ६ और १०।

९. ४. १८।

यद्यपि ईश्वरवादी शास्त्राचार्य का कहना है कि इस गान्धर्व से तात्पर्य यह है कि सर्वोपरि परब्रह्म दुर्गुणों से रहित है।^१ इसमें कोई सन्देह नहीं है कि श्वेताश्वनर उपनिषद् परि-
वर्तनीय ससार के ऊपर एक सर्वोपरि ब्रह्म के यथाथ अस्तित्व को स्वीकार करता है।^२
ना देव स भीमिन नही है।^३ त्रिविध है परिणमन के परिवर्तन तथा कारण काय भाग
के बंधन से भी स्वतन्त्र है। यह विगुह मौलिक चेतना है जिसके प्रकाश से ममस्व विना
प्रकाशित है।^४ इसका इस प्रकार वर्णन किया गया है कि यह अखण्ड है त्रिवारहित है
क्षोपशून्य है अज्ञान अथवा दुःख से भा रहित है।^५ इस सर्वोपरि सत्ता से तीन जन्मरहित
तत्त्व निकले हैं सब ईश्वर अल्पशक्ति जीवात्मा और प्राकृत जगत् का अपन अन्दर
मुख और दुःख की सामग्री का धारण करता है।^६ ये तीनों परमात्म्य में भिन्न नहीं है।
य एक ही ब्रह्म के तीन रूप हैं। उपनिषदों का निरूपण परब्रह्म सबम ऊँचा तत्त्व बन
जाता है और यज्ञियों के अन्तर्गत वह अपना एक यक्षित्व रखता है। शरीरधारी प्रभु
निर्मित ब्रह्म है जो जीव और प्रकृति का मनातन आधार है।^७ सब प्रकार के ईश्वरवाद
में इस प्रकार की सन्निधायता है। मानवीय चेतना की धार्मिक आवश्यकताओं की भाव
है कि परमतत्त्व ही श्रेयस्कर है। सत्रवा मिन^८ एवं आध्यात्मस्थान है इच्छित पण्यों
का दाता है।^९ श्रुति एक अशरीरधारी ब्रह्म का ध्यान करना कहित है इसलिए एक
शरीरधारी प्रभु की कल्पना की गई।^{१०} ब्रह्म चेतनामय बुद्धि है जो अखण्ड है एवं
अशरीरी है। साधक को अपनी माधना सहयोग देन के लिए उसका विषय में भिन्न भिन्न
प्रकार के प्रसादों एवं आकृतियों की कल्पना कर ली गई है।^{११} श्वेताश्वनर शरीरी एवं
अशरीरी दोनों का एकात्म्य करता है यद्यपि यह शरीरी को अशरीरी ब्रह्म की रचना
मानता है यदि ऐसा कम के लिए रचना गान्धर्व का प्रयोग उचित समझा जा सके। ससार
के किंवा उसके अनुष्ठान के सम्बन्ध में परब्रह्म शरीर धारण कर लेता है। जब तक एक यक्षित
अपन व्यक्तित्व में निम्न रहता है परब्रह्म एक अतिरिक्त एवं शरीरी ईश्वर है। किन्तु
जब धनी यक्षित अपन यक्षित्व का आत्मसमर्पण कर देता है तब दोनों एक हो जाते हैं।

हमें माया के मिथ्यात स भी वास्तव पड़ता है और ईश्वर को माया का नियन्त्रण-
बन्ता बताया जाता है। साध्य की व्याख्या को कुछ पञ्चिगना के साथ स्वीकार किया गया
है। प्रकृति एक स्वतन्त्र शक्ति नहीं रह जाती किन्तु स्वयं ईश्वर का ही स्वभाव बन जाती
है।^{१२} मसार की रचना ईश्वर की अपनी शक्ति (देवात्मशक्ति) के द्वारा हुई।^{१३} जैसे
एक मक्खी अपना जाला अपने ही शरीर से तागे निकालकर बुनती है उसी प्रकार
एकाकी ईश्वर ने मसार सभी तत्त्व को अपने ही अन्दर से उत्पन्न किया और उसमें रम

१ ६ ११।	२ २ १४।	३ ३ २०।
४ ४ १ ६ १२।	५ ६ १४।	६ ६ १६।
७ १ १।	८ १ १२ त्रिविध अग्रगण्य। और भी देखें १ ७।	
९ मधुकन गन्ध।	१० ३ ५।	११ ३ १७।
१२ ६ ११।	१३ केवल २५।	
१४ अन्तर्गत १ ७। दक्षिण केवल १५।		
१५ ४ १-१०।	१६ १ ७।	

माया ।^१ ईश्वर एक से अनेक हो जाता है ।^२ ऐसा तो बौद्ध मुभाव एव उपनिषद् में नहीं पाया जाता जहाँ समार को अतिरूप प्रतीति कहा गया हो । यह स्वीकार किया गया है कि यह समार सर्वोपरि यथार्थमत्ता से हमारी दृष्टि से ओभन न्यता है ।^३ मन्त्र-माया है, क्योंकि हम नहीं जानते कि अक्षरी ब्रह्म किस प्रकार ईश्वर, समार एवं प्राणमायो के रूप में परिणत हो जाता है । माया को दैवीय शक्ति के अर्थों में भी स्वीकार किया गया है, प्रकृति को माया कहा गया है क्योंकि स्वतः चेतन ईश्वर नमस्तनगर को अनात्म की शक्ति द्वारा विकसित करता है । माया को अविद्या के अर्थों में अंगीकार किया गया है, क्योंकि यह समार रूपी नाटक या प्रदर्शन अपने अन्दर विद्यमान आत्मा को छिपाए हुए है । ये भिन्न-भिन्न भावार्थ ऐसे नहीं हैं जिनका समन्वय न किया जा सके, यद्यपि सावधानी से भेद न करने से अव्यवस्था अवश्य आयेगी ।

अनेक कल्पों की कल्पना को, उपनिषदों में दिए गए सृष्टि के विवरणों और ससार की अनादि-अनन्तता के मध्य समझौते के विचार से, स्थान दिया गया । समार के अनादि-अनन्तता के सिद्धांत के अनुसार, प्रत्येक जन्म के कर्म अगले जन्म का कारण बनते हैं, इस प्रकार प्रत्येक जीवन अपने में पूर्वजीवन की कल्पना करता है, और इस प्रकार से कोई भी जीवन पहला नहीं हो सकता और इसीलिए किसी विशेष समय पर आकर सृष्टि का निर्माण हुआ-हो, यह नहीं बनता । फिर भी हम मनुते हैं कि सृष्टि की रचना एक ऐसी घटना है जो अनन्त काल से समय-समय पर होती चली आई है । एक बार का निर्माण किया हुआ विश्व एक पूरे कल्प तक रहता है जिसे मसार का काल कहते हैं और उसके बाद समार वापस ब्रह्म में विलीन हो जाता है । और फिर उसीके अन्दर से प्रादुर्भूत होता है, आदि-आदि । दुबारा सृष्टि के होने का कारण यह है कि जीवात्मा के कार्य फिर भी शेष बचे रहते हैं और उनकी मांग नई सृष्टि के लिए होती है अथवा यों कहा जाए कि उन कर्मों की समाप्ति के लिए नये जीवन की आवश्यकता होती है । समय-समय पर सृष्टि के प्रलय और पुनर्रचना का विचार भगवद्गीता, ज्वेताश्वतर उपनिषद् एवं महाकाव्यों की विचारधारा में एक समान पाया जाता है ।^४ “वह सब प्राणियों में निवास करता है और प्रलयकाल में रुद्ररूप धारण करके वही प्रभु सब रचित पदार्थों को छिन्न-भिन्न करके टुकड़े-टुकड़े कर देता है ।”^५ “वह ईश्वर है जो कितने ही कालों में एक के पीछे दूसरा जाल आकाश में फैलाता है और फिर उसको समेट लेता है ।”^६ परवर्ती उपनिषदों ने इस विचार को बहुत महत्त्व दिया है । “यही वह है जोकि जब ससार का प्रलय होता है तब उस सबके निरीक्षण के लिए एकमात्र शेष रह जाता है और यह भी वही है जो फिर से आकाश के गह्वर में पवित्र आत्माओं को जीवित करता है ।”^७ उपनिषदों के अनुसार, केवल एक सृष्टि के निर्माण के ही लिए बार-बार दोहराई जानेवाली प्रक्रिया मिलती है, अर्थात् प्रत्येक प्रलय के पश्चात् पुनः सृष्टिरचना होती है जिसका निर्धारण जीवात्माओं के कर्मों के

१. ६ १० ।

३ ५ १ ।

५ ३ २, ज्वेताश्वतर उप० ।

७ मैत्रेयी उपनिषद्, ६. १७ ।

२. ६ १२ । “एक रूप बहुधा य करोति ।”

४ भगवद्गीता, ९. ७, और भी देखिए, ८. १७-१९ ।

६ ५. ३, और भी देखिए, ६. ३-४ ।

कारण होता है।

*वेताश्चतर प्रतिपादित धम ईश्वरवादी होने के कारण उपासक एव उपास्य म अर्थात् जीवात्मा एव ईश्वर म भेद करता है।^१ यद्यपि यह भेद केवल उपाधि के कारण है। ईश्वर म ध्यान लगान से और अपने को उसके मुमुक्षु कर देने से मनुष्य का अन्तर्गत हो जाता है।^२ भक्ति के ऊपर बार बार बल दिया गया है और कहा गया है कि ईश्वर की अनुकम्पा ही मनुष्य के मोक्ष का कारण हो सकती है।^३ किन्तु ईश्वर ऐसा मनमौजी नहीं है और इसलिए अपनी अनुकम्पा प्रदान करने में विनैय सिद्धान्तों का अनुसरण करता है। इसके लिए प्रपत्ति अथवा आत्ममग्नता का भाव होना चाहिए। ध्यान और पूजा में परस्पर विरोध प्रदान होता है। इस परब्रह्म को नित्य समझना चाहिए और यह सदा ही मनुष्य की अपनी आत्मा में विद्यमान है क्योंकि उसके अतिरिक्त अन्य किसीका ज्ञान प्राप्त करने का नहीं है। सुलोपभोग करनेवाला व्यक्तिगत जीवात्मा सुखदायक पदार्थ और सुख का भोग करानेवाला—यं तीनों ही ब्रह्म है उस प्रकार स जो जान लेता है वह भोग को प्राप्त होता है।^४

मनुष्य के पश्चात् जीवात्मा को तीन में से किसी एक भाग का आश्रय लेना होता है अथवा दैवताओं का भाग (यान) जो पान के द्वारा प्राप्त होता है पितरो का भाग (यान) जो अर्घ्य कर्मों से प्राप्त होता है और नीचे का भाग जो दुष्टचरित्र व्यक्ति का लिए है।^५ सृष्टि के रचयिता का पान प्राप्त करने पर हम सब बंधना से मुक्त हो जाते हैं। उन समय तक हम अपनी इच्छाओं के स्वरूप के अनुरूप नाना प्रकार की शरीर कृतियां धारण करती होती हैं। 'तब तक' इस ब्रह्मचक्र में—जो सब प्राणियों का आधार और अंतिम लक्ष्य भी है जा अनंत है—तीर्थयात्री के रूप में जीवात्मा इनस्ततः भ्रमण करती है जब तक वह अपने तथा सर्वोपरि शासक में भेद करती है किन्तु जब ब्रह्म हमको उन्ना उगता है तब यह अमरत्व का प्राप्त करती है।^६

१२

मनुस्मृति

भाष्यगीता के विषय का उन से पूर्व हम संक्षेप रूप से मनुस्मृति के विषय का उल्लेख करना आवश्यक समझते हैं क्योंकि स्मृतिशास्त्र का अन्तर्गत मनुस्मृति को ही सबसे ऊँचा स्थान दिया गया है। इस विधि-ग्रन्थ के रचयिता का वेदों में जिस मनु^१ का उल्लेख आया है उसके साथ सम्बद्ध करने के अनेक प्रयास किए गए हैं। ऋग्वेद में इसे प्रायः पिता मनु के नाम से पुकारा गया है।^२ यह सामाजिक एवं नैतिक व्यवस्था का संस्थापक था जिसने

१ ४ ६-७ १ ८।

२ १ १० ४ ४-६।

३ ३ २ और भी ३ १ १६, २ २ ३, १२ ६ और २१।

४ ६ १८।

५ १ १२।

६ ५ ७।

७ ५ ११।

८ १ ६।

९ कर्णे ८ २७।

१ १० १ ८ १६ १ १५ २ १ २ ३३, १३।

धर्म को स्थिररूप दिया। वही मनुष्यजाति का पूर्वपुरुष या कुलपुरुष हुआ। यद्यपि वह व्यक्तिगत रूप में कानून का विधान बनानेवाला न भी रहा हो, उसके नाम से जो धर्मशास्त्र प्रचलित है उसे बहुत प्रतिष्ठा के साथ देखा जाता है। "मनु की स्मृति के साथ जिस स्मृति का विरोध होगा उसे स्वीकार नहीं किया जा सकता।"^१

सर विलियम जोन्स ने मनुस्मृति का समय बहुत प्राचीन अर्थात् १२५० वर्ष ईसापूर्व का निर्धारित किया है। श्लेगल का मत है कि इसका काल १००० वर्ष ईसापूर्व से पीछे का नहीं हो सकता। मोनियर विलियम्स इसे ५०० वर्ष ईसापूर्व में रखता है।^२ वेबर का विचार है कि मनुस्मृति महाभारत के कुछ भागों के भी पीछे बनी। इसका रचयिता वैदिक साहित्य में अभिन्न है और वह पहले के विधिनिर्माताओं एवं परम्पराओं का उल्लेख करता है। वेबर, मैक्समूलर और वर्नल आदि विद्वानों का ऐसा विचार है कि मानव-धर्मशास्त्र का वर्तमान पद्यवद्ध संस्करण पहले के गद्यवद्ध ग्रन्थ का श्लोको में रूपान्तर है। कहा जाता है कि "यह मानवजाति की कृति है, जो कृष्ण यजुर्वेद के मैत्रायणीय सम्प्रदाय के छ उपविभागों में से एक है और जिनके कुछ अनुयायी आज भी बम्बई प्रदेश में विद्यमान हैं।" वर्नल इस मत के समर्थन में व्हिटनी का उद्धरण देता है।^३ मनुस्मृति की शैली एवं भाषा की दृष्टि से उसका काल महाकाव्यकाल बताया जाता है। महाभारत और पुराणों के ही समान यह पुस्तक भी एक सर्वमान्य प्रकृति की है, जिसका निर्माण ऐसे व्यक्तियों के लिए किया गया है जोकि आदिस्त्रोत (वेद) तक नहीं पहुँच सकते। यह कानून एवं धर्म के परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध को दर्शाती है। इसका मुख्य आशय दार्शनिक नहीं है। मेधातिथि की सम्मति में, दार्शनिक अथ न्यूनाधिक रूप में भूमिका-मात्र है। पहले और दूसरे अध्याय में जो दार्शनिक विचार पाए जाते हैं वे वही हैं जो पुराणों के हैं।

जैसा कि कोलब्रुक अपने प्रबन्धों में कहता है, मनु में हमें वेदान्तदर्शन के साथ मिश्रित, पौराणिक साख्य मिलता है।^४ मनु के सृष्टिरचना के वर्णन में कोई अपनी विशेषता नहीं है।^५ यह ऋग्वेद की सृष्टिरचना सम्बन्धी ऋचा में दिए गए वर्णन पर ही आश्रित है। परम यथार्थता ब्रह्म है जो शीघ्र स्वयम्भू हिरण्यगर्भ एवं अन्धकार के अन्दर एक द्वैत को अभिव्यक्त करता है। "उमने नाना प्रकार के प्राणियों को अपने निजी शरीर में उत्पन्न करने की इच्छा करते हुए सबसे पूर्व जलो को बनाया और अपने बीज का उनके अन्दर आधान किया। वह बीज एक भुवर्ण के अण्ड में परिणत हो गया जो सूर्य के समान उज्ज्वल था। उनी ब्रह्माण्ड में वह स्वयं भी ब्रह्मा के रूप में प्रादुर्भूत हुआ जो समस्त समार का पूर्वपुरुष है। उस एकमात्र दैवीय शक्ति ने जो उस ब्रह्माण्ड के अन्दर विद्यमान थी, उसे दो भागों में विभक्त किया जिससे उसने द्युलोक एवं मर्त्यलोक का निर्माण किया, और उनके मध्य में, अर्थात् मध्यम्य वायुमण्डल में, क्षितिज के आठ लक्ष्यत्रिन्दुओं एवं जलो के

१. देखिए तैत्तिरीयसंहिता, २. २, १०, २, ३ १, ६, ४।

२. 'इण्डियन विजटन', पृष्ठ २१५।

३. वर्नल - 'द आर्डिनेम आफ मनु', इण्ट्रोडक्शन, पृष्ठ १८।

४. 'मिन्नेलियुट प्रमेच', नोट १, पृष्ठ २८६।

५. १ : ५, चार आगे।

नित्यस्थान का बनाया। उहीसे उमने मन की सृष्टि की, आत्मभाव की सृष्टि की और तब उमने ग्रहान तत्त्व आत्मा और अथ सब पदार्थों को ना त्रिगुणयुक्त है और पांचो इंद्रिया का बनाया ना सर्वदनाग्रो के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करती है। इस ग्रन्थ की अतिम अध्यात्मशास्त्र-सम्बन्धी स्थिति के सम्बन्धम अनन्त विवाद है। ग्रहान यह सब अदृष्ट अथवारमय था जिसमें भिन्न भिन्न वस्तुओं का पायबय नहीं लभित होता था, तब जिसका विचार नहीं कर सकता था जो अविनेय था जिसका स्वाय प्रगाढ निद्रा में साए हुए के समान था। 'अथवार (तमस) को साधारणतः मूल प्रकृति कहा गया है जो सारवर्षान की मूल वस्तु है। तमाभूतम् का अर्थ है इस प्रकृति में निम्न। राघवानन्द जो एक वेदाती भाष्यकार है तम का अर्थ अविद्या करते हैं। कहा गया है कि समार का विकास हिरण्यगर्भ की कारणकायक्षमता के द्वारा हुआ उस अवस्था में जो सारवर्षान का अभिमत है। समार को हिरण्यगर्भ का शरीर भी कहा जाता है और आत्माओं को उसकी सृष्टि बताया गया है। सृष्टिरचना के वर्णन की 'यादया स्वयं ममानाचको के ही मत से विविध प्रकार की है। गुणों के सिद्धांत^१ त्रिमूर्ति के विचार^२ और सूक्ष्म शरीर के विचार पर भी ध्यान देना चाहिए।

मनुस्मृति मूलरूप में एक धर्मशास्त्र है नतिक नियमा का एक विधान है। इसने रिवाजों एवं परम्पराओं का एके समय में जबकि उनका मूलोद्देश्य ही रहा था गौरव प्रदान किया। परम्परागत मिथ्याता का निश्चित कर देन सन्धि और प्रामाण्य का बल भी हल्का पड़ गया। स्वच्छन्द भावात्मकता का जवाब साधारण वृद्धि के द्वारा नहीं दिया जाता है कि उसे प्रतिष्ठित समझा गया है। मनु के आदेश का आधार हैं वे प्राचीन प्रथाएँ एवं आचार जो गंगा के किनारे पर बस गए हिन्दू लोग में प्रचलित थे। वह वस्तुयों को मायता देता है और वर्ण (जन्मपरक जाति) का ईश्वर का आदेश मानता है।^३ वह तपश्चर्या के पक्ष में है किन्तु माय में यह भी कहना है कि हम ऐसी इच्छाओं का जो धर्म के विरुद्ध हैं त्याग कर देना चाहिए। उसके अन्तर्गत बहुत-सी दासपूज बानों के साथ नहीं-कन्य प्रतिभा एवं अतृप्त की आभास भी मिलता है। माता बनने के लिए स्त्रियों की सृष्टि की गई और पिता बनने के लिए पुरुषों की।^४ केवल उमी मनुष्य को हम पूज्य कहते हैं जिसकी स्त्री व स्वयं और उसकी गतान वनमान है। स्त्री के ही लिए पति होता है।^५ सामाजिक व्यवस्था का निर्वाह अथवा पालन मन्त्रम पढ़न और प्रायश्चित्त देकर होना चाहिए। द्विजाति का लगा पुत्र्य जो परममात्र प्राप्त करना चाहता है किन्तु जिमन वन का अध्ययन नहीं किया तथा मत्तानात्पत्ति नहीं की और यत्न भी नहीं किए वह नीचे की धार गिरकर पतित हो जाता है।^६ एकाग्रमन होकर अध्ययन करना ही ब्राह्मण का तप है क्षत्रिय के लिए तप है निबन्ध की रक्षा करना व्यापार वाणिज्य तथा

१. अमीति ताभूतप्रकृत्यवयवम्।

अप्रार्त्तनविशेषं प्रमुक्तमिव मयम् ॥ (१-२)

२. १२ २५। ३. १ १०।

४. १ ७५। ५. १ ४१।

६. ६ १६। ६. ६ ४४।

४. १२ १६-१७।

५. ४ १७२।

१०. ६ १७।

कृपि वैश्य के लिए तप है और शूद्र के लिए अन्यो की सेवा करना ही तप है।”^१

नेतिक आचरण वह है जिसमें सत्त्वगुण की प्रधानता हो और जो आगामी जीवन का मार्ग न बनाए।^२ आदर्श वीर वही है जिसने सबके ऊपर विजय पा ली हो। दूसरे मनुष्यों की अधीनता का नाम दुःख है, और सुख अपनी निजी अधीनता है।^३ “ऐसा व्यक्ति जो केवल अपनी आत्मा के लिए यज्ञ करता है, किन्तु सब उत्पादक प्राणियों में भी आत्मा को समानरूप से जानता है, और सब उत्पादक प्राणियों को अपनी आत्मा में जानता है, वह आत्मशामक एव मृत प्रकाश बन जाता है।”^४ हमारे कर्मों का आगामी जीवन पर क्या प्रभाव पड़ेगा, न जानता इसकी प्रवेक्षा करती है। ऐसा आचरण जिसकी प्रवृत्ति उत्तम जन्म दिलाने की ओर है, नदाचार का कर्म है, इसी प्रकार जिस आचरण में निकृष्ट जीवन मिलेगा वह दुराचार का कर्म है। किन्तु ये दोनों ही सर्वोत्कृष्ट कर्म से हीन हैं जो हमें पूर्णता तक पहुँचने अथवा पुनर्जन्म से छुटकारा दिलाने में सहायक होता है।

हम यह नहीं कह सकते कि मनु ही एकमात्र उस सुदृढ़ व्यवस्था का पक्षपोषक है जिसकी स्मृति में उन्नतिके लिए कोई गुजाइश नहीं है। उसके अनुसार, उचित एवं अनुचित के निर्णय के चार साधन हैं वेद, स्मृति, आचार और अपनी अन्तरात्मा। पहले तीन साधन सामाजिक व्यवस्था को बनाते हैं किन्तु सामाजिक उन्नति अन्तिम साधन के द्वारा ही निश्चित है। हम ऐसा काम कर सकते हैं जो हमारे अपने अन्तःकरण को प्रिय प्रतीत हो (आत्मनः प्रियम्)।^५ हमें ऐसा कर्म करने की आज्ञा है जिसका तर्क द्वारा निश्चय हो सके।^६ मनु अन्तस्त्वन की साक्षी को, अर्थात् हमारे अन्दर अवस्थित ईश्वर की वाणी को, जिसे अन्तरात्मा कहा जाता है, स्वीकार करता है।^७

उद्धृत ग्रन्थ

तेजग ‘भगवद्गीता, अनुगीता आदि सैक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट’, खण्ड ८।

होगकिस ‘द ग्रेट एपिक आफ इण्डिया’, अन्वय ३।

सी० बा० वैद्य . ‘एपिक इण्डिया’, अन्वय १७।

आर० जी० भण्डारकर . ‘वैष्णविज्म, गैविज्म’ आदि।

हेमचन्द्र राय चौधरी ‘अर्ली हिस्टरी आफ द वेष्णव स्कूल’।

बुहजर ‘द लॉन ऑफ मनु सैक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट’, खण्ड २५।

१. देखिए भगवानदास—‘हिन्दू सोराज आर्गनिजेशन’ और ‘इण्टरनेशनल जर्नल आफ एथिक्स’, अगस्त, १९२०, ‘हिन्दूधर्म’ शीर्षक लेख।

२. १० = ६।

३. ४. १, १६०। “सर्वं परवश दुःख सर्वमात्मवश सुखम्।”

४. १२. ६१, और भी देखे ११८।

५. २. १०।

६. मन पूरा समाचरेत्, ६. ४६।

७. ४. १६१।

नवा अध्याय

भगवद्गीता का आस्तिकवाद

भगवद्गीता — गीता का काल — ग्रन्थ पद्धतियाँ — माधव सम्प्रदाय —
गीता का उपदेश — परम यथाध्याना — परिवर्तनमय चक्र —
पाश्चात्त्य — नातिराज्य — बालभाग — भक्तिमय — कर्मयोग — मोक्ष ।

१

भगवद्गीता

भगवद्गीता जो महाभारत के भीष्मपर्व का एक भाग है सस्कृत-साहित्य का एक अत्यन्त लोकप्रिय धार्मिक काव्य है। यह सबसे अधिक सुन्दर और यथाथ प्रथम में सम्भवतः एकमात्र दार्शनिक गीत है जो किसी ज्ञान भाषा में लिखा गया है।^१ यही एक ऐसा ग्रन्थ है जिसमें दान धर्म और नीतिशास्त्र का समन्वय हुआ है। यह श्रुति तान्त्रिक सम्प्रदाय माना जाता और न ईश्वरीय प्रेरणाम्बुधिरूप धर्मशास्त्र ही माना जाता है किन्तु स्मृतियों में इसकी गणना होती है और इसे परम्परा भी कह सकते हैं। यहाँ किसी ग्रन्थ का मनुष्य के मन पर कितना अधिकार है इस उम्र ग्रन्थ के महत्त्व की कसौटी समझा जाए तो कहना होगा कि गाँगा भारतीय विचारधारा में सबसे अधिक प्रभावशाली ग्रन्थ है। माधव के विषय में इसका गद्गल सरल है। जहाँ एक ओर सबसे धनवान् व्यक्ति ही भगवन् यन्त्र के द्वारा देवताओं का खराब सक्त थे और केवल सम्यक् पुरुष ही ज्ञान के मार्ग का अनुसरण कर सकत थे गीता एक ऐसी विधि यतनाती है जो सबकी पहुँच के अन्दर है और यह है भक्ति प्रसाद ईश्वर में श्रद्धा का भाव। इसका रचयिता कवि मुनि का ही साक्षात् स्वर का रूप देता है जो मनुष्यजाति के अन्दर उत्तर धारण है। वह मनुष्यों के प्रतिनिधिरूप भगवन् को उपास जीवित के एक बड़ा सक्त के समय में उपस्था देता है। भगवन् मुञ्जसूत्र में धारण है जिसमें प्रसाद काय की उचितता में पूरा विश्वास है और जो धनुष सुदृढ़ करने का उद्यत है। एक मनो बलान्वित दाय में वह अपने कर्तव्य पालन में भिन्नता का अनुभव करता है। उसका अन्त करण उद्दिष्ट है। यन्त्र का हृदय दायण दुःख के मारे फटने लगा और उगकी मानसिक प्रेरणा लगी है। यह जम किंगी छात्रों में गाय में विश्वास दूना गया हो। यदि हिमा

करना पाप है तो ऐसे व्यक्तियों की हिंसा तो घोरतम पाप है जिनके प्रति हमारा प्रेम और पूज्यभाव है। अर्जुन एक ऐसे व्यक्ति का उदाहरण है जो सधर्प करता हुआ इस जगत् के बोझ और रहस्य को अनुभव करता है। वह अभी तक अपने अन्दर इतना आत्मबल मग्न नहीं कर सका जिसके आधार पर वह न केवल अपनी इच्छाओं एवं वासनाओं की ही निस्सारता को अनुभव कर सके अपितु अपने प्रतिपक्षी जगत् की असली मर्यादा को भी समझ सके। अर्जुन की निराशा एक साधारण निराश व्यक्ति की क्षणिक मनोवृत्ति नहीं है बल्कि एक प्रकार की शून्यता की संवेदना, एक प्रकार की निश्चेष्टता है जो हृदय के अन्दर अनुभव होने लगती है और जिसके कारण वस्तुओं की निःसारता प्रतीत होने लगती है। अर्जुन आवश्यकता ही तो अपना जीवन भी त्याग देने के लिए उद्यत है। वह यह नहीं निश्चय कर पा रहा कि उसके लिए क्या करना उचित है। उसे इस समय एक भयानक प्रलोभन का सामना करना पड़ रहा है और वह एक गहरे मानसिक दुःख के अन्दर से गुजर रहा है। उसका क्रन्दन सरल किन्तु बहुत प्रबल है, जो मनुष्य के ऐसे दुःखान्त जीवन के समान है जो वर्तमान के वास्तविक अभिनय के परे देखा जा सकता है। गीता के पहले अध्याय में वर्णित निराशा, जिसमें अर्जुन डूबा हुआ है, ऐसी है जिसे योगी लोग आत्मा की अन्ध-कारपूर्ण रात्रि कहते हैं और जो उच्च जीवन के मार्ग में एक अनिवार्य पड़ाव है। प्रकाश और ज्ञानग्रहण की आगे की मजिलें सवाद में पाई जाती हैं। दूसरे अध्याय से लेकर आगे तक हमें दार्शनिक विश्लेषण मिलता है। मनुष्य के अन्दर जो तात्त्विक अंश है वह शरीर अथवा इन्द्रिया नहीं अपितु अपरिवर्तनशील आत्मा है। अर्जुन के मन को अब एक नये मार्ग पर चला दिया गया। कुक्षेत्र की युद्धभूमि मनुष्य की आत्मा का उपलक्षण है और कौरव ऐसे शत्रुओं के उपलक्षण हैं जो आत्मा की उन्नति में बाधक सिद्ध होते हैं। अर्जुन प्रलोभनों का सामना करते हुए तथा वासनाओं को वश में रखते हुए मनुष्य के राज्य को फिर से प्राप्त करने का प्रयत्न करता है। उन्नति का मार्ग दुःखों तथा आत्मोत्सर्ग या सर्वत्याग से होकर गुजरता है। अर्जुन इस कठोर परीक्षा से सूक्ष्म व्यक्तियों तथा वनावटी बहानों के द्वारा बच निकलने का प्रयत्न करता है। कृष्ण ईश्वर की वाणी का उपलक्षण है जो अपना संदेश पुलकित कर देनेवाले शब्दों में दे रही है और अर्जुन को सावधान कर रही है कि वह अपने मन में निराशा को स्थान न दे। प्रारम्भिक अध्याय में कृष्ण के मानवीय हृदय के अन्तर्निरीक्षण की महत्ता का पता चलता है जिसमें उन्होंने बताया है कि किस प्रकार हृदय के अन्दर प्रेरक भावों का अन्तर्द्वन्द्व चलता है, कहा तक स्वार्थता प्रबल रहती है और पाप की भावना किस प्रकार मनुष्य को पथभ्रष्ट करने की प्रेरणा देती है। ज्यों-ज्यों सवाद आगे बढ़ता है, नाटकीय रूप विलुप्त होता जाता है। युद्धक्षेत्र की प्रतिध्वनि समाप्त होती है और ईश्वर तथा मनुष्य के मध्य वार्तालाप मात्र रह जाता है। युद्ध का रथ जैसे ध्यान के लिए एकान्त कोष्ठ बन जाता है और युद्धक्षेत्र का एक कोना, जहाँ कि ससार की ध्वनियाँ बन्द हो चुकी होती हैं, सर्वोपरि सत्ता के विषय में विचार करने के लिए एक उपयुक्त स्थान बन जाता है।

शिक्षक भारत का एक सर्वप्रिय देवता है, जो एकसाथ ही मनुष्य भी है और दैवीय शक्ति भी है। वह सौन्दर्य तथा प्रेम का देवता है जिसको उसके भक्त पक्षियों के

पक्षा पर आरुढ़ करत है पूजा की पशुद्विया में उसे दखत है और अपने सब श्रिय पदार्थों में और प्राणिमात्र के अन्तर उसे दूत है। कवि विष्णुरूप में कल्पना करता है कि किस प्रकार एक अवतार के रूप में ईश्वर अपने विषय में कह सकेगा। कवि की यात्रना को समयन प्राप्त है जिसमें अनुसार वह कृष्ण के मुख से यह कहलाता है कि वह ब्रह्म है। वदत सूत्रा में उक्त वदित वाक्य की व्याख्या की गई है जिसमें ईश्वर अपने ब्रह्म के नाम से घोषित करता है इस कल्पना के आधार पर कि ईश्वर केवल इस दार्शनिक सत्य का ही उक्त वाक्य में उल्लेख करता है कि मनुष्य के अन्दर जो जीवात्मा है वह और सर्वोपरि ब्रह्म एक ही है। जब ईश्वर कहता है कि मरी पूजा करो तो उसका तात्पर्य यह होता है कि उस ईश्वर की पूजा करो जिसकी मैं करता हूँ। इसीके समान मिथ्यात्व के आधार पर कामन्द्य की उक्त घोषणा की कि वह मनु और सूर्य है व्याख्या की जाती है। इसके प्रतिरिक्त गीता का यह भी उपदेश है कि जो मनुष्य कामनामा तथा भय में मुक्त हो गया है कि वा नानरूपी अग्नि के द्वारा पवित्र हो गया है वह ईश्वर की अवस्था का प्राप्त कर लेता है। गीता का कृष्ण ममत्त्व के अन्दर आपक प्रसीम या अनन्य का उपलक्षण है वह ईश्वर है जो मनुष्य में गरीर और इन्द्रिया की गतिमा के अन्तर छिपा हुआ है।

गीता के सत्य का क्षेत्र सावभौम है। यह प्रचलित हिन्दूधर्म का दार्शनिक आधार है। हमका रचयिता गहरी मस्कुति वाला है गम्यासाधक न होकर सवप्राणी है। यह किसी धार्मिक आशालन का नतीजा नहीं है उसका उपदेश किसी सम्प्रदाय विशेष के लिए नहीं है उसमें अना कोई सम्प्रदाय स्थापित नहीं किया किन्तु मनुष्य-मात्र के लिए उसका निश्चित मार्ग बताया है। सब प्रकार की उग्रामना पद्धतिमा के साथ उसकी सहानुभूति है और इसलिए हिन्दूधर्म का नावना की श्रान्ति का वाक्य के लिए सबका उपयुक्त है क्योंकि हिन्दूधर्म अपना सत्कृति का भिन्न भिन्न विभागों में विभक्त करने की इच्छा नहीं रखता और न ही अन्ध विचारों की क्रिया के प्रति खण्णनात्मक भाव रखना चाहता है। गीता के अन्त में अपने विचार की प्रवर्तता तथा दूरदर्शिता की भव्यता के ही कारण नहीं, अपितु अन्त में प्रति उत्साह तथा धार्मिक भावना की मधुरता के कारण भी हमारे ऊपर अपना असर रखता है। यद्यपि गीता न धार्मिक पूजा की विवक्षित करने और अमानुषिक प्रक्रिया का मूलोच्छेदन करने के लिए बहुत कुछ किया तो भी अपनी सम्बन्ध विरोधी प्रवृत्ति के कारण हमने पूजा की विध्याविधियाँ को सबका नाश नहीं किया।

गीता का उपदेश गीता के अन्तर्गत के लिए दृष्ट है और इनके रचयिता को लेनामात्र भी हम विषय में सन्देह नहीं है कि उसमें भूत भी हो सकती है। वह अपने धर्म के अतिरिक्त अनुसृत गत्य का प्रकाश करता है और वह उस सत्य का ज्ञान तथा पूर्ण रूप में और अनवगम्य में करता हुआ प्रतीत होता है और सत्य की रक्षणविधि में भी वह विचार्य करता है। गीता का सत्य (कृष्ण) अपने ज्ञान तथा मनोभाषा को पूजना तथा उत्साह के साथ बचन करता है—एक ऐसी शान्ति के रूप में जो जो किसी सम्प्रदाय विषय में पन होन के कारण अपनी सामग्री को पुनर्स्थापित विधि की अनुसृतता प्राप्त करने के

लिए तदनुसार विभक्त करता है और अपने सिद्धांत के अन्तिम निष्कर्ष पर एक क्रमबद्ध विचारों की कसौटी के द्वारा पहुँचता है।^१ गीता की स्थिति एक दार्शनिक पद्धति और काव्यमय उच्च प्रेरणा के मध्य में है। हमें इसमें उपनिषदों की सी मर्यादा रहित सुभाव की शक्ति नहीं मिलती क्योंकि यह जीवन की समस्या का यत्नपूर्वक किया गया एक बौद्धिक समाधान है। इसकी योजना अन्तःकरण के क्लेशों और मानसिक अव्यवस्था से उत्पन्न हुई जटिल परिस्थिति का सामना करने के विचार से की गई है।

गीता तथा उपनिषद् का भाव प्रायः समान है; अन्तर केवल यह है कि गीता में धार्मिक पक्ष पर अधिक बल दिया गया है। उपनिषदों के सूक्ष्म अमूर्तभाव मनुष्य की आत्मा की जो नानाविध आवश्यकताएँ हैं उनकी पूर्ति नहीं कर सकते थे। जीवन के रहस्यों का समाधान करने के लिए किए गए अन्य प्रयत्न अपनी रचना में अधिकतर ईश्वर-ज्ञानपरक थे। गीता के रचयिता ने यह अनुभव किया कि जनसाधारण में तर्क के प्रति प्रेम उत्पन्न नहीं किया जा सकता। इसलिए उसने अपना आधार उपनिषदों को बनाया और उनके धार्मिक सकेतों को लेकर तथा उनमें प्रचलित पौराणिक गाथाओं किंवा राष्ट्रीय कल्पनाशक्ति का समावेश करके एक इस प्रकार का मिश्रण तैयार किया कि एक चेतना-पूर्ण पद्धति बनकर तैयार हो गई। यही गीता का स्वरूप है।

२

गीता का काल

भगवद्गीता की रचना के समय का निर्णय सरलतापूर्वक नहीं हो सकता। चूँकि यह महा-भारत का एक भाग है, इसलिए कभी-कभी यह सन्देह किया जाता है कि पीछे चलकर इसे महाभारत में मिला दिया गया है। टालव्वाएज़ व्हीलर के अनुसार—कृष्ण और अर्जुन युद्ध के पहले ही दिन के प्रातःकाल, जबकि दोनों पक्षों की सेनाएँ युद्ध के लिए मैदान में उतर आईं हो और लड़ाई छिड़ने को ही हो ऐसी परिस्थिति में, एक ऐसे लम्बे और दार्शनिक सवाद में लग जाए जिसमें आत्मा की भुक्ति के निमित्त विधान की गई भक्ति की नाना विधियों का निर्णय किया जाए, अस्वाभाविक प्रतीत होता है। तैलग भी विशेष-कर इसी निर्णय के साथ सहमत होते हुए तर्क करते हैं कि भगवद्गीता एक स्वतन्त्र ग्रन्थ है, जिसे महाभारत के ग्रन्थकार ने अपने प्रयोजन को सिद्ध करने के लिए महाभारत में प्रविष्ट कर लिया है।^२ यद्यपि दार्शनिक वाद-विवाद युद्ध के आरम्भ में 'असम्बद्ध और असंगत' प्रतीत होता है, तो भी इस विषय में भी कोई सन्देह नहीं है कि केवल अत्यन्त भीषण सकटकाल ही, जैसा कि युद्धक्षेत्र, विवेकशील व्यक्तियों के मन में आधारभूत मूल्यों पर ध्यान देने के लिए उत्तेजना पैदा कर सकता है। केवल ऐसे ही समय में धार्मिक वृत्ति वाले मनो के अन्दर इस प्रकार का खिंचाव उत्पन्न होता है जो इन्द्रियों की मर्यादाओं को तोड़कर आंतरिक यथार्थसत्ता का स्पर्श करा सके। यह सम्भव है कि अर्जुन को युद्ध

१ 'इंडियन ऐरिडिकरी', १९१८, पृष्ठ ३; गार्ब्स इंट्रोडक्शन टु द भगवद्गीता।

२ 'सेक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट', खण्ड ८, इंट्रोडक्शन, पृष्ठ ५-६।

के क्षेत्र में अपने मित्र कृष्ण से विशेष उपदेश या निर्देश ही मिला हो और महाभारत के कवि ने उसे सात सौ श्लोकों का जामा पहना दिया हो। महाभारत का रचयिता धर्म के मित्रानुको परिष्कृत करने के लिए आतुर था—जब कभी भी उसे इसके लिए उचित अवसर मिल जाए, और गीता में उस ऐसा ही अवसर मिल गया।

महाभारत में स्थान-स्थान पर भगवद्गीता का उल्लेख है जिससे यह स्पष्ट संकेत मिलता है कि महाभारत के निर्माणकाल से ही गीता को उसका एक वास्तविक भाग माना जाता रहा है।^१ गीता और महाभारत में गीता की जो समानताएँ हैं वे भी महाभारत की ही हैं कि यही दोनों ग्रन्थ एक ही सम्पूर्ण इकाई हैं।^२ अर्थात् दशमस्कन्ध में एक धर्म के विषय में भी दोनों की सहमति है। दोनों ही धर्म का अन्तर्गत सत्य मानते हैं।^३ कर्त्तव्य यज्ञों के प्रति विचार सत्य की व्यवस्था-सम्बन्धी स्थापनाएँ गुण-सम्बन्धी साध्य की कल्पना तथा अन्तर्जाल के योग के सम्बन्ध में तथा विवरण के वर्णन में भी उक्त दोनों 'मूलाधिक' रूप में लगभग समान ही हैं। हम यह भी नही कह सकते कि समन्वयपरक सिद्धांत गीता की ही अपनी विशेषता है।

भगवद्गीता का महाभारत का वास्तविक भाग मान लेने पर भी हम भगवद्गीता के कान का ठीक ठीक नियंत्रण नहीं कर सकते क्योंकि इसमें भिन्न भिन्न कालों की कृतियों का भी समावेश हो गया है। तेलग भगवद्गीता की अपनी विद्वत्तापूर्ण प्रस्तावना में एक सामान्य रूप में पुरानी शताब्दी और इसकी उदात्तता के विषय में प्रतिपादन करने हैं और इसके अंतर्गत उद्धरण पर भी प्रकाश डालते हुए अपना विचार प्रकट करते हैं कि उक्त ग्रन्थ अर्थात् ही ईसापूर्व तीसरी शताब्दी से अधिक प्राचीन माना चाहिए। सर आर० जी० भण्डारकर का विचार है कि गीता कम से कम चौथी शताब्दी ईसापूर्व की तो है ही। गाव प्रारम्भिक गीता को दासौ वर्ष ईसापूर्व और इसके वर्तमान आकार को दासौ वर्ष ईसा के पश्चात् का बताता है। गुरु ने (नवीं शताब्दी ईसा के पश्चात्) इसके ऊपर टीका की है और कानिदास को भी इसका ज्ञान था। उनके 'रघुव' में गीता के श्लोक के समान एक श्लोक मिलता है बाणभट्ट ने भी गीता का उल्लेख किया है और दानो कवि क्रमशः पाचवीं और सातवीं शताब्दी ईसा के पश्चात् हुए। पुराणा में (जिनका समय दूसरी शताब्दी ईसा के पश्चात् है) भगवद्गीता की ही गीता पर निर्मित कई गीताएँ पाई जाती हैं। भास कवि के कथमार में एक वाक्य आता है जो गीता के

१ शान्तिव, २ अ० ११७। २ अ० ११७।

३ तिलक 'गोपबन्धु', परिशिष्ट 'सिद्धेय' नामक अध्याय, सप्तम अध्याय ३२।

४ भगवद्गीता अध्याय ३ अ० ३२।

५ शान्तिव २५७ देखिए मनु भा अध्याय ३।

६ भगवद्गीता अध्याय ३ अ० ३२।

७ भगवद्गीता अध्याय ३ अ० ३२।

८ अथर्ववेद १७ अथर्ववेद १५ शान्तिव ३३६ और अथर्व १५।

९ १० ३३ तुलना कवि भगवद्गीता ३।

एक श्लोक की एकदम प्रतिध्वनि है।^१ भास कवि को कहीं दूसरी अथवा चौथी शताब्दी ईसा के पश्चात् का और कहीं दूसरी शताब्दी ईसा से पूर्व का बताया गया है। पहले मत को स्वीकार करने पर भी गीता को उमसे प्राचीन होना चाहिए। बोधायन के गृह्यसूत्रों में वासुदेव की पूजा का परिचय मिलता है। इसमें एक वाक्य आता है जो भगवान का कहा गया बताया जाता है और जो भगवद्गीता का ही उद्धरण प्रतीत होता है।^२ यही बात उसके पितृमेघसूत्रों के विषय में भी सत्य है। यदि आपस्तम्ब गृह्यसूत्र को तीसरी शताब्दी ईसापूर्व का माना जाए, तब बोधायन एक या दो शताब्दी पूर्व होना चाहिए। मेरा विश्वास है कि यदि हम गीता को पाचवी शताब्दी ईसा से पूर्व का मान लें तो हमारा मत कुछ अधिक अनुचित न होगा।

३

अन्य पद्धतियों के साथ सम्बन्ध

उस युग में जितने भी मत प्रचलित थे, लगभग सभी ने गीता के रचयिता के मन पर प्रभाव डाला था, क्योंकि उसने इस विषय में समस्त ससार में जितना भी धार्मिक प्रकाश बिना किसी निश्चित योजना के डाला गया था उसे एकत्र और केन्द्रीभूत कर दिया। हमारे लिए यह आवश्यक है कि वेदो, उपनिषदों, बौद्धधर्म, भागवतधर्म और सांख्य तथा योग-दर्शन इन सबका गीता के साथ ठीक-ठीक सम्बन्ध कैसे है, इसपर लक्ष्य करें।

गीता वेदों की प्रामाणिकता को सर्वथा त्याज्य नहीं बताती। इसकी दृष्टि में वैदिक आदेश एक विशेष सांस्कृतिक मर्यादा के मनुष्यों के लिए सर्वथा उपयुक्त है। गीता के अनुसार, वेदों के आदेशों का पालन किए बिना मनुष्य पूर्णता प्राप्त नहीं कर सकता। यज्ञात्मक कर्म बिना किसी पुरस्कार की आकांक्षा के किए जाने चाहिए।^३ एक विशेष अवस्था के बाद वैदिक क्रिया-कलापों का करना पूर्णता-प्राप्ति के मार्ग में बाधा भी उपस्थित कर सकता है। वैदिक देवताओं के उच्च स्वरूप को मान्यता नहीं दी गई। यद्यपि वैदिक कर्मकांड हमें शक्ति तथा धन-सम्पत्ति प्राप्त करा सकते हैं, लेकिन हमें सीधा मोक्ष नहीं प्राप्त करा सकते। आत्मज्ञान से ही मोक्ष प्राप्त हो सकता है। जब मोक्ष का रहस्य हमारे अपने अन्दर विद्यमान है, तब वैदिक कर्मकांड का प्रतिपालन करने की आवश्यकता नहीं है।^४

गीता की दार्शनिक पृष्ठभूमि उपनिषदों से ली गई है। कितने ही श्लोक गीता

१. “इतोऽपि लभते स्वर्गं जित्वा तु लभते यशः।” तुलना कीजिए भगवद्गीता, २ : ३७।

२. २, २२, ६, तुलना कीजिए भगवद्गीता, ६ : २६।

३. ‘सेक्रोड बुक्स आफ द ईस्ट’, खण्ड २, भूमिका, पृष्ठ ४३, तुलना कीजिए, खण्ड १४, पृष्ठ ४३।

४. यदि धर्मसूत्रों के अन्तर्गत उद्धरणों को प्रक्षिप्त मान लें तो गीता को तीसरी अथवा दूसरी शताब्दी ईसापूर्व का माना जा सकता है।

५. १७ • १०।

६. २ : ४२-४५; ६ : २०-२१।

और उपनिषदा में समानरूप सपाए जाते हैं।^१ क्षेत्र और क्षत्रन शर और अशर विषयक विवेचन उपनिषदा के आधार पर है। सर्वोपरि यथाथसत्ता की व्याख्या भी इसी उच्च में ली गई है। भक्ति का मिद्धात उपनिषदों की उपामना का ही सीधा विकास है। सर्वोपरिमत्ता के प्रति प्रेम करने का तात्पर्य है अथ सब प्रकार के प्रेमों से हाथ धोच लेना।

जब हम हम 'तमार' में रहकर इस सत् स्वरूप का साम्नात्कार हो गया तो हम सन्तान का क्या करना है? सर्वोपरिमत्ता के प्रति भक्ति आत्मा की विद्रव्य तथा गान्धि और अनन्य की अवस्था की प्राप्ति उस काल के वातावरण में पाए जाते थे। उपनिषद् में भी निष्काम काम का समर्थन किया गया है।^२ उपनिषद् में भी यही प्रतिपादन किया गया है कि मन की उच्च अवस्था से ही अनात्मता का भाव उत्पन्न होता है।^३ उपनिषद् का गिराओ की क्रियात्मक तथा धार्मिक प्रवृत्तियाँ इतनी अधिक विकसित और परिष्कृत हैं तो भी प्राचीन विचारकों की गिराओ में भाग नहीं बढ सकी। सत्ता की भावनाएँ एक निर्णय पूर्णता निम्नरूप एक बढ़िया व्याख्या थी किन्तु यह जीवन को बदल देनेवाली शक्ति के अनुकूल नहीं। भागवतधर्म के प्रचार ने गीता के रचयिता का भुक्ताव उपनिषद् प्रतिपादित परब्रह्म को एक विशेष प्रकार की दीप्ति तथा अन्त प्रवेश करनेवाली शक्ति के साथ समुक्त करने की ओर किया। गीता के रचयिता ने उसे शरीर धारी ईश्वर का रूप दिया जिसे भिन भिन नाम (यथा गिव विष्णु आदि) दिए गए थे। किन्तु साथ साथ यह भी जानना था कि वह एक मतप्राप्त भूतकाल में फिर से जीवन डाल रहा है किन्हीं नई कल्पना को जन्म नहीं दे रहा है। 'इमं अभय योग की मैंने विवस्वत को गि सादी और उमने हम मनु का सिखाया मनु न इन्द्रादु का सिखाया। और हम रहस्य का प्रकाश सब कृष्ण न अत्रुन के सामने किया।' यह वाक्य सकेत करता है कि गीता का मन्त्र एक प्राचीन गान था जिसकी गीता गायत्री के ऋषि विरवा मित्र ने दी और ऋषि के नामर मन्त्र के ऋषि ने एव राम कृष्ण गीतमबुद्ध तथा सूरदास के प्रयास गीतका न भी दी। गीता का पूरा नाम जमाकि प्रत्यक्ष अभ्यास की पुष्पिका में प्रकट है भगवद्गीता नामक उपनिषद् है। गीता और उपनिषद् के पारस्परिक सम्बन्ध का परस्परगमन विवरण उस वाक्य में है जो प्रत्यक्ष प्रचलित है कि सब उपनिषद् गीत हैं कृष्ण इन्द्रादु के बाला है अत्रुन बछे की जगह है और गीता अमून के समान दूर है।

भगवद्गीता के सम्बन्ध में भागवतधर्म में तत्काल प्रेरणा मिली। वस्तुतः यही कहा जाता है कि गीता का उपदेश भागवत के मिद्धात के साथ बिलकुल समानता रखता है। ऐसे कभी कभी हरिगीता भी कहा जाता है।^४

बौद्धधर्म का नाम नहीं दिया जाता यद्यपि गीता के चित्रने ही विचार बौद्ध

१ भगवद्गीता और कठ उ०, २ ७ भागवद्गीता २ २० = ११ और कठ उ०, २ १६ २ १५ भगवद्गीता ३ ४० और कठ उ० ३ १०३ भागवद्गीता ६ ११ और श्वेताश्वर उ० १ भागवद्गीता ६ १३ और श्वेताश्वर उ०, २ = १

२ ईश्वर उ० ४ ४ २२।

३ ईश्वर उ० ४ ४ २३।

४ शांति उ० ४ १४ १३ बह्म ४ ४ २३।

५ ४ १-३।

६ शान्ति उ० ३५६ १।

धर्म के मत के सदृश है। दोनों ही वेदों के स्वतः प्रमाण होने का विरोध करते हैं और वर्ण के कठोर बन्धनों को न्यूनतम स्थायी आधार पर रखकर शिथिल करने का प्रयत्न करते हैं। दोनों ही उसी एक धार्मिक उथल-पुथल को अभिव्यक्त करते हैं जिसने कर्मकाण्डप्रधान धर्म को हिलाकर रख दिया, यद्यपि गीता अधिक कट्टर थी और इसीलिए उसका विरोध भी उतना सर्वांगरूप में नहीं था। बुद्ध ने स्वर्णिम मध्यमार्ग की घोषणा की यद्यपि उनका अपना उपदेश उनके सर्वथा अनुकूल नहीं था। विवाहित जीवन की अपेक्षा ब्रह्मचर्य को पसन्द करना, दावतो की अपेक्षा उपवास को अधिक मान्यता देना, स्वर्णिम मध्यमार्ग का क्रियात्मक रूप नहीं है। गीता वनवासी तपस्वियों के धार्मिक उन्माद का प्रतिवाद करती है और ऐसे सन्तों की धार्मिक आत्महत्या का भी प्रतिवाद करती है जो दिन के प्रकाश की अपेक्षा अन्धकार को तथा सुख की अपेक्षा कष्ट को उत्तम समझते हैं। मोक्ष की प्राप्ति दैन्य एवं मृत्यु का प्रचार करनेवाले धार्मिक सम्प्रदाय का अनुसरण किए बिना सम्भव है। 'निर्वाण' शब्द गीता में आता है, किन्तु यह बौद्धधर्म से नकल किया गया हो ऐसा नहीं दिखाई देता है, क्योंकि यह गीता के लिए कोई विशेषता नहीं रखता। आदर्श व्यक्ति के लक्षण प्रकट करने में गीता और बौद्धधर्म एकमत है।^१ दर्शन तथा धर्म दोनों दृष्टियों से गीता बौद्धधर्म की अपेक्षा अधिक परिपूर्ण है, क्योंकि बौद्धधर्म निपेधात्मक पक्ष पर आवश्यकता से कहीं अधिक बल देता है। गीता जहाँ एक ओर बौद्धधर्म के नैतिक सिद्धांतों को स्वीकार करती है वहाँ दूसरी ओर बौद्धधर्म के निपेधात्मक अध्यात्मशास्त्र को सकेतो द्वारा द्वेषित भी ठहराती है, क्योंकि गीता की सम्मति में यही सब प्रकार की नास्तिकता एवं भ्रांति की जड़ है। गीता का सम्बन्ध प्राचीन परम्परा के अधिक अनुकूल है और इसीलिए भारत में गीताधर्म बौद्धधर्म की अपेक्षा अधिक सफल व भाग्यशाली रहा।

गार्व के अनुसार, "सांख्य-योगदर्शन की शिक्षाएँ ही लगभग पूर्णरूप में भगवद्गीता के दार्शनिक विचारों का आधार हैं। उनकी तुलना में वेदान्त का स्थान दूसरा आता है। सांख्य और योग के नाम का उल्लेख तो प्रायः ही पाया जाता है किन्तु वेदान्त का नाम केवल एक ही स्थान पर आया है (वेदान्तकृत, १५-१५), और वह भी उपनिषद् अथवा ग्रन्थ के अर्थों में। इस प्रकार जब हम केवल इस विषय पर विचार करते हैं कि दर्शनशास्त्रों का भाग उस गीता में किस अंश तक है जो आज हमें उपलब्ध है, और जब हम ऐसे मतभेदों पर ध्यान देते हैं जो सांख्य-योग तथा वेदान्तशास्त्र के अन्दर हैं और जिनका परस्पर समन्वय हो सकना कठिन है और जो मतभेद सम्भवतः दूर तभी हो सकते हैं जबकि हम सावधानी के साथ प्राचीन तथा अर्वाचीन में भेद कर सकें, तो हम इसी परिणाम पर पहुँचेंगे कि भगवद्गीता के वेदान्त-सम्बन्धी अंश उक्त ग्रन्थ के आदिम संस्करण के नहीं सिद्ध होते। जब भी हम भगवद्गीता का अनुमधान धार्मिक अथवा दार्शनिक किसी भी पक्ष को लेकर करेंगे, हम पहुँचेंगे इसी परिणाम पर।" गीता में सांख्य-योग शब्द जहाँ भी आते हैं वहाँ सांख्य और योग के शास्त्रीय सम्प्रदायों से अभिप्राय न होकर केवल

मे पृथक्त्व गीता को अभिमत नहीं है।^१ यह एक उत्तमपुरुष या पुरुषोत्तम अथवा सर्वोपरि आत्मा के अस्तित्व में विश्वास करती है। तो भी जीवात्मा का स्वरूप और उसका प्रकृति के साथ सम्बन्ध, जैसा कि भगवद्गीता में दिया गया है, सांख्यदर्शन के प्रभाव को दर्शाता है।^२ पुरुष केवल दर्शक या साक्षी है किन्तु कर्ता नहीं है। प्रकृति ही सब कुछ करती है। जो यह सोचता है कि 'मैं करता हूँ' वह भ्रम में है। पुरुष और प्रकृति अथवा आत्मा तथा प्रकृति के परस्पर-पार्थक्य को अनुभव कर लेना मनुष्य-जन्म का लक्ष्य है। गुणों का सिद्धांत स्वीकार किया गया है। "देवताओं के अन्दर भी इस पृथ्वी पर अथवा स्वर्ग में ऐसा कोई नहीं है जो प्रकृति के तीन गुणों, अर्थात् सत् रजस् और तमस्, से स्वतन्त्र हो।"^३ ये गुण एक त्रिगुणात्मक बन्धन हैं। और जब तक हम इनके अधीन रहेगे, हमें जन्म-जन्मान्तर के चक्र में निरन्तर भ्रमण करते रहना पड़ेगा। मोक्ष तीनों गुणों से छुटकारा पाने का नाम है। आभ्यन्तर अगो एव इन्द्रियो की भौतिक रचना का वर्णन इसमें सांख्य के समान ही पाया जाता है।^४

गीता यौगिक प्रक्रियाओं का भी उल्लेख करती है। जब अर्जुन कृष्ण से पूछता है कि किस प्रकार से उस मन को जो निश्चय ही ऊधमी और चंचल है, वश में किया जा सकता है, तो कृष्ण उत्तर में कहते हैं कि अभ्यास और वैराग्य, अर्थात् सासारिक पदार्थों के प्रति उपेक्षाभाव, का आश्रय लेना चाहिए।^५

४

गीता का उपदेश

गीता के रचनाकाल में परमसत्ता की यथार्थता तथा मनुष्य की नियति के विषय में नाना प्रकार के मत फैले हुए थे। एक ओर उपनिषदों की परम्परा थी जिसका आधार आत्मा की अन्तर्दृष्टि था, दूसरी ओर सांख्य का सिद्धांत था जिसके अनुसार प्रकृति के साथ सम्बन्ध-विच्छेद करके मोक्ष प्राप्त किया जा सकता था, कर्ममीमांसा का मत था कि हम अपने कर्तव्यों का पालन करके पूर्णता को प्राप्त कर सकते हैं, भक्तिवाद भी था जिसके अनुसार हृदय की उन्नति के द्वारा ही मोक्ष का आनन्द प्राप्त किया जा सकता है, और दूसरी ओर, योगदर्शन के अनुसार, मनुष्य को उसी समय मोक्ष प्राप्त होता है जबकि जीवात्मा का शान्त जीवन ससार के नानाविध प्रकाश का स्थान ले लेता है। सर्वोपरि आत्मा को या तो अशरीरी परमसत्ता और या शरीरधारी भगवान् समझा गया है। गीता का प्रयास यह है कि परस्पर-विरोधी एव विपमाञ्ज तत्त्वों का सश्लेषणात्मक

१. ७ : ४; १३ : २०-२२, और भी देखिए वेदान्तसूत्र, २, १, १, और उनपर शाङ्कर भाष्य।

२. सांख्यकारिका, ६२; भगवद्गीता, १३ : ३४।

३. १८ : ४०, १६ : ५।

४. देखिए भगवद्गीता, ६ : ३३-३४। शङ्कर को न्यायदर्शन के विषय का मौलिक उल्लेख अभ्यास

५. ३ : ४०-८२; १३ : ५।

समन्वय करके उनका एक पूष्णरूप में एकत्रीकरण किया जाए। यही कारण है कि हम इसके अन्दर प्रकटरूप में मोक्ष के उद्देश्य तथा उसकी साधना के उपायों के विषय पर परस्पर विरोधाभास मिलते हैं। यह देखकर कि गीता सिद्धांतों का समतिपूष्ण ग्रन्थ नहीं है विभिन्न लेखकों ने विभिन्न प्रकार से इस असंगति की व्याख्या की है। मात्र तथा होपकिंस की धारणा है कि भिन्न भिन्न काल में अनेक लेखकों ने इसपर काय किया है। मात्र के मतानुसार आदिम गीता ईसापूर्व दूसरी शताब्दी में एक आस्तिकवादी परक तत्त्वपुस्तिका के रूप में लिखी गई और उसका आचारसाध्ययोग था भले ही ईसा के पश्चात् दूसरी शताब्दी में उपनिषद् के एकेश्वरवादी समर्थकों ने इसमें रूपांतर किया। ये दो मिथ्या भर्त्ता आस्तिकवादी या ईश्वरानुवाद तथा सर्वेश्वरवाद एक दूसरे के साथ मिले हुए हैं। ये कभी सवधा अमन्वद रूप में और कभी सिधिल सम्बन्ध में मिलते हैं। और यह भी बात नहीं है कि इनमें से एक को तो निम्न श्रेणी का सामान्य बोधगम्य अथवा सवसाधारण व्यक्तियों के लिए समझा जाए तथा दूसरे को उच्च श्रेणी का केवल दीक्षित व्यक्तियों के लिए माना जाए। ऐसी शिंशा कहीं नहीं पाई जाती कि ईश्वरानुवाद यथायस्यता की ज्ञानप्राप्ति में एक प्रकार का प्रारम्भिक पथ मात्र है अथवा केवल उक्त सत्ता का प्रतीक स्वरूप है और ज्ञान का सर्वेश्वरवादी स्वयं परम यथायता है। इस प्रकार दोनों ही मिथ्याना का उस तरह से बराबर निरूपण किया गया है मानो उनमें मौखिक अथवा वास्तविक किसी प्रकार का भी परस्पर भेद नहीं है।^१ होपकिंस गीता को वल्लभवाच्य का कृष्णपरक विवरण बताता है जो कि स्वयं एक अर्वाचीन उपनिषद् है। कीध का विश्वास है कि यह स्वतास्वतः की भांति प्रारम्भ में एक उपनिषद् ही थी किन्तु आगे चलकर कृष्ण के नाम के धार्मिक सम्प्रदाय का मायमय बन गई। होल्डजमान की दृष्टि में यह एक सर्वेश्वरवादी परक काय का वल्लभधर्म में परिवर्तित रूप है। बार्नेट का विचार है कि गीता के रचयिता के मन में भिन्न भिन्न परम्पराओं की धाराएँ एक ही स्थान पर आकर अव्यवस्थित रूप में समा गई थीं। ड्यूसन के मत में यह उपनिषद् के एकेश्वरवादी विचार की अवतरण रूप उपज थी जिसका निर्माण उस समय में हुआ जबकि आस्तिकवाद से यथायता अनीश्वरवाद की ओर सङ्क्रमण हो रहा था।

उक्त सब कल्पनाओं में से किसी एक को हम स्वीकार कर ही लें यह आवश्यक नहीं है। उपनिषद् के आदर्श का उन नई परिस्थितियों में जो महाभारत के समय में उत्पन्न हो गई थी उपयोग ही गीता का यथायतरूप है। उपनिषद् के आदर्शवादी आस्तिकता की ओर प्रवृत्ति रखनेवाले जनसाधारण के लिए अनुकूल बनाने में यह उपनिषद् दार्शनिक ज्ञान से एक धर्म का विधान बनाने का प्रयत्न करती है। यह प्रदर्शित करती है कि उपनिषद् के चिन्तनशील धार्मिक आदर्शवादी के अन्दर गरीरधारी ईश्वर के प्रति उमात्पूष्ण भक्तिपरक एवं जीवित धर्म के लिए स्थान था। उपनिषद् के परब्रह्म का मनुष्य स्वभावात् चिन्तनात्मक तथा भावना प्रधान भागा को पूष्ण करनेवाला बताया गया है। इस प्रकार का परिवर्तन कल्पनात्मक से व्यापक और दार्शनिक से धार्मिक की

दिशा में अर्वाचीन उपनिषदों में भी पाया जाता है जहाँ हमें भक्तों की पुकार पर भगवान् प्रकट होते हुए दिखाई देते हैं। गीता का प्रयत्न एक ऐसे धार्मिक संश्लेषण की ओर है जो मनुष्यों के जीवन और आचार को, उपनिषदों द्वारा प्रतिपादित तथ्य के आधार पर, सहारा दे सके, और जिसे उसने भारतीय जनता के नैतिक जीवन में प्रविष्ट कर दिया।

गीता की विचारधारा की विभिन्न प्रवृत्तियों को एकत्र करके एक यथार्थ एवं पूर्ण इकाई बनाने में सफलता प्राप्त हुई या नहीं इसका उत्तर आगे चलकर हमारे विवेचन में मिल सकेगा। भारतीय परम्परा ने तो मदा ही ऐसा अनुभव किया है कि विनोदी तत्त्व भी इसके अन्दर आकर एकरूप हुए हैं, किन्तु पश्चिमी विद्वानों का आग्रहपूर्वक कहना है कि उज्ज्वल अग्नि ने गीता के ग्रन्थकार के जैसे कुशल हाथों में पड़कर भी उनके अन्दर एकीभूत हो जाने से इनकार कर दिया। विवेचन के माध्यम में ही दृढियुक्त आस्था व्यक्त करने से कोई लाभ नहीं है।^१

१. गीता के ऊपर भारतीय लेखकों की अनेक टीकाएँ मिलती हैं, जिनमें से मुख्य वे हैं जो वृत्तिवार, शंकर, रामानुज, माध्व, वल्लभ, निम्बार्क और प्रानेश्वर ने लिखी हैं। आनन्दगिरि कहते हैं कि वृत्ति-कार बोधायन ने, जिसने वेदान्तसूत्रों पर बृहदाकार टीका लिखी, गीता पर भी वृत्ति (टीका) लिखी है (देखिए भगवद्गीता के शंकर भाष्य पर आनन्दगिरि, २ १०)। उनके अनुसार, गीता ज्ञान और ब्रह्म के संयुक्त मार्ग के अनुसरण का उपदेश करती है। उक्त दोनों में से कोई भी अनेका मोक्ष की ओर नष्ट ले जा सकता है। शंकर का विश्वास है कि ज्ञान ही पूर्णता की प्राप्ति का उच्चतम साधन है। साथ ही उनका कहना है कि जीवात्मा का सर्वोपरि के साथ एकत्व अन्तर्दृष्टि के ज्ञान द्वारा ही जाना जा सकता है। ससार में अनेकता मनुष्य की अपूर्णता के कारण है। समस्त कर्म बन्धन का कारण है क्योंकि यह ईश्वर के मिथ्याभास के ऊपर निर्भर करता है। जब सत्य ज्ञान हमारे ईश्वरपरक विचारों को दूर कर देता है तो जीवात्मा को त्राण मिल जाता है और उसके अनन्तर कर्म का कोई आवश्यकता नहीं रहती। अन्य सप्त मार्ग अर्थात् कर्म, भक्ति तथा योग (आत्मनियन्त्रण) केवल ज्ञान की ओर ही ले जाते हैं। (देखिए, भगवद्गीता पर शंकर भाष्य, ३ * १।) रामानुज जीव अर्थात् चिन्, ससार अर्थात् अचित् (जड) और ईश्वर इन तीन भिन्न-भिन्न सत्ताओं को मानते हैं और पहले दोनों को ईश्वर के शरीर के निर्माणकर्ता मानते हैं। अध्यात्मशास्त्र में वे इस प्रकार से परिवर्तित रूप में एकेश्वरवाद और क्रियात्मक रूप में भक्ति-मार्ग पर आग्रह करते हैं। सकेत द्वारा वे यह सुझाव देते हैं कि वर्णधर्मों का हमें पालन करना आवश्यक है। शंकर और रामानुज दोनों ही कर्म को कम महत्त्व देने ० यद्यपि उनके प्रेरणाहेतु भिन्न-भिन्न हैं। मध्वाचार्य माया की कल्पना का खण्डन करते हैं और परब्रह्म तथा जीवात्माओं के अन्दर परस्पर पारमार्थिक भेद को स्वीकार करते हैं। उनके मत में भी ईश्वर की भक्ति ही आनन्द-प्राप्ति के लिए सर्वश्रेष्ठ मार्ग है। यद्यपि वल्लभाचार्य बोधपूजा करते हैं कि ब्रह्म और पवित्र आत्मा एक हैं तो भी उनके मत ने जीव ब्रह्म का अग्र मात्र है। मायारूपी जगत् मिथ्या नहीं है क्योंकि माया ईश्वर की ही शक्ति है जो उसकी इच्छा से उससे पृथक् होती है। ईश्वर की अनुकम्पा ही एकमात्र उपाय है, जिसके द्वारा जीवात्मा मोक्षलाभ कर सकती है। निम्बार्क के अनुसार, जगत् और आत्मा ईश्वर के ऊपर निर्भर हैं जिसके अन्दर वे अवस्थित हैं, यद्यपि सूक्ष्म अवस्था में। उनकी कल्पना को द्वैतवादपरक अद्वैत नाम दिया गया है। प्रानेश्वर के मत में, पतञ्जलि का योग ही गीता के उपदेश का लक्ष्य है। जहाँ योग्य मन्त्रियों के द्वारा गीता के विषय में इतने सारे मत प्रकट किए गए हैं तो पाठक का कार्य सरल नहीं रह जाता। इनके साहसिक तथा पाठ्यपूर्ण विश्लेषण और समन्वय हमें सर्वदा इस विषय का ठीक-ठीक ज्ञान नहीं देते कि किस प्रकार से परस्पर-विरोधी विचारों को तार्किक दृष्टि से संयुक्त किया जा सकता है। इसमें कोई इनकार नहीं कर सकता कि गीता आत्मिक जीवन का पोषण करती है। जब तक हमारे

यह प्रसंग जिसमें पञ्चर कहा जाता है कि गीता का उपदेश किया गया यह निर्णय करता है कि इसका मुख्य प्रयोजन जीवन की समस्या का हल करना और सामोचित आचरण का प्रेरणा देना था। प्रत्यक्ष रूप से यह एक नैतिक ग्रन्थ है एक योगशास्त्र है। गीता का निमाण एक नैतिक धर्म का युग म हुआ था और इसीलिए उस युग की भावना में इसमें भी भाग लिया। अतः ही गीता में योग धर्म का व्यवहार किसी भी प्रकरणान्त अर्थों में क्या न हुआ हो यह समस्त ग्रन्थ में आदि स अन्त तक अपने कमपरक निर्देश का स्थिर रखता है। योग ईश्वर के मानिष्य में पहुँचने, एक ऐसी शक्ति के साथ जो विश्व का शासन करती है सम्बन्ध जोड़ने और परममत्ता को स्पर्श करने का नाम है। यह न केवल आत्मा की किसी विषय गति को अति हृदय मन एवं इच्छा की समस्त शक्ति का ईश्वर के प्रधान कर देना है। यह मनुष्य का अपने को सम्भूततम तत्त्व के साथ संयुक्त कर देने का प्रयत्न है। हम आत्मा के सम्पूर्ण सत्तुलन को परिवर्तित करके एक निरूपण तथा न भाव में लाने एवं गति और सुख के प्रतिरोध की गति को विकसित करने की आवश्यकता है। हम प्रकार योग से सात्त्विक उम अनुभासन (अथवा आत्मनियन्त्रण) से है जिसके द्वारा हम सत्ता के आभाता का सहन करने के लिए अपने को अभ्यस्त बना सके और हमारी आत्मा के मुख्य अस्तित्व पर भी की प्रतिकूल प्रभाव न पड़ सके। योग एक ऐसा साधन अथवा उपाय है जिसके द्वारा सत्त्व को प्राप्त किया जा सकता है। पनञ्जनि का योग आत्मिक निवृत्तन की एक ऐसी पद्धति है जिसके द्वारा हम बुद्धि को निमग्न बना सकते हैं मन को उसका आतिथी से मुक्त कर सकते हैं और यथायसत्ता का साक्षात्कार कर सकते हैं। हम अपनी भावनाओं को नियन्त्रित कर सकते हैं और ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पण करके सर्वोपरिसत्ता का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। हम अपनी इच्छा को इस प्रकार साध सकते हैं कि हम अपने समस्त जीवन को निरन्तर दवीय सेवा के योग्य बना सकें। हम अपनी आत्मा के स्वरूप के अन्दर दवीय गति को भी प्रत्यक्ष कर सकते हैं तथा उन्मादपूर्ण प्रेम और महत्वाकांक्षा के साथ इसपर तब तक बराबर दृष्टि रख सकते हैं जब तक कि यह दवीय स्फूर्तिगत वस्तु वस्तु एक अनन्त प्रकाश में परिणत नहीं हो जाता। यह सब भिन्न भिन्न प्रकार के योग अथवा उपाय हैं जो हम एक सर्वोच्च योग अर्थात् ईश्वर के साथ संयोग की आरंभ दे जाते हैं। किन्तु कार्य भी नैतिक सत्ता स्थिर मत्ता रह सकता यदि उसे आध्यात्मिक वचन का समर्थन प्राप्त न हो। इस प्रकार गीता

अन्तर्धर्मिक मन्त्रों द्वारा और इन कल्पित विचारधारा पर निर्भर रहते हैं तब तक भावुकता

१ योग त्रिषांभक अथवा दे और सारव अथवा ज्ञान से भिन्न है। देखिए, रवेतारवार उद्गमपर मुख्ययोगाग्निगम्यम् ज्ञान तथा अन्त्या के द्वारा जानने योग्य। योग का अर्थ कम भी है। देखिए गीता ३ ७ ५ १ २ ६ २- १३ २४। मयदान के योग को उसका अर्थभूत शक्ति कहा गया है। देखिए ६ ५ १ ७ ११ ८। जो पन्थ हमारे पास नहीं है उनके प्राप्त करने के अर्थ में भी योग शास्त्र का प्रयोग होता है। देखिए ६ १२।

के योगशास्त्र का मूल ब्रह्मविद्या अर्थात् आत्मसम्बन्धी ज्ञान है। गीता एक कल्पनापद्धति भी है और जीवन का विधान भी है, बुद्धि के द्वारा सत्य का अनुसन्धान भी है और सत्य को मनुष्य की आत्मा के अन्दर क्रियात्मक शक्ति देने का प्रयत्न भी है। प्रत्येक अध्याय के उपसंहारपरक वाक्य से यह स्पष्ट हो जाता है जो हमें एक अनिश्चित काल से प्राप्त होता आ रहा है, वह यह कि यह एक योगशास्त्र है अथवा ब्रह्म-सम्बन्धी दर्शनशास्त्र का धार्मिक अनुशासन है, “ब्रह्मविद्याना योगशास्त्रे।”

५

परम यथार्थता

गीता में उपनिषदों के ही समान परमतत्त्व की मीमांसा दो विधियों से की गई है—एक तो विषयगत विश्लेषण से, और दूसरे विषयीगत विश्लेषण से। गीता के रचयिता के आध्यात्मिक भुकाव पर दूसरे अध्याय में स्पष्टरूप से प्रकाश डाला गया है। जहाँ उसने यह सिद्धांत प्रस्तुत किया है जिसपर उसकी योजना का आधार है “असत् से सत् उत्पन्न नहीं हो सकता और सत् का अभाव कभी नहीं होता।”^१ विषयगत विश्लेषण सार-तत्त्व एवं आभास के मध्य, अमर और नश्वर के मध्य, तथा अक्षर और क्षर के मध्य भेद को आधार बनाकर आगे बढ़ता है। “ससार के अन्दर ये दो सत्त्व हैं, क्षर और अक्षर। अपरिवर्तनशील अक्षर है।”^२ हम यह नहीं कह सकते कि वह ‘अपरिवर्तनशील’, जिसका यहाँ निदर्श किया गया है, सर्वोपरि यथार्थसत्ता है क्योंकि अगले ही श्लोक में गीता घोषणा करती है कि “सर्वोपरि सत्ता दूसरी ही है जिसे सर्वोच्च आत्मा अर्थात् परमात्मा कहते हैं, जो अक्षय भगवान्, तीनों लोकों में व्याप्त है और उन्हें धारण किए हुए है।”^३ गीता का रचयिता पहले ससार की स्थायी पृष्ठभूमि को उसके क्षणिक व्यक्तरूपों से भिन्न करके बतलाता है अर्थात् वह प्रकृति है जो परिवर्तनों से पृथक् है। इस आनुभविक लोक में हमें नश्वर एवं स्थायी दोनों ही पक्ष मिलते हैं। यद्यपि ससार के परिवर्तनों की तुलना में प्रकृति नित्य है तो भी यह निरपेक्षरूप से यथार्थ नहीं है, क्योंकि इसका आधार भी सर्वोपरि जगत् का स्वामी है।^४ यह सर्वोपरि आत्मा ही यथार्थ में अमर है जो नित्य का आश्रय-स्थान है।^५ रामानुज अपने विरोध सिद्धांत की अनुकूलता को ध्यान में रखकर ‘क्षर’ का अर्थ प्रकृतितत्त्व और ‘अक्षर’ का अर्थ जीवात्मा करते हैं, फिर भी पुरुषोत्तम अथवा सर्वोपरि आत्मा को इन दोनों से उत्कृष्ट एवं ऊपर बताते हैं। हमारे लिए यह सम्भव है कि पुरुषोत्तम के भाव की व्याख्या करने में हम उसका एक ठोस मूर्तरूप व्यक्तित्व स्वीकार कर लें जो कि सीमित तथा असीम के मिथ्या अमूर्तभावों से उत्कृष्ट है। कठिनाई केवल

१. २ : १३।

२. १५ : १६।

३. १५ : १७।

४. यह कहा जाता है कि “एक और सत्ता है जो अग्रजन्म और नित्य है और सत् अव्यक्त तत्त्व से भिन्न है जिसका अन्य सब वस्तुओं का नाश होने पर नाश नहीं होता।” (८. २०)।

५. ८ : २१।

यही है कि ब्रह्म को जिसे सीमित जगत् का भी आधार बताया गया है केवल अमन रूप में नहीं समझा जा सकता है। गीता सीमित अथवा अस्थायी एवं असीम अथवा स्थायी सत्ता में भेद करती है। जो कुछ सीमा वाला और क्षणिक प्रकृति वाला है वह यथाथ नहीं है। समय परिणमन एवं अस्थायी प्रतिषेध है। जो परिणत होता है वह मत नहीं है। यदि यह सत् होता तो इसका परिणमन न होता। चूंकि ससार की सब वस्तुएं कुछ अथ रूप में आने के लिए सघट कर रही हैं इसलिए यथाथ या वास्तविक नहीं है। इस पक्ष पर की सब वस्तुओं में क्षणिकता लक्षित होती है। हमारी चेतना की पट्टभूमि में इस प्रकार का एक विश्वास अवश्य है कि ऐसी कोई वस्तु अवश्य है जो नाश नहीं होनी। क्योंकि अभाव से किसी वस्तु की उत्पत्ति नहीं हो सकती। यह यथायमत्ता श्री परम सत सदा बदलती रहनेवाली प्रकृति नहीं हो सकती। यह सर्वोपरि परब्रह्म ही है। यह अनादि अमृत और कूटस्थ या चण्डाल की तरह दृढ़ है जबकि जगत् केवल समयरहित और अमररहित सत्ता अनादिप्रवाहमत्ता है। 'यथाय म द्रष्टा यही है ताकि सर्वोपरि प्रभु की सब वस्तुओं में एक समान विद्यमान रहोवाला करक दक्षता है जो वस्तुओं के नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होता। 'स अनादि अनन्त आत्मा का सब प्राणियों के अंदर निवास है और इसलिए गुणों की दृष्टि से सीमित पदार्थों से भिन्न नहीं रहता है। गीता एक ऐसी असीम सत्ता में विश्वास करती है जो सब सीमित वस्तुओं की आधारभूत है और उनमें जीवन का संचार करती है।

जीवात्मा सदा ही अपने आपसे अस्तित्व में रहती है और बराबर कुछ अथ बनने के लिए मध्य करती रहती है। अपनी सीमितता के ज्ञान में भी अनन्त का भाव विद्यमान है। सीमित जीवात्मा जिसकी क्षमता परिमित है और जो सदा ही अपनी दुर्लभ अवस्था से ऊपर उठने का प्रयत्न करती है परमाथ रूप से यथाय नहीं है। यथाय आत्मा का स्वरूप अविनाशरता का स्वरूप है। गीता आत्मा के अंदर स्थायित्व के अस्तित्व को स्वीकारने का प्रयत्न करती है वह जो कि सदा ही गता या प्रमाता अथवा विषयी है नय या प्रमय अथवा विषय नहीं है। क्षेत्र स्थान अथवा पदार्थ है और क्षेत्र पदार्थ का गता अथवा विषयी है। जो कुछ जाना जाता है वह गता की सम्पत्ति नहीं है। मनुष्य की आत्मा का अंदर गता का अंग है जो समस्त परिवर्तन का अन्तर भी अविच्छिन्न और बराबर एकत्र रहता है। यह अनादि अनन्त है अक्षय्य है कालाविरहित और स्वयम्भू है। मनुष्य के अविच्छिन्न को उसके बनानेवाले गरीर अनन्त जीवात्मा का अवयवों में से अलग करके गीता इनमें से उच्च तत्त्व का तात्त्विक निकालने का प्रयत्न करती है जो सदा रहता है। शरीर स्थायी नहीं है क्योंकि उसका अस्तित्व है। यह एक क्षणिक ढांचा है। इन्द्रिया का जीवन भी अल्पकालिक चंचल तथा विकारमय है। मन भी सदा परिवर्तनशील है। यह सब एक गता (विषयी) के लिए नय पदार्थ है य वे साधन हैं जिनके द्वारा आत्मा कार्य करती है। इनकी स्वतंत्र सत्ता का कोई अर्थ नहीं है। आत्मन्तर तत्त्व जो समस्त ज्ञान का आन्विष्य है गीता के गता में इन्द्रिया से मन में और बुद्धि से भी महत्तर

है।^{१३} यह वह तत्त्व है जो सबको एकत्र रखता है और बराबर रहा तक कि सुपुष्टि या प्रगाढ निद्रा में भी उपस्थित रहता है। परस्पर सगुण जोड़े रखने का यह कार्य इंद्रियों का नहीं हो सकता, न बुद्धि का ही हो सकता है, और अपने-आप ही यह सम्भव हो सकता है।^{१४} ज्ञाता या विषयी रूपी तत्त्व एक अनिवार्य तथा आवश्यक आधार है जिसके ऊपर ज्ञेय या प्रमेय जगत्, जिसमें आनुभविक आत्मा भी सम्मिलित है, विद्यमान है। यदि हम ज्ञाता को छोड़ दें तो ज्ञेय का भी लोप हो जाता है। किन्तु स्वयं ज्ञाता का लोप नहीं होता, भले ही ज्ञेय का लोप हो जाए। इस अमर रहनेवाले तत्त्व का विवरण बहुत परिष्कृत रूप में गीता में दिया गया है। यह शरीर का स्वामी है। "वह कभी नहीं जन्मा और न वह मृत्यु को प्राप्त होता है और चूँकि उसका आदि नहीं है इसीलिए अन्त भी नहीं है। वह अजन्मा, नित्य, शान्त और पुराणरूप आत्मा शरीर के मारे जाने पर भी नहीं मरता है।"^{१५} "अग्नि इसको काट नहीं सकती, अग्नि इसे जला नहीं सकती, न पानी ही इसे गीला कर सकता है। वायु इसे मुखा नहीं सकती। इसके अन्दर कोई छेद नहीं कर सकता। इसे आग नहीं लग सकती। यह नित्यस्थायी, सर्वव्यापक, स्थिर रहनेवाला, अचल और सनातन है।"^{१६}

गीता का सर्वोपरि आत्मा का वर्णन कुछ भ्रातिजनक अवश्य है। "यह अक्षय सर्वोपरि आत्मा, अनादि होने के कारण और निर्गुण होने के कारण, कार्य नहीं करता, न इसमें कोई दोष लगता है, यद्यपि यह शरीर में अवस्थित है।"^{१७} यह केवल द्रष्टा या साक्षी मात्र है। आत्मा अकर्तृ या अकर्ता है। विकास का समस्त नाटक पदार्थ-जगत् से ही सम्बन्ध रखता है। बुद्धि, मन और इन्द्रिया जड प्रकृति के ही विकार हैं किन्तु यह सब विकृति भी आत्मा की उपस्थिति से ही सम्भव होती है। प्रमाता या ज्ञाता आत्मा, जो हमारे अन्दर है, शान्त, एक समान, बाह्य जगत् में अनासक्त है, यद्यपि यह उसका आधार है और अन्तर्व्यापक साक्षी है।

सामारिक व्यक्तियों में हमें विषयी और विषय का परस्पर संयोग मिलता है।^{१८} अनुभव करनेवाले व्यक्ति विषयी के दैवीय तत्त्व हैं जो ज्ञेय पदार्थों से मर्यादित हैं। इस संसार के अन्दर विषयी और विषय सदा साथ-साथ मिलते हैं।^{१९} केवल विषय या पदार्थ का ही परम इन्द्रियातीत अस्तित्व नहीं है। विषयी जो विषय से उत्कृष्ट है, विषय का आधार है। "जब मनुष्य को इस बात का अनुभव हो जाता है कि नानाविध सत्ताओं का एक ही मूल है और सब उसीसे निकली है तब वह सर्वोपरि सत्ता के साथ ऐक्यभाव का अनुभव करता है।"^{२०} जब पदार्थ (विषयवस्तु) के साथ मिश्रण-सम्बन्धी भ्राति का अन्त हो जाता है तो विषयी सबमें एकसमान दिखाई देने लगता है। कृष्ण ने जो अर्जुन को बलपूर्वक यह कहा कि मरे हुएों के लिए शोक मत करो तो उसका आशय यह था कि मृत्यु एकदम विलोप का नाम नहीं है। व्यक्तिगत रूप बदल सकता है, किन्तु सारभूत तत्त्व का नाश नहीं होता। जब तक पूर्णता प्राप्त नहीं हो जाती, व्यक्तिगत का भाव विद्य-

मान रहता है। यह मरणधमा शरीर का ढाँचा भले ही बार बार नष्ट हो जाए ब्राम्हणत्व यकित्तत्व अपने अस्तित्व को सुरक्षित रखता है और एक नया रूप धारण कर लेता है। इस विश्वास से जीवन की प्रेरणा प्राप्त करके मनुष्य को आत्मज्ञान के लिए प्रेरित किया जाता चाहिए। हमारी अविनश्यता निश्चित है—या तो मन तथा धारा अथवा पूणता की प्राप्ति द्वारा। हमारी उपनिषद असीमता का यह कबल प्रकट रूप में प्रकट जाना ही है। आत्मा के अस्तित्व के इस प्रतिपादन के आधार पर और उपनिषदों की अतः अर्थ के इस समझने के द्वारा कि आत्मा अथवा निमल नाता हमारे शरीर के मिट्टी में मिल जाने पर भी अक्षुण्ण अथवा अप्रभावित बचा रहता है इस प्रकार श्रीकृष्ण ने अनुमन के मन की बेचनी को दूर किया था

‘आत्मा का जन्म कभी नहीं हुआ न यह आत्मा कभी नष्ट होगी
ऐसा कोई समय नहीं था जबकि यह न रही हो, अतः और प्राणि
केवल स्वप्नरूप हैं
उत्पत्तिरहित और मृत्युरहित यह आत्मा परिवर्तनरहित सदा एक
समान रहती है
मृत्यु इसका बाल भी बाँका नहीं कर सकती यद्यपि इसका आवास
स्थान मत लिखा देता है।’^१

उपनिषदों की ही भावना के अनुकूल गीता भी आत्मा और ब्रह्म की एकता का प्रतिपादन करती है। शक्ति सत्ता वाली इन्द्रिया और शरीर के पीछे आत्मा है। सत्ता के शक्ति पदार्थों की मध्यस्थिति में ब्रह्म है। दोनों एक ही हैं क्योंकि दोनों का स्वभाव एक-समान है। इसकी यथायथा प्रत्येक मनुष्य के अपने अपने अनुभव का विषय है और उसे वह स्वयं ही अनुभव कर सकता है। अपरिवर्तनशील की यथायथा परिवर्तनशील की परिभाषा के द्वारा करने के सब प्रयत्न निष्फल सिद्ध होंगे। यह ठीक है कि गीता में अस्तित्व के ज्ञानो गई परमायसता सत्ता की तत्संगत आधारभूमि है ऐसा सिद्ध करने का कोई प्रयत्न नहीं किया गया किन्तु इसका संकेत अवश्य है। यदि यह सत्ता अनुभव का विषय है और एक अस्मदस्थित अति नहीं है तो हमें एक निरपेक्ष परमस्वरूप यथायथा की भी आवश्यकता है। किन्तु हमें इस विषय में बहुत सावधान रहना चाहिए कि हम अनन्त और सत्ता दोनों के लक्षणों की परस्परिक विभिन्नता का विरोध न करें। इससे हमें सात-व विषय में भ्रमपूर्ण विचार मिलेगा। जो बात सबसे प्रथम हमारे सत्य में आती है वह यह है कि शक्तिस्वभाव सत्ता और यथायथास्वरूप अस्तित्व में भेद है। किन्तु यदि यही सब कुछ होगा तो अनन्त अतीत भी सीमित हो जाएगा तथा ऐसे रूप में परिणत हो जाएगा जो सत्ता है क्योंकि विरहगुण और बहिष्कृत सीमाश्रय सत्ता ही असीम अथवा अनन्त की सीमा बन जाएगी। यह समझना अनुचित होगा कि अनन्त कोई ऐसी वस्तु है जो सत्ता अथवा सीमित के अन्दर से हटाया बाहर आ गई हो। यह स्वयं ही शक्ति अथवा सत्ता में सत्ता है। सीमित ही अनन्त का रूप है और वह अनन्त ही सत्ता के अन्दर यथायथा है और

ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो उसके साथ-साथ या बराबर में हो। सान्न्त पदार्थसमूह में जो अनन्त का अंश है यदि हम उसे दृष्टि से ओझल कर दें तो हमें एक अन्तविहीन उन्नति का सामना करना होगा जो सान्न्त जगत् की विशेषता है। यह अन्तविहीनता ही सान्न्त के क्षेत्र के अन्दर अनन्त की विद्यमानता का लक्षण है। सान्न्त अपने को इसमें अधिक रूप में व्यक्त भी नहीं कर सकता जैसेकि अनन्त को ही सान्न्त बना दिया गया हो। अनन्त और सान्न्त के बीच भेद करना केवल निपिल विचार का लक्षण है। यथार्थ में अनन्त ही सत्य है और सान्न्त केवल अनन्त का सीमित रूप है। इससे परिणाम यह निकला कि इन्द्रियातीतता और अन्तर्यामिता आदि परिभाषाएँ अनुपयुक्त हैं, क्योंकि परमसत्त्व से भिन्न भी कुछ है इसकी वे कल्पना कर लेती हैं। परमसत्ता की व्याख्या के लिए जिस किसी भी उपाधि या लक्षण का प्रयोग किया जाए, सब अपर्याप्त है। इसका वर्णन करते हुए कहा जाता है कि यह न तो सत्स्वरूप है, न असत् ही है, न आकृतिमान है और न आकृतिविहीन ही है।^१ गीता उपनिषद् के ही सिद्धांत को दोहराती है कि यथार्थसत्ता निर्विकार है, स्वतन्त्र सत्ता वाली है, और देश, काल एवं कारण-कार्य के नियम से जकड़े हुए समस्त ब्रह्मांड की पृष्ठभूमि में है।

गीता दर्शन के क्षेत्र में अद्वैत अर्थात् जीव और ब्रह्म की एकता के सिद्धांत को सत्य बताती है। सर्वोपरि ब्रह्म एक निर्विकार स्वतन्त्र सत्ता है, “जिसके विषय में वेदान्ती वर्णन करते हैं जिसे तपस्वी लोग प्राप्त करते हैं।” यह सबसे ऊँचा स्तर है और आत्मा के कालक्रम से गति करने का सर्वोपरि लक्ष्य है, यद्यपि अपने-आपमें यह गति नहीं है, अपितु एक स्तर है जो मौलिक है, सनातन है और सर्वोपरि है। ब्रह्म की अपरिवर्तनीय नित्यता ही सब चराचर एवं विकसित जगत् का आधार है। ब्रह्म के ही कारण उनका अस्तित्व है। बिना इसके उनकी कोई सत्ता नहीं, यद्यपि यह किसीको बनाता नहीं, करता कुछ नहीं और किसीका निर्णय नहीं करता। दोनों अर्थात् ब्रह्म और जगत् स्वरूप में परस्पर-विरोधी प्रतीत होते हैं। यदि हम ससार की यथार्थता का खण्डन भी करें और इसे केवल एक आभासमात्र मानें तो भी कुछ तो तत्त्व मानना पड़ेगा जिसका कि यह आभास है। निरन्तर अपने से ऊपर उठने के लिए सधर्प करते रहने के कारण ससार अपनी अयथार्थता को स्वयं दर्शाता है किन्तु परब्रह्म अपने-आपमें स्वयं लक्ष्य है और वह अपने से परे अन्य किसी लक्ष्य या उद्देश्य का ध्यान नहीं करता। चूँकि संसार परब्रह्म के ऊपर आश्रित है इसीलिए परब्रह्म को कभी-कभी परिवर्तनरहित तथा परिवर्तनशील दोनों ही कहा जाता है। ससार के अन्तरहित विवरणों और विरोधों का अस्तित्व केवल इसीलिए है कि यह मनुष्य के मन को ऐसी दिशा में मोड़ दे जहाँ सब विरोधों पर विजय प्राप्त की जाती है और एक तारतम्य-विहीन चेतना में तारतम्यों से प्रेम-सम्बन्ध स्थापित किया जाता है। जहाँ एक ओर समस्त सम्भव सम्बद्ध तथा विरोधी इसीके ऊपर आश्रित हैं, यह उनका विरोधी नहीं है क्योंकि उनका एकमात्र अधिष्ठान जो यही है। यह तो हम ठीक-ठीक नहीं जानते कि यह ससार ठीक किस प्रकार से परब्रह्म का

प्राप्ति है कि तु इतना हम निश्चय है कि परब्रह्म व बिना सत्ता भी नही हो सकता था। एक ओर समुद्र चुपचाप सोनेवाला है तो दूसरी ओर अत्यन्त ध्वनि भी है। हम नही जानते कि दोनों ठीक-ठीक किस प्रकार से परस्पर सम्बद्ध हैं। हम करने इस प्रश्न को माया कहकर ठिपा लते हैं। दोनों एक ही हैं तो भी वे भिन्न भिन्न प्रतीत होते हैं और यह प्रतीति माया के कारण है। इन्द्रियातीत यथायथा यद्यपि परिवर्तन से परे है तो भी परिवर्तनो का निधारण करती है। दार्शनिक दृष्टि से हम यहाँ ठहर जाने को बाध्य होना पड़ता है। 'किसने प्रत्यक्ष रूप से देखा और कौन निश्चयपूर्वक घोषणा कर सकता है कि यह चित्र विचित्र सृष्टि किससे उत्पन्न हुई और क्यों उत्पन्न हुई?'

जीवात्मा के सम्बन्ध में बड़ी समस्या है क्योंकि यहाँ एक स्वतन्त्र विषयी और विषय के बीच में परस्पर के सम्बन्ध का प्रश्न है। हम नही जानते कि एक समर साक्षी रूप जीवात्मा और चेतना का प्रवाहरूप निरन्तर होते हुए परिवर्तनो के मध्य में परस्पर का सम्बन्ध कसा है। हम कठिनाई को हल करने के लिए स्वरूप के अध्ययन की विषयी और विषय दोनों का परस्पर संयोग मही हो सकता क्योंकि विषयी (प्रमाता जीवात्मा) के हिस्से जो नही हैं। इनका परस्पर-सम्बन्ध समवायसम्बन्ध अर्थात् प्रजापति भाव-सम्बन्ध भी नही हो सकता जिसमें एक दूसरे से पक्का न हो सके, क्योंकि य कारणकायभाव से तो परस्परसम्बद्ध नहीं हैं। इसलिए स्वरूप इस परिणाम पर पहुँच कि इन दोनों का परस्पर सम्बन्ध अध्ययन के रूप का है अर्थात् एक दूसरे को और उन दोनों के गुणों को भ्रम के कारण जो वह नहीं है वसा मान लेना—और यह विषयी तथा विषय के स्वरूप में भेद न करने के कारण होता है जैसे सीप को भ्रम से चाँगी समझ लेना रस्मी को भ्रम से मान समझ लेना। दोनों का परस्पर सम्बन्ध प्रतीतिमात्र अथवा मिथ्या ज्ञान है और मत्स्यज्ञान प्राप्त कर लेने पर यह अध्ययन विलुप्त हो जाता है। 'यह स्वरूप गीता में नही पाया जाता' अर्थात् मनेन भले ही समझ लिया जाए।

उपनिषदों का आध्यात्मिक भावसंवाद गीता में ईश्वरवाणी धर्म के रूप में परिणत हो गया है जिसमें प्रथम प्रायश्चित्त और भक्ति सबका समावेश है। जब तक हम परब्रह्म का साक्षात्कार नहीं होता और हम आनुभविक जगत् के पक्ष से ही कार्य कर रहे हैं हम उक्त विषय की व्याख्या सर्वोपरि ईश्वर की गीता में सुदृष्टोत्तम कहा गया है स्वरूप के आधार पर कर सकते हैं। परमात्मता का अंगीकरण ही होता ही मनुष्य की दृष्टि में उगका पूरा मूल्य नहीं रखता। गीता उपनिषदों के आत्मवाद को मनुष्य ज्ञान के दैनिक जीवन में अनुबल बनाने के लिए उद्दिष्ट है और अनेक सिद्धि यह उक्त अध्याय परमात्मता की दृष्टि में ज्ञान तथा प्रवृत्ति के बाधों में भाग लेने के विचार का समर्थन करती है। यह हमारे सामने एक नया ईश्वर की स्वरूप प्रस्तुत करती है जो मनुष्य के कुल जीवन के लिए नानाप्रकार है। गीता का ईश्वर एनी व्यापकता है जो केवल धर्म और कर्म के लिए नानाप्रकार है। गीता का ईश्वर एनी व्यापकता है जो केवल धर्म और कर्म के लिए नानाप्रकार है। गीता का ईश्वर एनी व्यापकता है जो केवल धर्म और कर्म के लिए नानाप्रकार है।

साथ जुड़े हुए है।^१ गीता लक्षणभेद को पृथक्त्व-कारण मानने के हेतुभास को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं है। यह सब प्रकार के अमूर्तभावात्मक विरोधों का परस्पर समन्वय करती है। पहले 'परस्पर-भेद करके तब उनमें परस्पर-समन्वय स्थापित किए' बिना विवेक अपना कार्य नहीं कर सकता। ज्योंही हम परमतत्त्व का चिन्तन करने लगेंगे, हमें अन्तर्दृष्टि के पात्र तथ्य को विचार की परिभाषा में परिणत करना होगा। विशुद्ध सत् शून्यरूप में परिणत हो गया, और अब हमारे सम्मुख सत् तथा शून्य का सयुक्त रूप है। यह सयुक्त रूप ऐसा ही यथार्थ है जैसाकि विचार। यह ठीक है कि गीता हमें उस प्रक्रिया के विषय में कुछ नहीं बतलाती कि जिससे निरपेक्ष परमतत्त्व, जो अशरीरी है और निष्क्रिय आत्मा है, क्रियाशील और शरीरधारी भगवान् प्रभु बन जाता है जो विश्व की रचना व उसका धारण करता है। बुद्धि के द्वारा तो यह समस्या हल नहीं हो सकती। इस रहस्य का उद्घाटन तभी होता है जबकि हम अन्तर्दृष्टि के स्तर तक उठते हैं। निरपेक्ष परमतत्त्व (ब्रह्म) का ईश्वर के रूप में परिणत होना माया, प्रथवा रहस्य, है। यह इन अर्थों में माया भी है कि परिणत ससार इतना यथार्थ नहीं है जितना कि परब्रह्म स्वयं है।

यदि तर्क के द्वारा हम परब्रह्म के ससार के प्रति सम्बन्ध को समझने का प्रयत्न करें तो हम इसे शक्ति का नाम देंगे। निष्क्रिय और निर्गुण परब्रह्म, जो किसी भी पदार्थ से असम्बद्ध है, तर्क के द्वारा सक्रिय एवं शरीरधारी ईश्वर के रूप में परिणत हो गया—जिसके अन्दर वह शक्ति है जिसका सम्बन्ध प्रकृति से है। हमें गीता में नारायण का ज्ञान मिलता है 'जो जल में आसीन विचारमग्न है।' वह नित्यरूप 'अहंकार' 'अनात्म' के सम्पर्क में आता है। इसी 'अनात्म' को प्रकृति भी कहा गया है, क्योंकि यह ससार का जनक है। यह आति का आदिस्त्रोत है, क्योंकि यही यथार्थसत्ता के सत्यस्वरूप को भरणधर्मा मनुष्यों की दृष्टि से छिपाकर रखता है। ससार अज्ञा-ज्ञाभाव से पुरुषोत्तम के साथ जुड़ा हुआ है। ऊपर पुरुषोत्तम से लेकर नीचे तक सब वस्तुओं में सत् और असत् का अश विद्यमान है। निषेध के भाव का परमार्थतत्त्व के सम्बन्ध में प्रवेश किया गया है, और परिणमन की प्रक्रिया में एकत्व को हठात् अपने आंतरिक रूप को प्रकट करना पड़ता है। 'कर्म के प्रति स्वाभाविक आदिम प्रेरणा', जो अन्दर से उठती है, पुरुषोत्तम के हृदय में अपना स्थान रखती है। मौलिक एकत्व के गर्भ में विश्व की समस्त प्रगति अवस्थित है, जिसके अन्दर भूत, वर्तमान, और भविष्यत् अब सर्वोपरिसत्ता में है। कृष्ण अर्जुन को सम्पूर्ण विश्वरूप का एक विस्तृत आकार में दर्शन कराते हैं।^२ नित्यता के प्रकाश में अर्जुन नामरहित वस्तुओं का दर्शन करता है, कृष्ण की विराट् आकृति को इस जीवन की सीमाओं का उल्लंघन करते हुए देखता है, जिसने सम्पूर्ण अन्तरिक्ष और विश्व को व्याप्त कर लिया। उसने विभिन्न लोकों को उस विराट् रूप के अन्दर से बड़े-बड़े जलप्रपातों की भाँति अपना-अपना मार्ग बनाकर निकलते देखा। प्रत्याख्यान अथवा अन्तर्विरोध उन्नति का मुख्य स्रोत है। यहाँ तक कि ईश्वर के साथ

१. भगवद्गीता, ८ : ६ और १३।

२. भगवद्गीता, अध्याय ११; ६ : २६, ७ : ८-९, २२, २०।

के स्वरूप का निर्माण करते हैं। वही दोनों ससार का निर्माण करनेवाली सामग्री है।^१ यही कारण है कि प्रभु को संसार का आधार कहा जाता है और चेतना को पूर्ण प्रकाशित करनेवाला प्रकाश कहा जाता है। गीता का रचयिता इसके प्रकार का वर्णन नहीं करता कि जिसके अनुसार ईश्वर का एक स्वरूप एक अवस्था में तो अपने को चेतनाविहीन या जड़ प्रकृति के रूप में अभिव्यक्त करता है, और दूसरी अवस्था में चेतन बुद्धि के रूप में, और साथ ही किस प्रकार ये एक ही आदिम स्रोत की उपज होते हुए ससार की प्रगति में एक-दूसरे के विपरीत रहकर कार्य करते हैं।^२

मनुष्य एवं प्रकृति में निवास करते हुए भी सर्वोपरि ब्रह्म दोनों से महान है। अनन्त विष्व अनन्त देव और काल से वद्ध उसी ब्रह्म में अवस्थित है न कि वह ब्रह्म इसमें। ईश्वर की अभिव्यक्ति में परिवर्तन हो सकता है, किन्तु उसके अन्दर एक अंश है जो आत्मस्वरूप है, और प्रतीतिरूप परिवर्तनों की स्थिर पृष्ठभूमि है। नानाविध जीवन उसके स्वरूप में कोई परिवर्तन नहीं ला सकते।^३ “जिस प्रकार शक्तिशाली वायु सब जगह गति करती हुई आकाश में स्थिर है, इसी प्रकार सब वस्तुएं मेरे अन्दर स्थिर हैं।”^४ तो भी बिना वायु के गति करने पर भी आकाश आकाश ही है। रचना के गुणों के कारण उस प्रभु में कोई उपाधि नहीं आती। यह ससार उसके स्वरूप की अभिव्यक्ति होते हुए भी ईश्वर की आत्मपूर्णता में किसी प्रकार की न्यूनता नहीं लाता। तो भी हम संसार की रचना से भिन्न ईश्वर के स्वरूप का ज्ञान नहीं कर सकते। यदि, सज्ञात्मक तत्त्व को समस्त सारवस्तु से रिक्त कर लिया जाए और उस सबसे भी रिक्त कर लिया जाए जिससे ज्ञान तथा जीवन का निर्माण होता है, तो ईश्वर अपने-आपमें अज्ञेय बन सकता है। यह भी सत्य है कि हम यदि इस ससार में ही भटकते रहेंगे तो यथार्थता के दर्शन हमें कभी नहीं हो सकते। यह जानना हमारे लिए आवश्यक है कि पदार्थों के साथ सम्बन्ध से स्वतन्त्र-रूप में ईश्वर क्या है, और उन सब परिवर्तनों में भी जिन्हें वही इस संसार में लाता है, अपने को उनसे पृथक् किस प्रकार बनाए रखता है। चूँकि वह पदार्थों के साथ के सम्बन्ध को पृथक् नहीं कर सकता, केवल इसीलिए हमें यह नहीं सोच लेना चाहिए कि विपरीत आत्मा अपने अन्दर आत्माभिज्ञा नहीं रखता। यदि अभिव्यक्ति को आत्मा के साथ मिश्रित कर दिया जाए तो गीता का सिद्धांत भी एक प्रकार का सर्वेश्वरवाद बन जाएगा। किन्तु

१ रामानुज कहते हैं • “बुद्धिरहित प्रकृति और उसके अन्दर बुद्धिसम्पन्न निक्षिप्त किए गए गर्भ से (१४, ३) प्राणिमात्र उत्पन्न होते हैं, जो देवताओं से लेकर और स्थिर पदार्थों तक एक चेतनाविहीन वस्तु के साथ परस्पर-मिश्रित हैं।” (गीता का रामानुजभाष्य १३, २।) साथ ही रामानुज यह भी मानते हैं कि ये सब प्राणी अपनी परमसत्ता भी रखते हैं जो ईश्वर की सत्ता से भिन्न है, यद्यपि गीता का विचार इस विषय में निश्चित है। अविभाज्य ब्रह्म यथार्थ में विभक्त नहीं होता किन्तु केवल ऐसा प्रतीत होता है। (“विभक्तमिव”, १३, १६)।

२ इसलिए हम इस स्थिति में नहीं हैं कि गीता के पुरुषोत्तम अथवा सम्पूर्ण सम्बन्धी विचार तथा वर्णन की नित्य (Duree) सम्बन्धी कल्पना में, अथवा गीता के पुरुष और प्रकृति सम्बन्धी सिद्धांत तथा वर्णन के जीवन और भौतिक प्रकृति के मध्य कोई तुलना कर सकें।

३ महाभारत, “गान्धिपर्व”, ३३६-३४४।

४. ६ : ६, ६ : १०।

दूसरी श्रेणी है जो मीन और निर्विकार है, जिससे ऊँचा और कुछ नहीं है। दोनों पक्ष एकसाथ मिलकर पुरुषोत्तम कहलाते हैं। यदि हम यह सिद्ध करने का प्रयत्न करें कि शरीरधारी प्रभु ही उच्चतम आध्यात्मिक सत्ता है तो हम विपक्ष परिस्थिति में पड़ जाएंगे। "मैं इस ज्ञान के प्रयोजन में घोषणा करूँगा—इस ज्ञान के कि कौन उस अमरत्व को प्राप्त करता है जो सबसे ऊँचा ब्रह्म है जिसका आदि व अन्त नहीं है, और जिसे न मत् और न असत् ही कहा जा सकता है।" गीता का रचयिता हमें बार-बार स्मरण कराता है कि व्यक्ति रूप उसकी अपनी ही रहस्यमयी शक्ति के कारण है, जिसे योगमाया भी कहते हैं। "अज्ञानी लोग मेरे इन्द्रियातीत और अक्षय सारतत्त्व को न जानने के कारण, जिससे ऊँचा और कुछ नहीं है, मुझे यह समझने लगते हैं कि मैं अदृश्य से अव दर्शन का विषय बन गया हूँ।" अन्तिम विश्लेषण में परब्रह्म का पुरुषोत्तम रूप धारण करना यथार्थ से न्यून हो जाता है। इसलिए इस प्रकार का तर्क करना अनुचित है कि गीता के अनुसार अशरीरी आत्मा यथार्थता में शरीरधारी ईश्वर की अपेक्षा निम्न श्रेणी की है, यद्यपि यह सत्य है कि गीता एक शरीरधारी ईश्वर की कल्पना को धार्मिक कार्यों के लिए अधिक उपयोगी समझती है।

इससे पूर्व कि हम गीता में प्रतिपादित विश्वशास्त्र के विषय को हाथ में लें, हमें पुरुषोत्तम और कृष्ण की धारणाओं के पारस्परिक सम्बन्ध पर ध्यान देना है क्योंकि यही आकर अवतारों का प्रश्न हमारे सामने आता है।

कृष्ण और पुरुषोत्तम क्या एक ही हैं अथवा कृष्ण उसकी केवल आगिक अभिव्यक्ति है, यह एक ऐसा प्रश्न है जिसके विषय में बहुत मतभेद है। गीता में अवतारों की कल्पना का वर्णन है। "यद्यपि मैं अजन्मा हूँ और अपने साररूप में अक्षय हूँ तो भी सब प्राणियों का प्रभु हूँ और अपनी प्रकृति पर पूरा अधिकार रखते हुए मैं अपनी माया से जन्म लेता हूँ।" साधारणतया सब अवतार परब्रह्म के अण या कलारूप में ही व्यक्तरूप है किन्तु भागवत कृष्ण की अपवादरूप बताते हुए उसे पूर्णव्यक्त या षोडशकलापूर्ण अवतार कहती है, "कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्।" कृष्ण का जो रूप वर्णन किया जाता है वह उसकी पूर्णता का उपलक्षण या संकेत करनेवाला है। उसके सिर पर जो मोरपख का मुकुट है वह चित्र-विचित्र रंगों के होने से मनुष्य की दृष्टि को आकृष्टित कर देता है। उसका वर्ण आकाश की भाँति श्याम है, वन्य फूलों से गुथी हुई माला मोर-जगत् तथा नक्षत्रमण्डल के वैभव की प्रतीक है। वामुरी जो वह बजाता है वह है जिसके द्वारा वह अपना सन्देश देता है। पीतवस्त्र जो उसके शरीर का परिधान है उस प्रकाश के प्रभामण्डल का प्रतीक है जो सारे अन्तरिक्ष में व्याप्त है। उसके वक्ष स्थल पर जो चिह्न है वह भक्त की भक्ति का प्रतीक है, जिसे वह मनुष्यजाति के प्रति प्रेम के कारण बड़े गौरव के साथ धारण किए हुए है। वह भक्तों के हृदय में निवास करता है और मनुष्य-जाति के प्रति उसका आकर्षण इतना अधिक है कि उनके दोनों पैर जो इस आकर्षण के प्रतीक हैं, एक-दूसरे के ऊपर रखे हुए हैं जिससे कि उसे पूरी दृढ़ता प्राप्त हो सके। शनैः

उन्नति के साथ जोड़ती है। उच्चश्रेणी की आत्माएँ, जिन्होंने प्रतिनिधित्व युगों का अपने अन्दर केन्द्रीकरण किया, एक विशेष अर्थ में ईश्वर के मूर्तरूप या अवतार बन गये। इन अवतारी व्यक्तियों के उदाहरण—जिन्होंने अपनी प्रकृति से ऊपर उठकर श्रेष्ठता प्राप्त की और अपने वाह्य तत्त्व से अन्तर्यामी ईश्वर की अभिव्यक्ति जननाधारण के लिए की—मोक्षप्राप्ति के लिए सधर्ष करते हुए मनुष्यों के लिए अधिक उपयोगी सिद्ध हुए। उनसे मनुष्य उत्साह प्राप्त कर सकता है और उनके स्तर तक बढ़ने का प्रयत्न कर सकता है। ये एक प्रकार के आदर्श ढाँचे हैं जिनके अन्दर एक जिज्ञासु आत्मा अपने को ढालने का प्रयत्न करती है, जिससे कि वह ईश्वर की ओर बढ़ सके। जो कुछ एक विशेष व्यक्ति ने, यथा ईसा अथवा बुद्ध ने, सिद्धि प्राप्त की उसकी पुनरावृत्ति अन्य मनुष्यों के जीवन में भी हो सकती है। इस भूलोक को पवित्र करने अथवा ईश्वर के आदर्श को प्रकाश में लाने की चेष्टा की, इस भौतिक जगत् के विकास की प्रक्रिया में, कई श्रेणियों के अन्दर में गुजरना पड़ा है। विष्णु के दस अवतार मुख्य-मुख्य मार्गों का निर्देश करते हैं। मनुष्ययोनि से नीचे अर्थात् जन्तुयोनि के स्तर पर मत्स्य, कच्छप और वराह के अवतार पर जोर दिया गया है। इससे ऊपर उठकर हमें जन्तुजगत् एवं मनुष्यजगत् में सक्रमण मिलता है, अर्थात् नृसिंहावतार, जो मनुष्य और सिंह का संयुक्तरूप है। यह विकास अभी पूर्णता को नहीं पहुँचता जबकि हम वामनावतार की ओर आते हैं। मनुष्यों में अवतार की पहली श्रेणी अत्यन्त उग्र, अमस्कृत और हिंसक प्रवृत्ति वाले परशुराम की है जिसने मनुष्य-जाति का सहार किया। इसके आगे चलकर हमें मिलते हैं दैवीय तथा अध्यात्मवृत्ति वाले मर्यादा-पुरुषोत्तम राम का अवतार, जो गृहस्थ-जीवन की पवित्रता का तथा प्रेममय जीवन का आदर्श प्रस्तुत करता है, और कृष्णवतार, जो हमें ससार के युद्धक्षेत्र में साहम के साथ प्रवेश करने का उपदेश देता है, उसके बाद बुद्ध का अवतार हमें मिलता है, जो जीवमात्र के लिए करुणा के भाव से श्रोतप्रोत होकर मनुष्य-जाति के मोक्ष के लिए कर्म करता है। इसके बाद भी एक अवतार, जो अन्तिम अवतार होगा, अभी आनेवाला है। यह रणवीर ईश्वर का रूप कल्क होगा, जो हाथ में शस्त्र लेकर पाप और अन्याय के विरुद्ध युद्ध करेगा। मनुष्य-जाति के महान सकटकालों में ये अवतार हुए हैं।

६.

परिवर्तनमय जगत्

गीता में माया की कल्पना का उचित स्थान क्या है यह जानने के लिए यह भी जानना आवश्यक है कि किन-किन भिन्न अर्थों में माया शब्द का प्रयोग वहाँ किया गया है, और उन सबके विषय में गीता का अपना ठीक अभिप्राय क्या है। (१) यदि सर्वोपरि यथार्थ-सत्ता के ऊपर ससार की घटनाओं का कोई प्रभाव नहीं पड़ता, तब उक्त घटनाओं के कारण की व्याख्या एक रहस्यमय समस्या बन जाती है। गीता का रचयिता इस अर्थ में माया शब्द का प्रयोग नहीं करता, भले ही उसके विचारों द्वारा यह उपलक्षित क्यों न होता हो। एक अनादिकाल से चली आई किन्तु अयथार्थ अविद्या ससार की भ्रांति का

कारण रहते हुए भी उसका अन्वेषण के मन में प्रवेश नहीं पा सकती। (२) कहा गया है कि शरीरधारी ईश्वर सब और अमन को, ब्रह्म की निर्विकारिता का एक परिणामन के विचार विज्रिया या परिवर्तन को भी अपने आदर धारण करता है।^१ माया एक गम्भी शक्ति है जिसका द्वारा यह विचारवान प्रकृति का उत्पन्न करता है। यह शक्ति है अथवा ईश्वर की श्रियाशीलता है अथवा आत्मविभूति है जो आत्मपरिणामन की शक्ति है। इन अर्थों में ईश्वर और माया परस्पर एक-दूसरे पर निर्भर हैं और दोनों ही अर्थात् हैं।^१ गीता में गर्वोपरि ब्रह्म की शक्ति को माया कहा गया है।^१ (३) चूंकि ईश्वर श्रिया की उत्पत्ति में अपने दो तत्त्वों प्रकृति और पुरुष (प्रकृति और चेतना) का द्वारा समय होता है इसलिए उह ईश्वर की माया (निम्न तथा उच्च श्रेणी की) कहा गया है।^१ (४) धीरे धीरे आगे चलकर माया का अर्थ निम्न श्रेणी की प्रकृति हो गया क्योंकि पुरुष का ऐसा बीज बतसाया गया है जिसे प्रभु परमेश्वर प्रकृति का गर्भ में प्रवेश कराता है और जिससे विषय की उत्पत्ति होती है। (५) चूंकि यह अभिव्यक्तिरूप जगत मरणधर्मा मनुष्या की दृष्टि से यथाय को छिपाता है इसलिए इस धारित्व कहा गया है।^१ यह जगत अपने आपमें आतिरूप नहीं है यद्यपि ऐसे ब्रह्म प्रकृति का यात्रिक परिणाम स्वरूप समझकर जो ईश्वर के साथ असम्बद्ध है हम इसका दबीय स्वरूप का साक्षात् करने में असफल रहते हैं। यही आति का मूल बन जाता है। दबीय माया अधिद्यामाया बन जाती है। यह केवल हम मरणधर्मा मनुष्यों के लिए ही ऐसी है क्योंकि हम सत्य से दूर हैं। ईश्वर के लिए जो सत्ता पूरा जान रखता है और इसपर नियन्त्रण रखता है यह अधिद्यामाया है। मनुष्य के लिए माया विपत्ति और दुःख का कारण है क्योंकि यह एक आत आक्षिप्त चेतना का पोषण करती है और उस अवस्था में पूरा यथायता पर से चेतना का ग्रहण करने की शक्ति का प्रभाव निमित्त हो जाता है। ईश्वर माया के गहन आनन्दन में वका हुआ प्रतीत होता है।^१ (६) चूंकि यह जगत ईश्वर का केवल कायरूप ही है और इसका कारण है ईश्वर और चूंकि हर जगह कारण काय की अपेक्षा अधिक्त यथाय होता है इसलिए इस जगत को भी ईश्वररूपी कारण से यूनतर यथाय कहा गया है। जगत की सबसे सापेक्ष अयथायता की परिणामन की प्रक्रिया के आत्मविरोधी स्वरूप से भी पुष्टि होती है। इस आनुमतिक जगत् में विरोधी शक्तियों का एक समय है और यथायसत्ता सब विरोधी शक्तियों से ऊपर है।

इस जगत के परिवर्तन केवल स्वरूपरूप है—इस विषय का कोई सकेत गीता में

१ ६ १६।

२ देखिए शालिहस्तसूत्र ७ १३ और १५।

३ १८ ६। ४ ६।

४ ४ १६।

५ ७ १४। ७ ८।

६ यह माया को अविद्या को उत्पन्न नहीं करती शालिहस्त माया कहलाती है। जब स्वयं मन आ जाता है तब यह अविद्या मरण अविद्या को जन्म देता है। प्रथम प्रकार की माया में प्रतिबिम्बित मरण ईश्वर है और दूसरे प्रकार की माया में प्रतिबिम्बित मरण जीव अथवा जीवामा है। यह अर्वाचीन वेदान्त है। देखिए ऐक्यदी १ १७-१७। गीता इन मन से आक्षिप्त है।

७ २ ४५। ७ २८।

नहीं पाया जाता ।^१ यहाँ तक कि जकार का अद्वैतवाद भी जगत् के यथार्थ परिवर्तनों को स्वीकार करता है, केवल प्रारम्भिक परिवर्तन को, अर्थात् ब्रह्म में जगत् के रूप में परिवर्तन को, वह केवल प्रतीतिमान अथवा विवर्तन नमश्चता है। उस जगत् का सर्वोपरि पुरुषोत्तम से उद्भव अथवा निःसरण यथार्थ है; केवल अन्तिम परमरूप के दृष्टिकोण में वह जगत् यथार्थ नहीं है, क्योंकि यह नदी ही परस्पर द्वन्द्वन्त रहना है। गीता उस मत का खण्डन करती है कि “यह जगत् मिथ्या है, इसका कोई निश्चित आधार नहीं है, इसका कोई शासक नहीं है, केवल इच्छा के कारण तत्त्वों के परस्पर मिलने से यह बन गया है और कुछ नहीं इत्यादि।”^२ इसका तात्पर्य यह हुआ कि, गीता के अनुसार, उस जगत् में जो विकास हमें दृष्टिगोचर होता है वह यथार्थ है और ईश्वर उसका अधिष्ठाता है। यह कहना अनुचित होगा कि गीता इस जगत् को उसी समय तक यथार्थ मानती है जब तक कि हम इसमें रहते हैं। ऐसा कोई सकेत नहीं है कि यह जगत् अनन्त व असीम के हृदय का एक कण्ठमय स्वप्नमात्र है। गीता के अनुसार, इस परिणमनरूप जगत् में रहते हुए कालातीत आत्मसत्ता रूपी अमरत्व को प्राप्त किया जा सकता है। हमारे सामने सर्वश्रेष्ठ पुरुषोत्तम का दृष्टांत है जो इस जगत् का उपयोग बिना जगत् के द्वारा भ्रान्त हुए करता है। जब हम माया से ऊपर उठते हैं तो काल, देश व कारण हमसे दूर नहीं हो जाते। जगत् सर्वथा विलुप्त नहीं हो जाता किन्तु मात्र अपने आशय में परिवर्तन कर लेता है।

पुरुषोत्तम कोई दूरस्थ चमत्कार का विषय नहीं है जो एक सर्वोपरि अवस्था में हम सबसे दूर हो, बल्कि वह प्रत्येक मनुष्य और पदार्थ के शरीर और हृदय में अवस्थित है। वह परस्पर-सम्बद्ध सब जीवनों का नियन्ता है। आत्मा और भूतद्रव्य का यह जगत् उसके सत्त्व का परिणाम है। ईश्वर शून्य से जगत् का निर्माण नहीं करता, वरन् अपने सत्त्वरूप से करता है। प्रलयकाल में समस्त जगत्, जिसमें जीव भी सम्मिलित हैं, एक सूक्ष्म अवस्था में उसी दैवीय सत्ता के अन्दर विद्यमान रहते हैं। अभिव्यक्त अवस्था में वे एक-दूसरे से पृथक् रहते हैं तथा अपने आदिस्त्रोत को भूले रहते हैं। यह सब उसका परम योग है। इस जगत् की तुलना एक ऐसे वृक्ष से की गई है जिसकी ‘जड़ें ऊपर की ओर और शाखाएँ नीचे की ओर’ हैं।^३ प्रकृति जगत् के सामान्य रूप का नाम है। बराबर रहनेवाली प्रतिद्वन्द्विताएँ, नाना प्रकार के जीवों का एक-दूसरे को खा जाना, विकसित होना, परस्पर भेदभाव करना, संगठन करना और भौतिक पदार्थों में जान डालना—ये सब कार्य प्रकृति के हैं। “पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, मन, बुद्धि और अहंकार—ये आठ विभाग मेरी प्रकृति के हैं।” यह ईश्वर का निम्न श्रेणी का रूप है। और जो रूप इन सबको शक्ति देता है और जगत् को धारण करता है, वह उसका उच्चतर रूप है।^४ रामानुज लिखते हैं “प्रकृति, अथवा विश्व का भौतिक स्वरूप, सुखप्राप्ति का विषय है, और वह जो इससे भिन्न है,—जोकि जड़ और सुखप्राप्ति का विषय है—जीवन का तत्त्व जीव है, और यह एक अन्य व्यवस्था का है। यह निम्न श्रेणी का सुख भोगनेवाला—

गम्पन आत्माया के रूप में है। गीता रामानुज के यथायथा विषयक मत का समर्थन करती है—यदि हम इसकी परमतत्त्व रूप पृष्ठभूमि को दृष्टि से ओझस कर दें और पुरुषात्मन के विचार पर जल दें, मिगवा स्वरूप द्वैतपरक है अर्थात् चेतना और प्रकृति। आत्मा न मन के और रस्ती की उपमा रामानुज के अनुसार, दर्शनी है कि किम प्रकार “बुद्धि सम्पन्न एक जट पदार्थ का समूह सोना ही अपनी कारण और काय अवस्था में जो मेरे गरीब के रूप है एक प्रकार की मणिमा है, जो एक रस्ती में धिराई हुई है और जो मेरे आश्रय से सटक रही है तथा जिसे मैं ही सत्स्वरूप आत्मा प्राप्त है।”

जीवात्मा का प्रभु का एकाग्रता कहा गया है अर्थात् समवाग।^१ शरीर अपनी रस प्रकार की “याख्या” में कि “अग्रे” अथवा आगे, कबल का रूपनिक अथवा भासमान प्रभु का ही शरीर करता है अथवा गीता के रचयिता के वास्तविक अभिप्राय के साथ “याग” नहीं करते बल्कि यह (जीवात्मा) पुरुषोत्तम का मया-रूप है। शरीर की स्थिति उसी अवस्था में ठाढ़ माना जा सकती है जबकि उत्सर्ग भ्रमण्ड ब्रह्म का है जो अग्रे रहित है। परन्तु उन अवस्था में पुरुषोत्तम भी का रूपनिक है क्योंकि उसमें भी अनात्म का एक अंग नियोजित है। वास्तविक जीवात्मा एक कर्ता है, इस प्रकार वह विगुण अमर आत्मा नहीं है अपितु शरीरधारी आत्मा है जो शरीर की भीमिषित अभिव्यक्ति है। उस स्वरूप के कारण जो मैं अपने आश्रयस्वीकार करती है अर्थात् चिद्रियों और मन के कारण इसको पकड़ रखा गया है। जिस प्रकार प्रकृति का एक निश्चित परिमाण अवधि एक स्फुरण है इसी प्रकार पुरुष भी एक निश्चित सीमा और चेतना को प्राप्त करता है। सब “यापी” आत्मा एक मानसिक “आश्रित” भौतिक आवरण में सीमाबद्ध प्रसंगम अन्तर्निविष्ट हो जाता है। पुरुष प्रकृति के साथ संयुक्त होकर प्रकृति के गुणों का सुखापभोग करता है, और इससे जो मैं एक पाप या पुण्य का कारण है उन्हीं गुणों के साथ इसका सम्बन्ध है।^२

७

जीवात्मा

मनुष्य माया के अधीन है और बाह्य प्रतीतियों में साए रहते हैं।^३ इस जगत में मनुष्य अपनी अपूर्णता के कारण जन्म लेता है। जब तक हम मृत्यु का साक्षात् नहीं करेंगे जीवन मरण के चक्र में घूमते रहना अनिवार्य है। जब हम माया से ऊपर उठेंगे और अपने यथायथ पद को पहचानेंगे तभी हम अपने इस पक्षवत्त्व से छुटकारा पा सकेंगे। जीवात्मा कोई भी आकृति नहीं है कारण करे उसे उससे ऊपर उठना ही होगा। जीवात्मा सदा ही रूप बदलता है। किसी भी सात या भीमिषित रूप में उसका अनन्त स्वरूप की पूर्णतया अभिव्यक्ति नहीं हो सकती। यह बराबर अपने सात रूप से ऊपर ही ऊपर उठता है जब तक कि उसका यह परिणमन अपने तक नहीं पहुँच जाय अर्थात् मत रूप में नहीं आ जाता और मान अनात्म में जाकर विलीन नहीं हो जाता। सात सत्ता की प्रगति

का अन्त नहीं है। यह प्रगति अनन्त की पूर्णता का साक्षात्कार है जो नदा बढते हुए उच्छित विषयके क्रमशः समीप और समीपतर पहुँचता है। परिणाम यह निकला कि परिणमन तथा प्रकृति के सम्बन्धों के ऊपर आश्रित भेद केवल क्षणिक और अस्थायी है। जब तक गीता का विचार पुरुषोत्तम के स्तर पर रहना है वह पुरुषों की नित्यता एवं अनेकता को स्वीकार करती है। ऐसी अवस्था में सभी जीव शरीरधारी पुरुषोत्तम के केवल अशमात्र हैं। परम-सत्य की दृष्टि से उनका व्यक्तित्व विषय या प्रमेयरूपी तत्त्व के ऊपर निर्भर करता है। इस भौतिक जगत् में भी ऐसे कर्म जो पृथक् व्यक्तित्व का सकेत करते हैं, अमर एवं निष्क्रिय आत्मा के कारण नहीं हैं, किन्तु प्रकृति की शक्तियों से ही उनकी उत्पत्ति होती है। "प्रकृति के गुण प्रत्येक मनुष्य को कुछ न कुछ कर्म करने के लिए बाधित करते हैं।" यदि पुरुष मनातन, शाश्वत या नित्य है तो यह सोचना कोई भ्राति न होगी कि वे कर्ता भी हैं और एक-दूसरे से भिन्न हैं। गीता में कहा है "कर्म सब प्रकृति के गुणों के कारण निष्पन्न होते हैं। (किन्तु) मनुष्य की आत्मा अहंकार से विमूढ होकर (मोह अथवा भ्राति को प्राप्त होकर) यह समझने लगती है कि करनेवाला मैं हूँ।" "गुण तो गुणों के अन्दर वर्तमान हैं।" व्यक्तित्व की मिथ्याभावना पदार्थरूपी ज्ञेय वस्तु की परिभ्राति के कारण ही उत्पन्न होती है। तब यह स्पष्ट है कि भेद का आधार अनात्म अर्थात् जड़ प्रकृति है जबकि आत्मा स्वयमेव, अर्थात् 'कुत्ते में और कुत्ते को खा जानेवाले चाण्डाल दोनों में' एकनमान है। इन मन्त्र वाक्यों को बलपूर्वक अपने अद्वैत को सिद्ध करने के लिए प्रयोग में लाना ठीक के लिए बहुत आसान हो जाता है। वे कहते हैं "और आत्मा के अन्दर ऐसे कोई भेद नहीं हैं जिन्हें अन्त्य-विशेष या परमरूप में तात्त्विक भेद कहा जा सके, क्योंकि शरीरों के नानात्व के रहने पर भी आत्माओं के अन्दर इस प्रकार के भेदों को सिद्ध करनेवाली कोई माक्षी उपलब्ध नहीं होती। इसीलिए ब्रह्म समाग अथवा सरूप, एत एकमात्र है।" व्यक्तिभेद के प्रकट लक्षणों के कारण हमें यह धारणा न बना लेनी चाहिए कि इस जगत् में पृथक्त्व अथवा भिन्नता है, क्योंकि मनुष्यों में भिन्नता केवल भिन्न भिन्न भौतिक शरीरों के कारण ही है। इसी प्रकार का कथन महामारत में भी आता है, "गुणों से बद्ध मनुष्य जीवात्मा है, और जब उन गुणों से वह स्वतन्त्र हो जाता है तो वही परमात्मा अथवा सर्वोपरि आत्मा है।" ऐसे वाक्यों की व्याख्या जो आत्मा एवं सर्वोपरि आत्मा के तादात्म्य की घोषणा करते हैं, रामानुज ने एक अन्य प्रकार से की है। उदाहरण के लिए "ब्रह्म के सर्वत्र हाथ और पैर हैं और उसीने सबको अपने अन्दर लपेट रखा है।" उसका आशय रामानुज के मन में यह है कि "आत्मा का जो विशुद्ध स्वरूप है वह शरीर और ऐसे ही अन्यान्य पदार्थों के नाथ सम्बन्ध-विरहित होने पर सब वस्तुओं में व्याप्त रहता है।" किन्तु आगे चलकर जहाँ गीता में आना है कि "प्रत्येक के अन्दर जो पुष्प है वह माक्षी, आदेश देनेवाला, धारण करनेवाला एवं सुख का उपभोक्ता है, वह महान् प्रभु और सर्वोपरि-आत्मा है," तब रामानुज अममंजम में पट जाते हैं।

१. २ : १।

२. ३ : २७-२८।

३. भगवद्गीता पर रामानुजमन्य, १ : १२।

४. भगवद्गीता पर रामानुजमन्य, १० : १३।

५. १ १८, १३ : २, २०।

६. गान्धर्व, १८७, २१।

‘यस प्रकार का पुण्यउत्त गुणा के कारण जो प्रकृति की उत्पत्ति है अपन गरीर के सम्बन्ध में ही गामक बनना है और उच्चतम आत्मा भी इसी गरीर के कारण बनता है।’

मिनी एक ग्रामयिक एवं वचन प्रथवा बहुवचन के प्रयोगमात्र से हम आत्मा के परमस्वयं के विषय में कोई अनुमान नहीं कर सकते। जब उसका सामाजिक या आनुभविक पक्ष पर बल होता है तो बहुवचन का प्रयोग मिलता है। ऐसा कोई काल नहीं था जबकि मैं नहीं था अथवा तुम नहीं थे अथवा प्रजापति के पक्ष में गामक नहीं थे अथवा हम सबमें से कोई भी इसका पञ्चान न रहेगा मा भी नहीं है।’ उक्त वचन के आधार पर आत्मा का सनातन नानात्व के सिद्धांत पर बहुवचन बहुत मजबूत है। रामानुज कहते हैं कि ‘भगवान् स्वयं प्रकट करता है कि आत्मा का भगवान् से भेद एवं अर्थ आत्माओं से भी भेद उच्चतम यथापता है। दूसरी ओर गरीर बनपूर्वक कहते हैं कि आत्मा के ही रूप में हम त्रिकाल अर्थात् भूत वर्तमान और भविष्य में सनातन या शाश्वत है। उनका मत है कि बहुवचन का प्रयोग गरीरों के ही सम्बन्ध में किया गया है जो भिन्न भिन्न हैं जसा कि अगल लोक में स्पष्ट है जो पुनर्जन्म के विषय में है। आत्मा के सम्बन्ध में यह बहुवचन का प्रयोग नहीं किया गया है। आध्यात्मिक दृष्टि से आत्मा कबल एक ही है।’

परम पद की प्राप्ति से पूर्व पुनर्जन्म होता रहता है यह गीता का मत है। अपूर्णता के कारण उत्पन्न जन्म का मृत्यु से और मृत्यु का जन्म में परिणाम होना आवश्यक है। जन्म और मृत्यु का चक्र बसा ही है जसाकि गणवत्काल युवावस्था और उसके पञ्चान वृद्धावस्था मनुष्य के गरीर में आते हैं।

‘जैसे मनुष्य पुराने कपड़े को बदलकर नये कपड़े धारण करता है वैसे ही जीण गरीरों को छोड़कर वह मये गरीरों को धारण कर लेता है।’

मृत्यु तो केवल एक घटना है जो घटनास्थिति को बदल देने मात्र का कार्य करती है, अर्थ कुछ नहीं। यह वाद्ययंत्र जिसका द्वारा गायक अपनी संगीतकला को अभिव्यक्त कर सकता है ठीक रहना ही चाहिए। वृद्धावस्था में गतिविधियों के कम होने या रागजनित सामयिक अशक्तता की प्रतिक्रिया से मन के अन्तःस्थल में गरीर के रूप में प्रतिक्रिया होती है। जब यह गरीर मर जाता है तो आत्मा को उसके स्थान पर एक नया साधन दिया जाता है। हमारा जीवन हमारे साथ मृत्यु को नहीं प्राप्त होता जब यह गरीर जीण गीण हो जाता है तब वह दूसरा गरीर धारण कर लेती है। जन्म किस प्रकार का हो यह इसके ऊपर निर्भर करता है कि हमने किस प्रकार का चरित्र निर्माण किया है। हम ज्योतिर्मय लोकों में जन्म लेते हैं अथवा मनुष्य की योगिनी में इस मृत्युलोक में जन्म लेते हैं अथवा पशु योगिनी में जन्म लेते हैं अथवा चरित्र के आधार पर हमने उस जसा भी ढाला होगा अर्थात् हममें सत्त्व रजस एव तमस आदि जिस गुण की प्रधानता होगी उसीके अनुसार हम जन्म

१ भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य १३ ३ और भा. दर्शन १३ ३।

भगवद्गीता पर रामानुज का मध्य अर भावदाना पर शांकर भाष्य १०।

३ ८ ४ १३ ३१।

४ ० मर पश्चिम अन्तराल का अनुवाक। और भा. दर्शन

ग्रहण करेंगे। प्रत्येक पग जो हम बढ़ाते हैं उसका प्रभाव स्थिर एवं हमारे लिए सुरक्षित रूप में रहता है। जब अर्जुन कृष्ण से ऐसे व्यक्तियों के भाग्य के विषय में प्रश्न करता है जो इस जन्म में पूर्णता पाने में असमर्थ रहते हैं कि क्या उनका सर्वथा नाश हो जाता है, तब कृष्ण उत्तर देते हैं कि कोई भी मनुष्य जो जनता का कल्याण करता है, कभी विनाश को प्राप्त नहीं होता, बल्कि वह दूसरा जन्म ग्रहण करता है "और उसमें वह अपने पूर्वजन्म की मानसिक विशेषताओं को पुनः प्राप्त कर लेता है और उन विशेषताओं को लेकर वह पूर्णता की प्राप्ति के लिए फिर से प्रयत्न करता है।" प्रत्येक महत्त्वपूर्ण काम सुरक्षित रहता है। यदि मनुष्य सर्वोपरि ब्रह्म को अपने हृदय में ध्यान करता रहे तो पथभ्रष्ट नहीं हो सकता। एक जन्म के बाद दूसरा और फिर तीसरा इस प्रकार यह क्रम बना रहता है जब तक कि लक्ष्य की प्राप्ति नहीं हो जाती। सूक्ष्म शरीर, जिसमें इन्द्रियों की शक्तियाँ और मन रहते हैं, मृत्यु के पश्चात् भी बचा रहता है, और उसीमें मनुष्य के चरित्र-सम्बन्धी संस्कार सुरक्षित रहते हैं। पुनर्जन्म एक प्रकार का साधना-स्थल है जिसके द्वारा हम अपने को पूर्ण बना सकते हैं। गीता में देवताओं के मार्ग का भी उल्लेख है, जिसमें होकर ससारी पुरुष गुजरते हैं। तीसरा मार्ग पापियों का है, उसका भी वर्णन है।

८

नीतिशास्त्र

मनुष्यों की परस्पर-विभिन्नता, उनकी सान्त्वता और उनका व्यक्तित्व, यह सब केवल आनुपगिक है और यह वस्तुरूप में सत्य नहीं है। कोई भी मनुष्य शान्ति के रहस्य को, जो एकमात्र स्थायी और निरापद है, प्राप्त नहीं कर सकता जब तक कि वह भासमान आत्मनिर्भरता अथवा पृथक्त्व के बन्धन को नहीं तोड़ देता। यथार्थ मोक्ष से तात्पर्य है द्वारा या कि प्रेम अथवा जीवन द्वारा सिद्ध हो। जिनलक्ष्य पर पहुँचने के लिए हम पुरुषार्थ करते हैं वह ब्रह्मत्व की प्राप्ति है अथवा ब्रह्म के साथ सम्पर्क है, "ब्रह्ममस्पर्शम्।" यही एकमात्र परम उत्कर्ष है।

यह सब मनुष्यों के सामर्थ्य में है कि वे पाप का नाश कर सकें, शारीरिक भ्रष्टाचार को दूर कर सकें, निम्न श्रेणी की प्रकृति का त्याग कर सकें तथा वासना की दासता से इन्द्रियों की रक्षा कर सकें। सर्व में प्रवृत्त प्रत्येक मनुष्य को चाहिए कि वह अपनी स्वतन्त्र दृष्टि से सत्य का साक्षात्कार करने, अपनी स्वतन्त्र बुद्धि से सत्य का निर्णय करने और अपने सच्चे हृदय से सत्य को प्रेम करने के लिए निरन्तर प्रयत्न करता रहे।

१. ६. ४४-४५।

३. १५. ८।

५. ६. १७, १६. १६-२१।

२. ७. १६।

४. ८. २३, २६।

६. ६. २०, २३, २७ और २८।

स्वयंप्राप्त सत्य का अधोग भी अधो के द्वारा प्राप्त पूरा सत्य से कहा अधिक मूल्यवान होता है।

मनुष्य बुद्धि इच्छा और भावना इन सबका सम्मिश्रण है और उस प्रकार अपनी आत्मा के सत्य प्रकाश का साक्षात्कार इसी सबके द्वारा प्राप्त करने की चेष्टा करता है। वह सर्वोपरि यथासत्ता के ज्ञान द्वारा, अथवा किसी पट्टे के हुए महात्मा पुरुष के प्रति प्रेम व भक्ति के द्वारा अथवा अपनी इच्छा की किसी दवीय प्रयोजन के अधीन करके सत्य को प्राप्त कर सकता है। उसके अपने अन्तर एक प्रकार की प्रेरणा है जो उसे बाध्य करती है कि वह उसकी भी न भिन्न दिशाधा में इस अल्पज्ञ आत्मा से ऊपर उठ सके। हम चाहें जिस दृष्टिकोण को भी अपनी ओर करें सत्य सबका एक ही है। यह हमारे ज्ञान की सीमा की एकमात्र क्षमता ही है जिससे सत्य की प्राप्ति होती है। सौन्दर्य का निमाण होता है और हमारा आचरण निर्गुण होता है। गीता इस विषय पर विशेष बल देती है कि अन्तर्भाव जीवन के किसी भी पक्ष को हम भुला नहीं सकते अथवा मनुष्योत्थान की आवश्यकता है। ज्ञान प्रकाश के दृष्टिकोण या फिर एक अविज्ञान एवं अज्ञान दवीय जीवन में जाकर पूणता को प्राप्त होते हैं। ईश्वर स्वयं एक वित और अज्ञान है, यथा सत्य एवं अज्ञान स्वभाव है। वह परब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति के लिए पुरुषार्थ करने वाला के लिए अपनी अभिव्यक्ति एक आवश्यक प्रकाश के रूप में करता है जो निम्न स्वच्छ है और मध्याह्न के सूर्य की भांति पूरा ज्योतिर्मय है जिसमें अज्ञान का संशयान नहीं है। उन चिन्तनों के लिए जो पुण्य मजन करने के लिए पुरुषार्थ कर रहे हैं वह आवश्यक यामपरायण दृष्टि एवं निष्पन्न रूप में प्रकट होता है और इसी प्रकार ऐसे व्यक्तियों के लिए जो भावनाप्रधान हैं वह आवश्यक प्रेम और पवित्रता के सौम्यरूप में प्रकट होता है। ठीक जिस प्रकार ईश्वर अपने अद्वैत ज्ञान साधुता और पवित्रता सबको समाविष्ट रखता है उसी प्रकार मनुष्या का उद्देश्य भी आत्मा की पूणता प्राप्त करने का होता चाहिए। जब हम अपने गतन्त्र सत्य तक पहुँच जाते हैं तो मांग की स्कावटें फिर अपना काय करना छोड़ देती हैं। यह सत्य है कि मनुष्य के इस सात जीवन में चिन्तन और काम में एक प्रकार का विरोध प्रतीत होता है किन्तु यह केवल हमारी अपूणता का लक्षण है। जब इच्छा से पूछा गया कि हम कौन से विरोध भाग का अवलम्बन करें तो वह स्पष्टरूप में कहते हैं कि इसके लिए हमें परीक्षण होने की जरूरत नहीं क्योंकि भिन्न भिन्न भाग अन्त में जाकर भिन्न नहीं रहते अपितु एक ही सामान्य सत्य की ओर हम ल जाते हैं और अन्त में एक ही प्रतीत होते हैं अन्ते ही व बीच में एक दूसरे को काटते हुए प्रतीत होते हैं। मनुष्य अज्ञानरूप में काम नहीं करता। अन्ति परस्पर सम्बन्ध और असम्बन्ध विचार की अवस्था है। ज्ञान मनोभाव और इच्छा आत्मा की एकमात्र और समान गति के भिन्न भिन्न रूप हैं।

गीता में अपने समय के प्रचलित विभिन्न आदर्शों में सामंजस्य स्थापित करके उन पर प्रकाश डाला है। गीता का उद्देश्य हमें अपने सुधारों का प्रयत्न किया। बौद्धिक ज्ञान का धर्मशास्त्र आत्मशास्त्र उत्कट भावनाओं की भाँति समकाल के अज्ञान तथा योगिक प्रक्रियाओं के बारे में यह समझा जाता था कि

है।^१ गीता इन सबका समन्वय करती है और इनमें से प्रत्येक का कौन-सा उचित स्थान तथा क्या महत्त्व है इसे दर्शाती है। इसके मत में सम्युक्त मोर्चे का प्रभाव मनुष्य के जीवन पर है, ऐसे समन्वयकारक आदर्श से, जो उचित सब विधानों का लक्ष्य है, विश्व के अस्तित्व की घनिष्ठता बढ़ती जाती है, जिसका अधिष्ठाता पुरुषोत्तम है।

मधुसूदन सरस्वती के विचार में गीता उपनिषदों में वर्णित तीनों विभागों, कर्म, उपासना और ज्ञान, को स्वीकार करती है, और क्रमशः प्रत्येक के ऊपर प्रतीति के प्रतिपादन किया गया है। इसमें सत्य का अर्थ भले ही जो कुछ हो, किन्तु यह सत्य जीवन के तीन बड़े विभागों पर बल देती है। गीता इस विचार को प्रश्रय देती है, भिन्न-भिन्न श्रेणी के मनुष्यों के लिए भिन्न-भिन्न मार्ग आध्यात्मिक ज्ञान प्राप्त करने के लिए विहित हो सकते हैं, जैसे, कुछेक नैतिक जीवन की उलझनों के मार्ग में, दूसरे कुछेक में उत्पन्न संशयों के द्वारा, और तीसरे पूर्णता की प्राप्ति के लिए जो भावनामयी मनुष्य के अन्दर उत्पन्न होती है उसके कारण, आध्यात्मिक ज्ञान की ओर प्रवृत्ति होती है।

९

ज्ञानमार्ग

एक तार्किक मस्तिष्क आशिक से सन्तुष्ट न रहकर वस्तुओं की सम्पूर्णता को ग्रहण करने का प्रयत्न करता है और जब तक वह सत्य को नहीं प्राप्त कर लेता तब तक चुप नहीं बैठता। इसको उस अमिट श्रद्धा से प्रोत्साहन मिलता है जिसका अंतिम लक्ष्य परमसत्य की प्राप्ति करना है।^१ गीता दो प्रकार के ज्ञान का प्रतिपादन करती है—एक वह जो बुद्धि के द्वारा बाह्य जगत् के अस्तित्व को समझने का प्रयत्न करता है, और दूसरा वह जो अन्तर्दृष्टि के बल से इन भासमान घटनाओं की शृंखला की पृष्ठभूमि में जो परमसत्य है उसे ग्रहण करता है। मनुष्य की आत्मा जब तार्किक बुद्धि के अधीन रहती है तो अपने को प्रकृति के अन्दर खो बैठने के प्रति प्रवृत्त होती है और उसीकी गतिविधि के साथ अपना तादात्म्य समझने लगती है। इस जीवन के तथ्य को अर्थात् इसके उद्भव एवं व्यवर्थाता के ज्ञान को ग्रहण करने के लिए इसे मिथ्या ज्ञान के पाश से अपने को मुक्त करना आवश्यक

१. तुलना कीजिए प्लाटिनस : “इस गन्तव्य उद्देश्य (आध्यात्मिक ध्यान) तक पहुँचने के भिन्न भिन्न मार्ग हैं : सौन्दर्य का प्रेम जो कवि को प्रेरणा देता है, वह एकमात्र सत्ता के प्रति भक्ति और वर विज्ञान की ऊँचाई जिसमें दार्शनिक के अन्दर महत्त्वाकांक्षा उत्पन्न होती है, वह प्रेम और वे प्रार्थना के द्वारा एक भक्त और व्याकुल आत्मा, अपनी नैतिक पवित्रता के कारण पूर्णता को प्राप्त करने के लिए प्रवृत्त होता है। ये सब महान् प्रमुख मार्ग हैं जो वैयक्तिक जीवन से ऊपर उस ऊँचाई तक ले जाने वाले हैं जहाँ पहुँचकर हम उस अनन्त के एकदम निकट में स्थित हो जाते हैं, जो मानो आत्मा की गरुड़ के अन्दर में भासमान हो रहा है।” (फनाक्स को लिखा गया पत्र १)

२. “अन्दर के प्रति जिसे प्रेम है वह सोमान्यशाली है, और वह अज्ञान के प्राण को धीरे-धीरे (दिनोदिन) “उद्देश्य-वस्तुओं का सम्बन्ध में विषय को समझने के लिए वैज्ञानिक प्रयत्न करने के अनुभा करने का मुख्य मार्ग है।” (ब्रैडले)।

है। जीवन के विवरणों को बुद्धि के द्वारा जानने का नाम विज्ञान है और यह साधारण ज्ञान भी भिन्न है अथवा समस्त जीवन का सामान्य आधार का सम्पूर्ण ज्ञान है। ये दोनों एक ही पुरषार्थ के दो भिन्न पक्ष हैं। समस्त ज्ञान ईश्वर का ज्ञान है। विज्ञान और दर्शन दोनों ही अनादि अनन्त आत्मा के अन्दर वस्तुओं के एकत्व रूपी सत्य को पहचानने का प्रयत्न करते हैं। कहा जाता है कि विज्ञान विषयक ज्ञान रजोगुणप्रधान है एवं आध्यात्मिक ज्ञान सत्त्वगुणप्रधान है। यदि हम भौतिक विज्ञान के आश्रित तथ्यों को भूल से आत्म सम्बन्धी पूर्ण सत्य समझ लें तो हम निम्न श्रेणी का ज्ञान प्राप्त होता है जिसमें निम्नतम श्रेणी के तमोगुण का प्राधान्य रहता है।^१ जब तक हम भौतिक ज्ञान के स्तर पर रहते हैं आत्मविषयक सत्य केवल वदनामान रहता है। अतर्हित परिणाम सत्स्वरूप को धारण कर लेता है। विज्ञान उस अधकार को दूर कर देता है जो मन के ऊपर एक प्रकार का बोझ है और अपने भौतिक जगत् की अपूर्णता का प्रदर्शन करता है और अपने स मुक्त जो सत्ता है उस प्राप्ति करने के लिए तैयार करता है। यह हमारे अन्दर नम्रता को भी अनुप्राणित करता है क्योंकि इसके द्वारा हम सब कुछ नहीं जान सकते। हम अतीत की विस्मृति और भविष्य की अनिश्चितता के मध्य फँस चुके हैं। विज्ञान इस बात को स्वीकार करता है कि पदार्थों के प्रतिकारण से परिचित होने की काल्पनिक इच्छा करना और अनुपपत्ति का अन्त क्या है इस विषय पर कल्पना करना एक निरर्थक प्रयास है। यदि हम परम सत्य तक पहुँचना है तो (भौतिक) विज्ञान के स्थान में दूसरी ही साधना का आश्रय लेना होगा। गीता की सम्मति में परिश्रम अथवा अनुसंधान के साथ साथ सेवा का भी मूल होना आवश्यक है।^२ अतर्हित की गति के विकास के लिए हम मन को दूसरी दिशा में घुमाने की आवश्यकता है अर्थात् आत्मा के दृष्टिकोण में परिवर्तन होना आवश्यक है। अश्रुत ने अनेक साधारण दृष्टि के द्वारा सत्य के दर्शन में असमर्थ पाया और इसलिए कृष्ण से आध्यात्मिक ज्ञान के लिए दिव्य दृष्टि की याचना की।^३ विस्वरूप अतर्हित-सम्बन्धी अनुभव का कवि द्वारा अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णन है जिसमें कि ईश्वर के अन्दर रमण करनेवाला पवित्र सब पदार्थों का उत्कर्ष अन्दर दर्शन करता है। गीता का मत है कि इस प्रकार की आध्यात्मिक दृष्टि को प्राप्ति करने के लिए अनुपम को अपने में अतर्हित होने का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए और अपने मन का उच्चतम वसाधतता के अन्दर स्थिर करना चाहिए। केवल बुद्धि के दोष से ही नहीं किन्तु स्वाध्याय की लालसा से भी सत्य हमारी दृष्टि से ओझल रहता है। अज्ञान बौद्धिक भ्रम गहरी है अपितु आध्यात्मिक आवापन है। इसे दूर करने के लिए हम शरीर एवं इन्द्रियों के मूल को हटाकर आत्मा को निमल करना चाहिए एवं आध्यात्मिक दृष्टि को प्रज्वलित करना चाहिए जो समस्त पदार्थों को एक नये दृष्टिकोण से देखती है। वासना की शक्ति और इच्छा की

१ १८ २-२२।

२ ४ ३६।

३ ११। तुलन कीजिए पैर के छत्रों में दे भारन। उनकी आगे रंगों जिनसे कि वह देखन में समथ हो। और भी निश्चय का स्वयं और ध्वनोदय नाशिल ३३ १८
इन्द्रिय अथवा और मदनपुस्तक अथवा १।

अशान्ति का दमन करना आवश्यक है।^१ चंचल और अस्थायी मन को एक प्रशान्त जल-शय की भांति स्थिर रखना आवश्यक है जिससे कि उसके अन्दर ज्ञान ऊपर से ठीक-ठीक प्रतिबिम्बित हो सके। बुद्धि अथवा सत् और असत् में विवेक करनेवाली शक्ति को प्रशिक्षित करना आवश्यक है।^२ यह शक्ति किस दिशा में कार्य करती है यह हमारे पूर्व के सत्कारों के ऊपर निर्भर करता है। हमें इसे इस प्रकार से प्रशिक्षित करना है कि इसकी विषय के धार्मिक दृष्टिकोण के साथ सहमति हो जाए।

गीता ने जो योग-प्रणाली को अंगीकार किया है वह मानसिक प्रशिक्षण के साधन के रूप में ही स्वीकार किया है। योग-साधना हमें ऐसे निर्देश देती है जिनके द्वारा हम अपने को अपने परिवर्तनशील व्यक्तित्व से ऊपर उठाकर असाधारण प्रवृत्ति में ला सकते हैं जहाँ हमारे पास ऐसी कुंजी रहती है जो सम्बन्धों रूपी समस्त नाटक का सूत्र है। योग-साधना के अनिवार्य उपाय ये हैं : (१) मन, शरीर एवं इन्द्रियों को पवित्र करना जिससे कि दैवीय शक्ति का उनके अन्दर संचार हो सके, (२) एकाग्रता, अर्थात् इन्द्रियों की ओर दौड़नेवाले विभ्रूलाल विचारों की चेतना से मन को हटाकर उसे सर्वोपरि ब्रह्म में स्थिर करना, (३) और यथार्थसत्ता तक पहुँचने के पश्चात् उसके साथ तादात्म्य स्थापित करना। गीता इतनी अधिक क्रमबद्ध नहीं है जैसे कि पतंजलि के योगसूत्र है, यद्यपि भिन्न-भिन्न साधनाओं का उसमें उल्लेख अवश्य है।^३

१ गीता हमारे सामने कुछ ऐसे सामान्य सिद्धांत प्रस्तुत करती है जिन्हें सब श्रेणी के विचारक स्वीकार कर सकते हैं। हमें अज्ञात रखने एवं विद्रोहात्मक मनोवृत्तियों का दमन करने का आदेश दिया गया है और ईश्वर के विचार को दृढ़ता के साथ धारण करने का भी आदेश है। प्राध्यात्मिक दर्शन के लिए मौन एवं शान्ति का वातावरण आवश्यक है। मौन अवस्था में, जो मन को वश में करने से ही सम्भव है, हम आत्मा के शब्द को सुन सकते हैं। यथार्थ योग है जो हमें प्राध्यात्मिक निष्पक्षता अर्थात् समत्व प्राप्त करा सके।^४ दीपक की भांति मन प्रकम्पित नहीं होता, जिस अवस्था में आत्मा के द्वारा आत्मा का प्रत्यक्ष कर लेने पर मनुष्य अपने अन्दर सन्तोष अनुभव करता है, जहाँ मनुष्य को ऐसे इन्द्रियों की पहुँच के सदा बाहर है और जहाँ पर आसीन होकर मनुष्य फिर सत्यमार्ग से भ्रष्ट नहीं होता; जहाँ अन्य किसी प्रकार का लाभ उससे अधिक महत्त्व का नहीं है और जिस अवस्था में अवस्थित हो जाने पर मनुष्य बड़े से बड़े कष्ट से भी विचलित नहीं होता।^५ प्राध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त करने के लिए सबको योग के अभ्यास की आवश्यकता नहीं है। मनुसूदन सरस्वती ने एक श्लोक बशिष्ठ से उद्धृत किया है "मन के अहंकार आदि का दमन करने के लिए योग और ज्ञान दो ही साधन हैं। योग चित्त की वृत्तियों के निरोध का और ज्ञान सम्पत् अवलोकन का नाम है। कुछ श्रेणी के व्यक्तियों के लिए ज्ञान सम्भव योग-साधन सम्भव नहीं है और सभी प्रकार कुछ श्रेणी के व्यक्तियों के लिए ज्ञान सम्भव

नहीं है। 'आध्यात्मिक अतदुष्टि म कम और उपासना भी महायज्ञ ही मयत है।' (

कुछ अस्त्यार्थों में आध्यात्मिक प्रतिक्षण के लिए योग की उपयोगिता का स्वीकार परत समय दीता हमें भयावह परिणामों से भी अनभिज्ञ नहीं है। उपवास और इसी प्रकार के अन्य उपायों से हम केवल अपनी इन्द्रियों की शक्ति को ही क्षीण करते हैं जबकि इन्द्रियों की विषय-प्राप्ति की लालसा वही बनी रहती है। इसलिए जिसकी आध्यात्मिकता है वह है इन्द्रियों को बगैर रखना और भौतिक पदार्थों के आकर्षण के प्रति उपासना का भाव रखना। और यह केवल ज्ञान के उन्मूल से ही सम्भव है।

आध्यात्मिक अतदुष्टि जो स्वल्प-म साक्षात्कार-कारण में अधिक समय है 'एक निश्चयात्मक ज्ञान नहीं देती जिसकी समालोचना न हो सके। इसे धार्मिक नियम का समान प्राप्त है। यह ज्ञान का बहोरूप-स्वभाव और रजोवृत्ति के साथ सम्बन्ध है और यह एक ऐसा पूर्ण अनुभव है जो हम प्राप्त होना सम्भव हो सका है जिसमें मन को किसी प्रकार की दुर्विधा में रूढ़ कर आत्मा की सच्ची गति तथा विजाति का सुखोपभोग प्राप्त हो सकता है।'

जहां एक बार ज्ञान सम्बन्धी अनुभव प्राप्त हो गया तो चेतना के इतर पक्षों में यथा भावना और इच्छा करने का प्रवृत्ति करने लगते हैं। ईश्वर का दर्शन आध्यात्मिक प्रकाश में तथा सुख के वातावरण में प्राप्त होता है। सम्पूर्ण जीवन की महत्वाकांक्षा एक प्रकार से अनन्त की निरन्तर आराधना बन जाती है। ज्ञान भी एक भवन है और उन सबमें सबथप है। जो मुझे जानता है मेरी पूजा करता है। सत्य का ज्ञान अपने हृदय का सर्वोपरि अहं के प्रति ऊंचा उठाना उसे स्पर्श करना और उसकी शक्ति करना है। एक त्रिधात्मक प्रभाव भी है। जितनी ही अधिक प्रगाढ रूप में हम अपने स्वयं का ज्ञान होगा उतनी ही अधिक गहराई के साथ हम धर्म की यथा आध्यात्मिकताओं को जान सकेंगे। कल्याणकारी काम केवल ज्ञान का मूल सिद्धांत ही नहीं अपितु नेतृत्व की प्रतिष्ठित परिभाषा में चरित्र का ध्रुव नभश्च बन जाता है। हमारे सामने बुद्ध का उदाहरण है जो सबमें बड़ा जानी के धर्म-माया। मनुष्यमान के प्रति उनके प्रेम न उसे निरन्तर चालीस वर्षों तक मनुष्यमान का गानक बनाकर रखा।

कभी कभी ऐसा तक उपस्थित किया जाता है कि ज्ञान अथवा बुद्धि का नविकृत के प्रति उपेक्षा का भाव रहता है। यह कहा जाता है कि बुद्धि चरित्र का अनिवार्य अंग नहीं है। बुद्धि के द्वारा हम केवल नियम सम्बन्धी भूलें ही करते हैं जो अतिरिक्त दृष्टि से अनुचित कहलाएंगे। बुद्धि स्वयं में अच्छी है न बुरी है क्योंकि इसका प्रयोग मनुष्य के मय जीवन की उत्पत्ति तथा विनाश दोनों ही कार्य में किया जा सकता है। हमारे विश्वे पञ्चात्मक ज्ञान की प्राप्ति के सम्बन्ध में यह सब सही हो सकता है। ज्ञान अर्थात् दीक्षा का ज्ञान हम एकपक्षीय मतो एवं सकुचित दृष्टिकोणों से हटाकर सर्वव्यापी सत्य की ओर ला जाता है जहां हम यह अनुभव होता है कि मनुष्यों के अन्दर परस्पर के मनुष्य परम रूप में कोई अस्तित्व नहीं रखते और ऐसा कोई भी आचरण जिसका आधार विद्या भेदों के

ऊपर है, धार्मिक कहा जा सकता है। हम देखते हैं कि मनुष्यों के जीवन का मूल एक ही है और एक स्वयंसिद्ध अनादि अनन्त आत्मा सब मनुष्यों के जीवन में जीवितरूप में समान शक्ति के साथ कार्य कर रही है। इस मृत्यु का साक्षात्कार हो जाने पर इन्द्रियाँ एवं जीवात्मा दोनों ही अपनी शक्ति से वंचित हो जाते हैं।^१

१०

भक्तिमार्ग

भक्ति का मार्ग मनुष्य की उचित क्रियाशीलता के भावनाप्रधान पक्ष के विधान की ओर संकेत करता है। भक्ति ज्ञान एवं कर्म दोनों से भिन्न भावनामयी आसक्ति का नाम है।^२ इससे द्वारा हम अपनी भावनात्मक सम्भावनाओं को दैवीय सम्भावना को अर्पित करते हैं। भावना मनुष्यों के अन्दर एक जीते-जागते सम्बन्ध को व्यक्त करती है। और यही धार्मिक भाव की शक्ति से क्षमता प्राप्त करके सहज प्रवृत्ति के रूप में प्रकट होती है जो मनुष्य को ईश्वर के साथ एक बन्धन से जोड़ती है। यदि हम प्रेम न करें, न पूजा ही करें, तब हम एक प्रकार से अपने ही अहंकार रूपी कारागार में अपने को बन्द कर लेते हैं। यही मार्ग सम्यक् रूप में नियमित हो जाने पर हमें सर्वोपरि ब्रह्म के दर्शन की ओर ले जाता है। भक्ति का मार्ग सब किसीके लिए—अर्थात् दुर्बलात्मा तथा निम्न जाति के व्यक्तियों के लिए, अशिक्षितों और अज्ञानियों के लिए भी—एक समान खुला है और सबसे अधिक सुगम है। प्रेम का त्याग इतना कठिन नहीं है जैसा कि इच्छाशक्ति को दैवीय प्रयोजन के लिए साधने का कार्य है अथवा तपस्या की साधना तथा कष्टसाध्य चिन्तन का प्रयत्न है। यह बिलकुल उतना ही फलदायक है जितना कि अन्य कोई भी दूसरा उपाय हो सकता है। अपितु कभी-कभी कहा जाता है कि अन्य सब उपायों से यह अधिक महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि यह अपना फल स्वयं देता है जबकि अन्य उपाय किसी अन्य उद्देश्य की सिद्धि के लिए केवल साधनमात्र है।

भक्तिमार्ग की उत्पत्ति का पता अत्यन्त प्राचीनकाल से इतिहास के गर्भ में छिपा है। उपनिषदों की उपासना-विधि और भागवतो के भक्तिपरक मार्ग ने गीता के रचयिता को भी प्रभावित किया। उसे उपनिषदों के धार्मिक स्तर से सम्बद्ध विचारों की व्यवस्था को विकसित करने के लिए पर्याप्त परिश्रम करना पड़ा, क्योंकि उपनिषद उक्त विचारों को पूर्ण स्वतन्त्रता के साथ और असन्दिग्ध भाषा में व्यक्त करने में असमर्थ रही। गीता में परमतत्त्व 'उन व्यक्तियों के लिए जो सूक्ष्म दृष्टि रखते हैं, ज्ञानस्वरूप है और गौरव-शालियों का गौरव है।'^३ देवताओं एवं मनुष्यों में सर्वप्रथम, ऋषियों में प्रधान, तथा उस मृत्यु से भी महान है जो सबका सहार करती है।^४ यह स्वीकार करते हुए कि अव्यक्त परम तत्त्व का ध्यान हमें लक्ष्य की प्राप्ति की ओर ले जाता है, कृष्ण कहते हैं कि यह एक

१. २ : ५१।

२. ६ : ३२, और भी देखिए, ११ : ५३-५४।

३. १० : २०-२५. ३. ४।

२. शाण्डिल्यसूत्र, १. ४-५ और ७।

४. ७. १०।

कठोर प्रक्रिया है।^१ परिमित शक्ति वाले मनुष्य को यह कोई ऐसा आधार नहीं देना जहाँ तक कि वह तब पहुँचा जा सके। उस प्रेम में जो हम किसी पदार्थ के प्रति अनुभव करते हैं एक पशुत्व का भाव रहता है। प्रेम चाहे कितना ही निकटतम संप्रकृत करे प्रेम करने वाला धीरे-धीरे प्रेम के प्रति प्रेम किया जाय वह एक दूसरे से मिलन रहते ही है। चाहे विचार में हो तो हम द्रव के भाव में ही मत्तोप करना होता है किन्तु एकेश्वरवाद को जो द्रववाद के उपर है निम्न स्तर पर उतरा हुआ बताना उचित न होगा। सर्वोपरि वहाँ के प्रति भक्ति एक गरीरधारी ईश्वर को मानने से ही सम्भव है जो एक मूर्तिमान् व्यक्ति है और आनन्द एक सौ दय से पूरा है। हम अपने मना की छाया या आभास से प्रेम नहीं कर सकते। मूलरूप ही सहायारिभाव अथवा भक्ती या परस्पर के भाव को उपलब्धित करता है। 'यत्किंनत सहायक हो यत्किंनत आवश्यकता की पूर्ति में सहायक हो सकता है। इस प्रकार ऐसा ईश्वर जिसके आदर प्रेमपूर्ण हृदय का प्रवेश हुआ है वह ईश्वर नहीं है जो रक्षा की होशो में आनन्द लेता हो और न ऐसा ही ईश्वर है जो भूमरूप में गम्भीर निद्रा में सोता रहता हो जबकि दुःख के भार से आक्रान्त हृदय सहायता के लिए पुकार करते होते हैं। वह प्रेमस्वरूप है।^२ उसे व्यक्ति के लिए जो अपना सब कुछ ईश्वर को समर्पित कर देता है और उनका चरणा में अपने को भुँका देता है प्रभु का द्वार खुला हुआ मिलता है। ईश्वर की वाणा घोषित करती है कि 'यह मेरा प्रतिपाद वचन है कि वह जो मुझमें प्रेम करता है नष्ट नहीं होगा।'^३

प्रयुक्तकार का जो कठोर विधान है केवल उसीके अनुसार ईश्वर का दम जपन के साथ सम्बन्ध हो ऐसा नहीं है। ईश्वरभक्ति के द्वारा कर्मों के फल का निवारण भी किया जा सकता है। यह कमविधान का अतिक्रमण नहीं है क्योंकि उक्त विधान के ही अनन्तार भक्तिरूप कर्म का भी पुरस्कार मिलना चाहिए। कृष्ण कहते हैं 'यदि पापी मनुष्य भी धर्मय भाव और पूरा प्रेम के साथ मेरी भक्ति करता है तो वह भी धर्मोपासी है क्योंकि वह एक निष्ठावान् इच्छा को लेकर ईश्वर की शरण में आया है और इसी लिए वह एक धार्मिक आत्मासम्पन्न व्यक्ति है। भगवान् स्वयं किसीने पुण्य या पाप को नहीं ग्रहण करता। तो भी उसने इस जगत की ऐसी व्यवस्था कर रखी है कि कोई भी कर्म बिना फल मिले नहीं रहता। एक अर्थ में यह सत्य है कि भगवान् सब धर्मों एक तपस्याओं से प्रसन्न होता है। इसी प्रकार प्रकट रूप में परस्पर विरोधी मतों का जो प्रश्लिखित वाक्यों में 'यथा किये गए हैं हम समझें कि सचेंगे मुझे भी कोई अप्रिय है और न प्रिय है और मेरे भक्त मुझे प्रिय हैं।'^४ ईश्वर निरन्तर मनुष्य का ध्यान रखता है यद्यपि एक क्षण को भी उस भुलाता नहीं।

ईश्वर के प्रति प्रेम अथवा भक्ति के स्वरूप का माया के द्वारा जपन नहीं किया जा सकता जसे कि मृगा अपने रक्षक को भाषा द्वारा व्यक्त नहीं कर सकता।^५ इस भावनापूर्ण आसक्ति की अनिवार्य विनिवृत्ताओं का अवश्य बखान किया जा सकता है।

उपासना या पूजा ऐसे ही तत्त्व की हो सकती है जिसे परमरूप में पूर्ण समझा जा सके। वृत्ति अपना प्रयोजन भी पूर्णता प्राप्त करना है इसलिए ऐसी ही एक उच्चतम सत्ता का विचार करना होगा, उससे न्यून को स्वीकार करने से प्रयोजन सिद्ध नहीं हो सकता। नारद अपने सूत्रों में मानवीय प्रेम की उपमा देता है, जिसमें परिमित शक्ति वाला जीवात्मा भी अपने को ऊँचा उठाता है और एक आदर्श तक पहुँच जाता है। प्रायः यह आदर्श ही स्वयं अपने वास्तविक स्वरूप को व्यक्त करता है। भक्ति का विषय सर्वोच्च सत्ता है जिसे परमोत्तम कहते हैं। वह आत्माओं को प्रकाशित करता है एवं जगत् को जीवनदान देता है। उन भिन्न तत्त्वों को जो निम्न स्तर पर परमसत्ता के रूप में प्रतीत होते हैं, ईश्वर नहीं भ्रम लेना चाहिए, और न ही वह यज्ञों का अघिष्ठाता है जैसी कि मीमांसकों की कल्पना है। और न ही भ्रमवश ऐसी प्राकृतिक शक्तियों को जिन्हें मनुष्य अपने मन में परमात्मा के प्रति मूर्तिमान् प्रतिनिधि मान बैठा है, ईश्वर मानना चाहिए। वह साध्य का पुरुष भी नहीं है। गीता का ईश्वर यह सब है किन्तु इससे भी अधिक है।^१ किस प्रकार से ईश्वर हरेक मनुष्य के अन्दर निवास करता है, गीता का रचयिता इसपर बल देता है। यदि सर्वोपरि सत्ता मानवीय चेतना के लिए नितान्त विदेशीय होती तो वह पूजा का विषय न हो सकती। और यदि वह मनुष्य के साथ नितान्त तादात्म्य रखती है तो भी पूजा सम्भव नहीं है। वह मनुष्य के साथ अशत-समान है और अशत भिन्न भी है। वह दिव्य शक्तिवाला भगवान् है जिसका प्रकृति अथवा लक्ष्मी के साथ साहचर्य है, जिसके हाथों में वांछनीय वस्तुओं का कोप है। उसके साथ संयोग हो जाने की प्रत्याशा एक प्रसन्नता की फलक है। "तू अपने मन को मेरे अन्दर लगा, मेरे ही अन्दर तेरी बुद्धि को भी लगाना चाहिए, इसके उपरान्त तू निश्चय ही अकेला मेरे साथ निवास करेगा।"^२ और जितना भी प्रेम है, इसी सर्वश्रेष्ठ प्रेम की एक अपूर्ण अभिव्यक्ति-मात्र है। हम जो दूसरे पदार्थों से प्रेम करते हैं वह उनके अन्दर जो सनातन का अंश है उसके कारण ही करते हैं। एक भक्त के अन्दर नितान्त नम्रता की भावना होनी चाहिए। आदर्श के आगे वह यह अनुभव करता है कि वह कुछ भी नहीं है, और इस प्रकार के अपनी आत्मा के नितान्त पराभव को अनुभव कर लेना ही यथार्थ धार्मिक भक्ति के पूर्व की अनिवार्य आवश्यकता है। ईश्वर विनम्र अथवा दीन मनुष्य से प्रेम करता है।^३ जीवात्मा अपने को ईश्वर से भिन्न होकर सर्वश्रेष्ठ अनुपयुक्त अनुभव करता है। उसकी भक्ति यह दर्शाती है कि या तो ईश्वर के प्रति प्रेम है, अथवा ईश्वर के विरह के कारण दुःख है। अपने उपास्यदेव के महत्त्व का सही सही ज्ञान प्राप्त कर लेने पर मनुष्य के अन्दर ऐसी भावना के अतिरिक्त और कोई भावना उत्पन्न हो ही नहीं सकती कि वह स्वयं कुछ नहीं है, केवल निष्प्रयोजन कूड़ा-कंकट मात्र है। भक्त अपने को सर्वथा ईश्वर की दया के ऊपर छोड़ देता है। नितान्त निर्भरता ही एकमात्र मार्ग है। "अपने मन को मेरे अन्दर लीन कर दो, मेरे भक्त बनो, मेरे आगे झुक जाओ, हर हालत में तुम्हें मेरे पास आना ही है। तुम मेरे प्रिय सच्चा हो इसलिए मैं तुमसे सत्य प्रतिज्ञा करता हूँ। सब धर्मों को छोड़कर केवल मेरा ही

१. नारदसूत्र, २३।

२. नारदसूत्र, २७, "दैवप्रियञ्चन।"

३. = ४।

३. १२. = १।

आश्रय ग्रहण करो, साव मत करो मैं तुम्ह सब पापा में छुड़ा दूंगा। ' ईश्वर का आग्रह है कि भक्ति अनयमनस्व हाकर की जानी चाहिए और वह हम निश्चय सिद्धता है कि वह हमारे जान को भूलो व कारण उसमें जितनी भी त्रुटिया हांगी उह दृष्टि से भाग्य नरक अपने अनंत प्रवाण एव विवक्त्याण की पवित्रता के रूप में परिवर्तित कर दगा। आग्रह चलकर आदरा की भक्ति करने के लिए निरंतर इच्छा प्रकट की गई है। भक्त को जबल अपने उपास्यदेव के ऊपर ही दृष्टि रखनी चाहिए जबल उसीके सम्बन्ध में भाषण करे और उमीका चिन्तन करे। 'वह जो कुछ भावम करता है ईश्वर की गौरव के लिए ही करता है। उमका कम सबधा निस्वाय होता है क्योंकि उसमें पूर्ण प्राप्ति की आका स नहीं होती। यह सर्वान्तर परब्रह्म के प्रति निनान्त आत्मत्याग है। जब भक्त आदरा के हाथों में अपने को पूर्णरूप से सौंप देता है तो उस समय मनोबल की निरन्ध्र घनता मण्ट हो जाती है। यह एक प्रकार से बाह कषाकर ऐसा आत्मसमर्पण है जिसमें भावना का स्थान जीवन से लेना है। उस अवस्था में मन में ईश्वर ही प्रधान गलसा के रूप में रह जाता है। भक्त अपने सद्य तक पडुच जाता है अमरत्व और आत्मसन्तोष को प्राप्त कर लेता है। वह फिर न किसी वस्तु के लिए इच्छा रखता है न दुःख करता है वह सुख और गान्ति से आपुण हो जाता है एव आत्मा में ही सबलीन होता है। मच्छी भक्ति गीता के अनुसार, ईश्वर में विस्वास उससे प्रेम उसमें प्रति श्रद्धा एव उसीके अदर प्रवेग का नाम है। यह स्वय ही अपना पुरस्कार है।

सच्ची भक्ति के लिए हम सबसे पहले श्रद्धा एव विश्वास की आवश्यकता है। उच्चतम सत्ता के प्रति पहले तो धारणा ही बनानी पडती है क्योंकि जब तक आगे चल कर स्वय वह परब्रह्म भक्त के हृदय में अपनी अभिपक्षि न करे तक तक यह धारणा ही भक्ति का आधार है। 'चकि श्रद्धा अथवा विश्वास एक महत्वपूर्ण तत्व है इसलिए देव नाश्रा के लिए भी गीता में स्थान प्राप्त है क्योंकि मनुष्य उनमें अदर विश्वास रखते हैं। उस विचार का ध्यान में रखते हुए कि मनुष्या के स्वभाव एव मानसिक विचारों में नाना प्रकार के भेद पाए जाते हैं विचारा तथा पूजा की विधि में मनुष्य की स्वतन्त्रता दी गई है। एकदम न होने से कुछ भी प्रेम होना श्रच्छा है क्योंकि यदि हमारे अन्दर प्रेम न हो तो हम अपने ही अदर सीमित रहते हैं। वह अनन्त ब्रह्म विविध रूपों में अपने को मनुष्य के सामने प्रस्तुत करता है। निम्नश्रेणी के देवता उसी एकमात्र सर्वोपेक्ष्य यथासत्ता के रूप में पम हैं। गीता श्रिय भक्ति के अवतारों को पुरुषोत्तम की अपेक्षा निम्न श्रेणी का बताती है ब्रह्मा विष्णु और शिव यदि इह सर्वोपरि सत्ता के नाम श्रष्टा धारणकर्ता तथा विनाशकर्ता के रूप में न समझा जाए तो ये देवता भी पुरुषोत्तम से नीचे हैं। बरकि देवताओं की पूजा गीता की अभिमत है। गीता ऐसे व्यक्तियों का जो शुद्ध देवताओं की पूजा करते हैं उनका ऊपरतरम साकर उक्त प्रकार की पूजा के लिए भी छूट देती है। यदि पूजा भक्ति के साथ की जाए तो वह हृदय की पवित्र करती है तथा मन की उच्चनम

१ भगवद्गीता १८ ६४-६६। २ भगवद्गीता १८ ६७। ३ भगवद्गीता १८ २८।

४ भगवद्गीता १८ २९। ५ भगवद्गीता १८ ३०।

चेतना के लिए तैयार करती है।^१

इस सहिष्णुता की प्रवृत्ति का औचित्य दार्शनिक दृष्टिकोण से इस प्रकार दर्शाया गया है, यद्यपि पूर्णतया उसका प्रतिपादन नहीं किया गया। मनुष्य के जैसे विचार रहते हैं वैसा ही वह हो जाता है। जिस किसी पदार्थ में उसकी श्रद्धा या भक्ति होगी, वही उसे प्राप्त हो जाएगा। इस जगत् के अन्दर एक प्रकार की उद्देश्यपूर्ण नैतिक व्यवस्था पाई जाती है, जहाँ पर मनुष्य जिस पदार्थ की इच्छा करता है वह उसे प्राप्त हो जाता है। जो देवताओं के पास पहुँचने का व्रत लेते हैं उन्हें देवता मिल जाते हैं, और जो पितरों के पास पहुँचने का व्रत लेते हैं, पितरों को प्राप्त कर लेते हैं।^२ “पूजा करनेवाला जिस किसी स्वरूप की पूजा श्रद्धाभक्ति के साथ करता है, मैं उसी स्वरूप के प्रति उसकी भक्ति को स्थिर कर देता हूँ। उसी श्रद्धा को धारण करके वह उक्त देवता की पूजा करने का प्रयत्न करता है और उसीसे उसे उन सब उपयोगी वस्तुओं की प्राप्ति होती है जो वस्तुतः मेरे ही द्वारा दी गई हैं।”^३ जैसा कि रामानुज ने कहा है कि “ब्रह्म से लेकर एक क्षुद्र पौधे तक जितना भी जीवित जगत् है, जन्म एवं मृत्यु के अधीन है और उसका कारण कर्म है। इसलिए वह ध्यान में सहायक नहीं हो सकता।” केवल सत्यस्वरूप भगवान् ही, जिसे पुरुषोत्तम कहते हैं, भक्ति का विषय बन सकता है। निम्न श्रेणी के पूजा के साधन उस तक पहुँचने के लिए केवल मार्ग बना सकते हैं। दसवें अध्याय में हमें आदेश दिया गया है कि हमें अपना ध्यान विशेष-विशेष पदार्थों तथा ऐसे पुरुषों में स्थिर करना चाहिए जिनके अन्दर असाधारण शक्ति और विभूति दिखाई देती हो। इसे प्रतीक-उपासना कहते हैं। बारहवें अध्याय में समस्त विश्व को ही ईश्वर का स्वरूप बताया गया है। बारहवें अध्याय में अधिष्ठाता के रूप में ईश्वर का वर्णन है। केवल सर्वोच्च सत्ता ही हमें मोक्ष दिला सकती है। दूसरे भक्त सान्त लक्ष्य तक पहुँचते हैं। केवल सर्वोपरि ब्रह्म के भक्त ही अनन्त आनन्द को प्राप्त कर सकते हैं।^४

भक्ति के विविध प्रकार हैं ईश्वर की शक्ति, ज्ञान तथा साधुता का चिन्तन, भक्तिपूर्ण हृदय से निरन्तर उसका स्मरण, अन्यान्य व्यक्तियों के साथ उसके गुणों के विषय में सम्भाषण, अपने साथियों के साथ उसके स्तुतिपरक गीतों का गायन और समस्त कर्मों को ईश्वर की सेवा के भाव से करना।^५ इसके लिए कोई निश्चित नियमों का विधान नहीं बनाया जा सकता। इन विविध प्रकार की गतियों के द्वारा मानवीय आत्मा दैवीय शक्ति के समीप पहुँचती है। अनेक प्रकार के प्रतीकों और साधनाओं का आविष्कार किया गया है जिनसे कि मन प्रशिक्षित होकर ईश्वर की ओर मुड़ सके। ईश्वर के प्रति परम भक्ति तब तक सम्भव नहीं है जब तक कि हम इन्द्रियों के विषयों की लालसा को नहीं त्याग देते। इस प्रकार कभी-कभी योग को अपनाना होता है।^६ प्रेरणा पूजा के किसी भी प्रकार को अंगीकार कर सकती है, अर्थात् वाद्य पूजा से लेकर समय-समय पर हमें जीवन के अन्य धर्मों से अपने-आपको मुक्त करने के लिए स्मरण कराना। गीता का आदेश है

१ ७ : २१-२२ । २ ६ : २५, और भी देखा १७ : ३ । ३ ७ : २०-२१ ।
४ “अन्ते महादिना नानन्दमयानन्दम् ।” गीत. प्र. भाष्यार्थ की टीका, ७ : २१ ।
५ नन्दम्, १६-१८ । ६ वदो, ४७-४६ ।

कि कभी कभी और सब विषयों का छोड़कर केवल ईश्वर ही के विषय में विचार करना चाहिए। यह एक निषद्यात्मक प्रकार है।^१ इसका यह भाव आता है कि हम समस्त धर्म का ईश्वर का सबव्यष्ट अभिव्यक्त्यारूप मानें।^२ प्रकृति तथा आत्मा दाना म समान रूप से ईश्वर की व्यापकता का अनुभव करके हम अपने आचरण को इस प्रकार बाँटना चाहिए कि जिससे यह प्रतीत हो सके कि मनुष्य का धर्म त्रैवीय गति का निवास है। सबव्यष्ट भक्ति और पूज्यपूज्य आत्मसमर्पण अथवा भक्ति और प्रपत्ति एक ही तथ्य के भिन्न भिन्न रूप हैं। गीता को यह अभिमत है कि एक ही अनन्त ईश्वर तक पहुँचा जा सकता है तथा उसकी पूजा की जा सकती है उसका किसी भी एक स्वरूप से। हम सहिष्णुता का भाव ने हिंदूधर्म को भिन्न भिन्न प्रकार की पूजा तथा अनुभव का सम्मेलन बनाने का है और एक ऐसा वातावरण उत्पन्न कर दिया है कि जो अनेक पन्था तथा सम्प्रदायों में एकता स्थापित किए हुए है। यह विचार का एक ऐसी पद्धति है अथवा एक ऐसी धर्मिक संस्कृति है जिसका आधार है यह निदान कि एक ही सत्य के अनेक रूप हैं।

भक्ति का उच्चतम पूज्यता में हम पन्था के विषय में निश्चितता मिल जाती है। यह अनुभव स्वरूप से स्वन प्रमाण है। इसका प्रमाण यह स्वयं ही है— स्वयं प्रमाणम्। तात्त्विक विवाद अधिक उपयोगी सिद्ध नहीं होते। सच्चे भक्त ईश्वर के सम्बन्ध में निरर्थक वाद विवाद की परवाह नहीं करते।^३ यह उच्चतम प्रकार की भक्ति है जिसमें और किसी विषय की ओर सज्जन नहीं होता। भक्ति ही है जो निरन्तर है और निरन्तर है। एक व्यक्ति बहुत कम मिलेंगे जो ईश्वर की सेवा बिना किसी प्रयोजन के करने की इच्छा रखते हैं। गीता में अन्दर उन भावनाप्रधान धर्मों की निबलता नहीं पाई जाती जो प्रेम की बेसी पर गान और इच्छा का भी बलिदान कर देते हैं। या तो भगवान का सभी भक्त प्रिय हैं लेकिन गान सबसे अधिक प्रिय हैं।^४ अथ तीन श्रेणियाँ का भक्त अर्थात् प्रातुर जिहामु और स्वाध्याय भक्ति करनेवालों के उद्देश्य कुछ भिन्न हैं और जब उनकी इच्छा की पूर्ति हो जाती है तो वे ईश्वर के प्रति प्रेम रखना छोड़ देते हैं किन्तु गान पुन्य उसकी उपासना सदा ही आत्मा के पवित्र भाव से करते हैं।^५ उस अवस्था में भक्ति अथवा ईश्वर के प्रति प्रगाढ़ प्रेम एक प्रकार की ऐसी ज्वाला बन जाती है जो अपनी उज्ज्वलता से व्यक्तिगतता की समस्त मर्यादाओं को भस्मसात् कर देती है और फिर सत्य के प्रकाश का दान होता है। हम आध्यात्मिक सत्य के समय के अभाव में गीताधर्म भी केवल भावनामय ही रह जाता और भक्ति भी स्वयं केवल एक भावना का प्रमादोत्सव रह जाती।

जो एक मीन प्रायना से प्रारम्भ होती है और अपने प्रिय का सामान दान करने की उत्कट अभिनाया है वह अन्त में जाकर प्रेममय हृद्योमाद तथा अमीन सुख का रूप में परिणत हो जाती है। उपासक ईश्वर के साथ समय हो जाना है। वह ईश्वर की एकता रूपी सत्य की गति को इस विन्व के अन्दर प्राप्त जान लेता है। वास्तव में सबमिति। वह जीवन के एकाकीपन और इस जगत् की असरता में बचकर जहाँ कि वह केवल

१ भगवद्गीता १८-७३। २ अथर्व ६ और २१। ३ नारदसूत्र ४८ और ७५।

४ भगवद्गीता ७-१७-१८ = १४-२२। भाष्य २-२१-२२।

५ ७-१७।

६ १८-५।

एक व्यक्ति था, ऐसे स्थान पर पहुँचता है जहाँ वह प्रधान आत्मा का साधन बन जाता है।^१ महान से महान व्यक्ति भी उसकी केवल आशिक अभिव्यक्ति मात्र है। प्रत्येक व्यक्ति का यथार्थ स्वरूप देश-काल से नियन्त्रित शश्वत आत्मा की ही अभिव्यक्ति है। ज्ञान और भक्ति परस्पर एक-दूसरे के ऊपर निर्भर हो जाते हैं।^२ नञ्ची भक्ति निःस्वायं आचरण के द्वारा प्रकट होती है। भक्त का अपना व्यक्तित्व उस प्रेम के अन्दर छिप जाता है जो सर्वग्राही तथा सबका कल्याणकारी है और जो अपनी अतिशयता के लिए बदले में कुछ नहीं चाहता। यह उस दैवीय प्रेम के समान है जिसने इस जगत् को वर्तमान रूप में रचा, इसको धारण करता है और इसे ऊँचा उठाता है। भक्त स्वयं कुछ नहीं करता, किन्तु दैवीय भावना, जो उसके अन्दर है, वह दैवीय स्वतन्त्रता के साथ कर्म कराती है। सच्चे भक्त के आचरण में नितान्त आत्मसमर्पण तथा सब कर्मों को ब्रह्मार्पण करके करना यह विशेष लक्षण पाया जाता है। इस प्रकार से भक्त के अन्दर उच्चतम दार्शनिक तत्त्व तथा पूर्ण मनुष्य की शक्ति का समावेश पाया जाता है। यद्यपि जहाँ-तहाँ हमें ऐसे भाव-प्रवण व्यक्ति भी मिलते हैं जिन्हें जगत् के व्यापार से कोई मतलब नहीं तो भी गीता का आदर्श भक्त वह है जिसके अन्दर प्रेम के साथ-साथ ज्ञान का भी प्रकाश है और जो मनुष्य-जाति के लिए कष्ट उठाने को लालायित रहता है। तिलक ने विष्णुपुराण से एक श्लोक उद्धृत किया है जिसमें कहा गया है कि "ऐसे व्यक्ति जो अपने कर्तव्य कर्मों का त्याग करके केवल कृष्ण-कृष्ण नाम का जप करते बैठे रहते हैं वे वास्तव में ईश्वर के शत्रु तथा पापी हैं, क्योंकि यहाँ तक कि स्वयं भगवान् ने भी इस जगत् में धर्म की स्थापना के लिए जन्म लिया था।"^३

यह स्पष्ट है कि जो भक्ति को धार्मिक जीवन का अंतिम रूप समझते हैं उनकी दृष्टि में भी अनन्त के अमूर्त रूप में लीन हो जाना लक्ष्य नहीं है, अपितु लक्ष्य है पुरुषोत्तम के साथ सयोग। वस्तुतः गीता निर्गुण भक्ति को मानती है अर्थात् परमेश्वर को सब गुणों से रहित एवं अन्य सबसे श्रेष्ठ और ऊपर समझकर उसकी भक्ति करना। ऐसी अवस्था में परमतत्त्व स्वयं ही एक निरपेक्ष उपाधि बन जाता है।^४ जब भक्ति पूर्णता की अवस्था को पहुँच जाती है तब भक्त आत्मा तथा उसका ईश्वर एक-दूसरे के अन्दर घुल-मिलकर परमानन्द के रूप में आ जाते हैं और एक ही जीवन के पक्ष बनकर अपनी अभिव्यक्ति करते हैं। इसलिए नितान्त एकेश्वरवाद द्वैत की पूर्णावस्था है, जिसको लेकर भक्ति-परक चेतना आगे बढ़ती है।

१. भगवद्गीता, १८ ४६, ७. १६, ८ : ७।

२. नारदसूत्र, २८-२९।

३. देखिए भगवद्गीता, ६ : ३०, तुलना कीजिए, १, जॉन, २. ६-११, ४ : १८-२०।

४. देखिए भागवत, ३ २६, ७. १४।

११

कर्मभाग

दवीय सब्बा अर्थात् कर्म के द्वारा ही हम सर्वोच्च सत्ता तक पहुँच सकते हैं। जिससे भूत भी मूतरूप धारण करता है वह भी कर्म ही है।^१ कर्म को अनादि कहा गया है और जगत् का काय ठीक जिस प्रकार से होता है समझना कठिन होता है।^२ सृष्टि के अनन्त समस्त जगत् एक सूक्ष्म कर्मरूपी बीज की अवस्था में विद्यमान रहता है और अगली सृष्टि में अकुर क रूप में प्रसृष्टित होने के लिए उत्तत रहता है।^३ भूति ससार की प्रक्रिया भगवान के ऊपर निर्भर है हम उस कर्म का अधिपति भी कह सकते हैं। हम कोई न कोई कर्म करना ही है। किन्तु हम यह देख लेना आवश्यक है कि हमारा आचरण धर्म का हित-मपादन करनेवाला हो जिसका परिणाम आध्यात्मिक गाति और सत्तोप की प्राप्ति है। कर्म भाग आचरण का वह भाग है जिसके द्वारा सेवा के लिए उत्सुक व्यक्ति अपने लक्ष्य तक पहुँच सकता है।

गीता के समय में सत्ताचार के सम्बन्ध में अनेक प्रकार के मत प्रचलित थे, यथा वनवाण्ड तथा क्रियाकलाप सम्बन्धी अनुष्ठान से सम्बन्ध रखनेवाली वैदिक कलना सत्य के अवपण का उपनिषदा का मिथ्या धोड़धर्म का विचार अर्थात् समस्त कर्मों का त्याग और ईश्वरपूजा का आस्तिक विचार। गीता ने इन सबका एकत्र करके एक संगतिपूर्ण पञ्चनि में आबद्ध करने का प्रयत्न किया।

गीता का कर्ना है कि कर्म ही के द्वारा हमारा समस्त ससार के साथ सम्बन्ध स्थिर होता है। नतिकता की समस्या केवल मानवीय जगत् से ही सम्बन्ध रखता है। जगत् के समस्त पदार्थों में क्वचित् मनुष्य की ही आत्मा ऐसी है जो अपनी जिम्मेदारी का विचार रखती है। मनुष्य की महत्त्वाकांक्षा आध्यात्मिक सुख की प्राप्ति के लिए होता है। किन्तु वह जगत् के भौतिक तत्वों से उसे प्राप्त नहीं कर सकता। जिन सुखा की प्राप्ति के लिए वह प्रयत्न करता है वे विभिन्न प्रकार के हैं। आत्मा मन एक मिथ्या प्रकार की इच्छाओं से जिस सुख की प्राप्ति होती है उसमें तो अधिकतर तमाणा ही रहता है, और इन्द्रियो से जो सुख प्राप्त होता है उसमें रजोगुण अधिक रहता है और आत्मज्ञान का जो सुख है उसमें सत्त्वगुण का भाव अधिकांश में रहता है।^४ सबसे उत्तम कोटि का सत्तोप नभी हा सकता है कि जब मनुष्य अपने को एक स्वतन्त्र कर्ता समझना छोड़कर यह अनुभव करने लगता है कि ईश्वर अपनी अनन्त कृपा से जगत् का मायप्रदसत्त करता है। मनुष्य की अन्तरात्मा को यह देखकर परम सत्तोप होता है कि इस जगत् में भी आत्मा का निवास है।^५ सकल वह है जो मनुष्य को मोक्ष प्राप्त कराने और आत्मा को पूर्णता प्राप्त कराने में सहायक होता है।

१ ७ २४-२५।

२ ४ १७।

३ ८ १८-१९।

४ ७ २।

५ २ ७१ ६ २२ १५ ७८ १ १० १७ ६२ १८ २६-२८।

६ प्लेटो — रिपब्लिक ६।

जिससे हमारा ईश्वर, मनुष्य और प्रकृति के साथ यथायं ऐव्य अभिव्यक्त हो सके वही शुद्ध आचरण है, और अशुद्ध आचरण वह है जो यथार्थता के उस अनिवार्य संगठन के सम्पादन में असमर्थ हो। विश्व का एकत्व आधारभूत सिद्धांत है। जिससे पूर्णता की ओर प्रगति हो सके वही पुण्य है और जिसकी प्रगति इसके साथ न बँटे वह पाप है। बौद्धधर्म और गीता के अन्दर यही तात्त्विक भेद है। निःसन्देह बौद्धधर्म ने नैतिकता को साधु-जीवन के लिए प्रधानता दी, किन्तु उसने नैतिक जीवन और आध्यात्मिक पूर्णता अथवा विश्व के प्रयोजन का जो परस्पर सम्बन्ध है उसके विषय में पर्याप्त बल नहीं दिया। गीता में हमें निश्चय दिलाया गया है कि यद्यपि हम अपने प्रयत्न में असफल रह जाएं, परन्तु प्रधान दैवीय प्रयोजन का कभी नाश नहीं होता। इससे यह लक्षित होता है कि प्रकटरूप में भले ही विरुद्धभाव प्रतीत होता हो, जगत् की आत्मा न्यायकारी है। मनुष्य अपनी नियति को पूर्णता तक पहुँचा देता है जब वह ईश्वर के बढ़ते हुए प्रयोजन का साधन बन जाता है।

सीमावद्ध भिन्न-भिन्न केन्द्रों को समझना चाहिए कि वे एक सघटन के अंग हैं, और उन्हें पूर्ण के हित में कार्य करना चाहिए। निरपेक्ष परमतत्त्व होने का भ्रान्त दावा और यह अनुचित विचार कि उसकी स्वतन्त्रता में अन्य सब बाधक हैं, छोड़ देना चाहिए। यथायं आदर्श है—लोकसग्रह अथवा जगत् की एकता रूपी सघटन। पूर्णपुरुष की आत्मा समारम्भ के कल्याण को अपना लक्ष्य बनाना चाहिए।^१ गीता वैयक्तिक दावों का खंडन करती है। समाज में जो सर्वश्रेष्ठ मनुष्य है उनके ऊपर सबसे अधिक कर्तव्य का भार है। सान्त जीवों के उद्योग यह उपलक्षित करते हैं कि पाप पर विजय पाना है। पाप और युद्ध करने की प्रेरणा दी—न तो यशप्राप्ति की आकांक्षा से और न राज्य की लालसा से, बल्कि धर्म के विधान को स्थिर करने के लिए। किन्तु जब हम अन्याय के प्रति युद्ध करते हैं तो हमें न तो वामनावश और न अज्ञानवश ऐसा करना चाहिए जिससे शोक एवं अनाति उत्पन्न होती है, अपितु ज्ञानपूर्वक और सबके प्रति प्रेम रखते हुए अन्याय के साथ युद्ध करना चाहिए।^२

इन्द्रियनिग्रह धर्मात्मा पुरुष का विशेष लक्षण बन जाता है। वासना हमारे धार्मिक स्वरूप की स्वतन्त्रता का अपहरण कर लेती है। इसके कारण विवेकशक्ति चेतनाशून्य हो जाती है और तर्कशक्ति पर भी प्रतिबन्ध लग जाता है। मन की अनियन्त्रित प्रेरणाओं को उद्दाम रूप में खुला छोड़ देने से शरीर के अन्दर निवास करनेवाली आत्मा बाँस बन जाती है।^३ गीता हमें अनासक्ति के भाव को विकसित करने तथा कर्मफल के प्रति उपेक्षा का भाव रखने एवं योग की भावना अथवा निष्पक्षता को भी विकसित करने का आदेश करती है।^४ मत्त्वा त्याग इमीमे है। अज्ञान के कारण जो कर्म को छोड़ना है वह तमोगुण युक्त त्याग है। परिणामों के भय से, जैसे शारीरिक कष्ट के भय से, कर्मों को छोड़ना भी

त्याग है किंतु यह त्याग रजोगुणयुक्त त्याग है किंतु अनासक्ति की भावना से और परिणामा के भय से भवना रहित सबसे उत्तम रूप कम का है क्योंकि इसमें सात्त्विक गुण का प्राचुर्य है।^१

कर्म के विषय में गीता का क्या विचार है उसको ठीक ठीक समझ लेना आवश्यक है। यह तत्पस्यापरक नीतिशास्त्र की समयक नहीं है। बौद्धधर्म में त्याग के सिद्धान्त को 'याम्पा' इसमें अधिकतर विध्यात्मक रूप में की गई है। बिना किसी पुरस्कार की भागा से जो कर्म किया जाता है वही सच्चा त्याग है। कर्म के स्वरूप का विश्लेषण करते हुए गीता इसको दो विभागों में विभक्त करती है—एक तो मानसिक पूर्ववत्त अर्थात् पूर्व कर्मों के संस्कार जो मन में पहले से रहते हैं और दूसरा बाह्य कर्म। इसलिए गीता का आदेश है कि मानसिक पूर्ववत्त को हम कर्म में करें जो स्वायत्तरता का भाव का दमन से ही सम्भव है।^२ नन्दम्य अथवा कर्म का त्याग सन्तुष्टि का यथा उ विधान नहीं अपितु निष्ठा मत्ता अर्थात् उदासीनता कर्मफल की ओर से उदासीनता है।^३ काम नीध और लोभ इन तीनों पर जो नरक के भाग है विजय पानो चाहिए। सभी प्रकार की कामनाएँ बरी नहीं हैं। धार्मिकता की कामना दबीय है।^४ गीता यह नहीं कहती कि वासनामा का मूलो छेदन कर दो किंतु उन्हें पवित्र करने का आदेश देती है। भौतिक प्राणधारक प्रकृति को स्वच्छ रखने की आवश्यकता है। और इसी प्रकार से मानसिक बौद्धिक प्रकृति को भी पवित्र करना आवश्यक है और इसके धनतर ही धार्मिक प्रकृति का सन्तोष प्राप्त हो सकता है। गीता की निश्चय है कि निश्चय रहना स्वतन्त्रता नहीं है अर्थात् निष्क्रिय रहकर मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। और न ही शरीरधारी जीव नितान्त रूप से कभी कर्म का त्याग कर सकते हैं।^५

आलस्य करने काय अघात देखन के बिना नहीं रह सकनी

न जान को ही हम यह आदेश दे सकते हैं कि अपना काम बंद करो

हमारे शरीर जटा कही भावे रहगे

हमारी इच्छा के विरुद्ध मा इच्छा के अनुसार अनुभव करना नहीं छोड़ सकन।

इस मध्यसाक में विराम नहीं है यहा तो जीवन भर कर्म करते रहना चाहिए। कर्म ही सत्सार-चक्र की गति की जारी रखता है और प्रत्येक व्यक्ति को अपनी ओर से परा प्रयत्न इसकी गति को जारी रखने में करना चाहिए।^६ गीता की समस्त योजना यही सफल करती है कि यह कर्म करने का ही उपदेश है। जब तक हमें मोक्ष प्राप्त न हो कर्म करते रहना अनिवार्य है। पहले तो हमें मोक्षप्राप्ति के लिए कर्म करना है और मोक्ष प्राप्त कर लेने पर दबीय गति का साधन के रूप में हमें कर्म करना है। यद्यपि हा उस समय मन का तयार करने अथवा हृदय का पवित्र करने का कार्य शेष नहीं रह जाता। मुक्तात्मा का लिए किन्ती विनियम नियमा का पालन करना आवश्यक महा है। वे यथार्थ

१ १७ ७-६ १७-१२।	२ १८ १८।	३ १ ११/१८ ४६।
४ ७ ६७-६७ १६ २१।	५ ७ ११।	६ १८ ११।
७ यथार्थ।	८ १	

कार्य करते हैं किन्तु यह आवश्यक है कि वे कुछ न कुछ कर्म करते अवश्य रहे।^१

गीता हमें आदेश करती है कि हम इस प्रकार कर्म करें कि कर्म हमें बन्धन में न जकड़ सके। स्वयं प्रभु भी मनुष्य-जाति के लिए कर्म करते हैं। यद्यपि परमार्थ के दृष्टि-कोण से वे स्वात्मनिर्भर तथा इच्छारहित है तो भी उन्हें ससार में कुछ न कुछ कार्य सम्पन्न करना ही होता है। इसीलिए अर्जुन को आदेश दिया गया कि युद्ध करो और अपने कर्तव्य का पालन करो। मुक्तात्माओं का भी यह कर्तव्य है कि वे दूसरों को अपने प्रग्त स्थित दैवीय शक्ति की खोज करने में सहायता करें। मनुष्य-जाति की सेवा ही ईश्वर की उपासना है।^२ निष्कामभाव से तथा विदेहवृत्ति से ससार एवं ईश्वर के निमित्त किया गया कर्म बन्धन का कारण नहीं होता। "और इस प्रकार के कर्म मुझे बन्धन में नहीं जकड़ सकते क्योंकि मैं उक्त कर्मों के प्रति सर्वथा उदासीन भाव से ऊँचे स्थान पर अवस्थित हूँ।"^३ गीता संन्यास और त्याग में भेद करती है। सब प्रकार के ऐसे कर्मों का त्याग जो फल की आकांक्षा को लेकर किए जाते हैं, संन्यास है तथा त्याग कर्मों के फल को छोड़ देने का नाम है।^४ इनमें से त्याग अधिक व्यापक है। गीता का आदेश है कि हमें साधारण जीवन के व्यवहार से घृणा नहीं करनी चाहिए, किन्तु सब स्वार्थमय इच्छाओं का दमन करना आवश्यक है। गीता का आदेश प्रवृत्ति अर्थात् कर्म करना और निवृत्ति अर्थात् उससे उपरामता दोनों का एकत्रीकरण है। कर्मों से केवल निवृत्त रहना सच्चा त्याग नहीं है। हाथ निश्चल रह सकते हैं किन्तु इच्छाएँ अपने कार्य में व्यस्त रहती हैं। यह कर्म नहीं है जो हमें बन्धन में डालता है किन्तु भाव ही है जिसको लेकर हम कर्म करते हैं जो बन्धन का कारण है। "अज्ञानियों द्वारा किया गया कर्मों का त्याग वस्तुतः एक विद्यात्मक कर्म है, ज्ञानियों का कर्म वस्तुतः अकर्म है।"^५ आत्मा का आंतरिक जीवन मासारिक क्रियाशील जीवन के अनुरूप होता है। गीता दोनों का समन्वय उपनिषदों के भाव के अनुकूल करती है। जिस कर्म का सकेत गीता में किया गया है वह कौशलपूर्ण कर्म है। "योग कर्मसु कौशलम्," अर्थात् कर्मों में कुशलता का नाम ही योग है।^६

हम जो कुछ भी कर्म करें उसे किसी बाह्य विधान की अधीनता के अन्दर रहकर करना उचित नहीं, अपितु आत्मा के मोक्ष के लिए कृत आंतरिक सकल्प के आदेश के अनुसार करना चाहिए। यही उच्चश्रेणी का कर्म है। अरस्तू कहता है, "जो अपने निश्चित सिद्धांतों के आधार पर काम करता है वह सबसे उत्तम है एवं उससे उतरकर वह है जो अन्यो के परामर्श के आचार पर कार्य करता है।"^७ असंस्कृत व्यक्तियों के लिए शास्त्र ही प्रमाण हैं। वेदों के आदेश केवल बाह्य हैं और जब हम उच्चतम श्रेणी में पहुँच जाते हैं उस समय वह हमारे ऊपर लागू नहीं रहते। क्योंकि उस अवस्था में स्वभावतः हमें आत्मा के दावों के अनुकूल ही कर्म करना होता है।

प्रत्येक कर्म पवित्र प्रेरणा के बगैरे होकर ही करना चाहिए।^८ हमें अपने मन में

१. बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ४, २०, वेदान्तसूत्रों पर शास्त्रभाष्य, ३ : ३०।

२. १८ : ६६।

३. ६ : २, ४ : २३-२४।

४. १८ : २।

५. अष्टावलीगीता, १८ : ६१।

६. २. ५०, ४८, ३ : ३, ४ - ४२; ६ : २३, ६६।

७. 'लजिन्स', १ : ४, ७।

स्वायंपरता की सूक्ष्म छाया को भी निकाल देना चाहिए, कम के विवेक प्रकार का प्राथमिकता दान का भाव को एक सहानुभूति अथवा प्रशंसा की भावना का त्याग देना चाहिए। यदि मन को पवित्र करके ज्ञान प्राप्ति के लिए प्रयत्न करना है तो सर्वम इस भाव से करना चाहिए। स्वार्थी अहंकार की भावना लेकर जो अपने को इस लोक में देवता समझता है और इन्द्रिया के विषयभोग का ही निकार रहता है दबता नहीं दबता है जो अध्यात्मविद्या में भौतिकवाद का और नतिकता में विषयभोग को स्थान देता है।

गीता में नीतिशास्त्र में गुणा के सिद्धांत का एक महत्वपूर्ण स्थान है। गुणा का वह धन हो परिमित अविनमत्ता का भाव उत्पन्न करता है। जिन बंधनों का सम्बंध मन से है उनका सम्बंध भूल से आत्मा के साथ जोड़ा जाता है। यद्यपि सत्त्वगुण से प्राप्त काम को सबसे उत्तम प्रकार का काम कहा गया है। यह कहा जाता है कि सत्त्वगुण भी बंधन का कारण होता है क्योंकि एक श्रेष्ठ अथवा उत्तर इच्छा भी सुदृढ़तर अहंकार का भाव का उपजाती है। पूरा मोक्ष के लिए अहंकार का सारा अस्तित्व मिट जाना उचित है। अहंकार किना ही पवित्र क्यों न हो एक बाधा उत्पन्न करनेवाला आवरण है और उसका बंधन पान और आनंद के साथ है। सब गुणों में ऊपर उठकर एक अमृत तथा विविधधापी बुद्धिकोण को स्वीकार करना—यही आत्मा अवस्था है।

गीता यज्ञों के सम्बंध में जो दृष्टि रखना भी उसे परिवर्तित करके आध्यात्मिक ज्ञान के साथ उसका समन्वय प्रस्तुत करती है। बाह्य उपहार आंतरिक भाव का प्रतीक मात्र है। यज्ञ आत्मनियंत्रण और आत्मसमर्पण को विकसित करने के उद्देश्य से किए गए प्रयत्न हैं। सच्चा यज्ञ इन्द्रिया के सुख का होम कर देने में ही है। यज्ञ आहुति जिस देवता को समर्पित की जाती है वह सर्वोपरि ब्रह्मणस्त्व है अथवा वही यज्ञरूप या यज्ञों का अधिष्ठाता है। हम यह अनुभव करने की आवश्यकता है कि सब पदार्थ द्रव्य शक्ति व द्वारा नियुक्त उच्चतम सदाया की प्राप्ति के लिए साधनरूप हैं और इसी दृष्टिकोण से सब कर्मों को ब्रह्मापण करके हम काम करने में प्रवृत्त रहना चाहिए। हमारा ज्ञान पान एक अर्थ सभी काम जो हम करें ईश्वर का गौरव के लिए ही करें। एक योगी सदा ईश्वरापण करके काम करता है और इसलिए उसका आचरण ऐसा नमूना है जिसका अनुसरण सभी को भी करना चाहिए।

मानवीय आचरण को नियमित करने के लिए गीता ने धनक सामान्य नियमों का विधान किया है। कुछ वाक्यों में मध्यम भाग का उपदेश दिया गया है। गीता मनुष्य समाज के वर्णपरक विभाग तथा जीवन की विभिन्न स्थितियों अर्थात् आधर्मों की व्यवस्था का स्वीकार करती है। मनाभाव एवं विचार की दृष्टि से निम्न यज्ञों के स्तर पर अवस्थित मनुष्य एकदम से ऊंची अवस्था में नहीं पहुँच सकते। उन्हें यथायथ मनुष्यात्वं पुरुषान् की प्रक्रिया के लिए निश्चय ही एक दीपकान और यहाँ तक कि कई पीढ़ियों से भी गहरने की आवश्यकता है। उनतन्त्रि में उठने के लिए जो चार अवस्थाया धर्माचार

१ १६ = ६२।

४ १४ १६।

७ १ २१।

२ १४ १।

५ ४ २४-२०।

= ६ १९-१०।

१ १ = २१।

५ ४ ११।



आश्रमों का विधान किया गया है, और जो मौलिक रूप से चार प्रकार के व्यक्तियों के अनुकूल हैं, उसे गीता अंगीकार करती है। वर्ण का आधार गुणों^१ को बताते हुए गीता प्रत्येक व्यक्ति को अपने वर्ण के कर्तव्यपालन का आदेश करती है।^२ स्वधर्म वह कर्म है जो अपनी आत्मा के विधान के अनुकूल हो। यदि हम धर्मशास्त्र-विहित कर्तव्यों का पालन करते रहे तो वही सच्ची ईश्वरपूजा है।^३ ईश्वर के अभिप्राय के अनुसार, प्रत्येक व्यक्ति का मनुष्य-समाज के प्रति कुछ कर्तव्य-कर्म है। सामाजिक व्यवस्था का सगठन देवीय है ऐसा कहा जाता है। प्लेटो भी इसीके अनुरूप एक सिद्धान्त का समर्थन करता है। "विश्व के नियन्ता वाशक ईश्वर ने सब पदार्थों की व्यवस्था उत्कर्ष का विचार आगे रखते हुए की है और उनका आशय सम्पूर्ण की रक्षा करना है, और प्रत्येक भाग जहाँ तक सम्भव है, अपने अनुकूल कार्य तथा मनोवेग रखता है—क्योंकि प्रत्येक चिकित्सक और प्रत्येक कुशल कलाकार सब कुछ पूर्ण के प्रति ही करता है, अपने इस प्रयत्न को सर्वसामान्य के कल्याण के लिए उसी दिशा में मोड़ते हुए एक भाग को सम्पूर्ण सत्ता के लिए न कि पूर्ण को उसके भाग के लिए।"^४ यद्यपि प्रारम्भ में तो वर्ण या जाति का विधान गुणों के ही आधार पर रखा गया था किन्तु बहुत शीघ्र ही वह जन्म का विषय बन गया, क्योंकि यह जानना कठिन है कि कौन क्या गुण रखता है। इसलिए एकमात्र उपलब्ध कसौटी जन्म ही रह जाता है। जन्म और गुणों की गड़बड़ी के कारण ही वर्ण का जो धार्मिक आधार था उसका मूलोच्छेद हो गया। यह आवश्यक नहीं है कि एक जाति-विशेष में जन्म लेने-वाले सब व्यक्तियों का आचरण वही हो जिसकी उनसे आशा की जाती है। चूकि जीवन के तथ्य तार्किक आदर्श के सदा अनुकूल ही नहीं होते, इसलिए मपूर्ण वर्णव्यवस्था की सस्था भग होती जा रही है। यद्यपि आधुनिक वर्तमान समय के ज्ञान के आधार पर इस व्यवस्था को दूषित ठहराना आसान है, फिर भी हमें न्याय की दृष्टि से यह मानना पड़ेगा कि इसने मनुष्य-समाज का निर्माण परस्पर सद्भावना तथा सहयोग के आधार पर करने का प्रयत्न किया और परस्पर प्रतिस्पर्धा के जो दुष्परिणाम हो सकते हैं उन्हें दूर करने का प्रयत्न किया। इसने यह माना कि श्रेष्ठता धन-सम्पत्ति की नहीं है अपितु ज्ञान की है, और महत्त्व-विषयक जो इसका निर्णय है वह सही है।

जीवन की चारों अवस्थाओं या आश्रमों में अन्तिम सन्यास की अवस्था है। इसमें आकर मनुष्य को आदेश दिया गया है कि वह अपने को ससार के व्यवहार से पृथक् कर ले।^५ कभी कभी यह कहा गया है कि इस आश्रम में तब प्रवेश करना चाहिए जबकि शरीर क्षीण होने लगे और मनुष्य अपने को कार्य करने के अयोग्य अनुभव करने लगे।^६ किन्तु चूकि स्वार्थमयी कामनाओं का त्याग ही सच्चा सन्यास है इसलिए यह गृहस्थाश्रम में रहते हुए भी सम्भव है।^७ यह कहना उचित न होगा कि गीता के मत में हम तब तक मोक्ष को प्राप्त नहीं कर सकते जब तक कि अन्तिम आश्रम सन्यास को ग्रहण न कर लें।

१. ४ : १३ ।

२. २ : ३१ ।

३. १८ : ४६-४७ ।

४. 'लाज' (जावेद संस्करण), १० : ६०३ धी ।

५. मनु० ६ : ३३-३७, महाभारत, शान्तिपर्व, २४१, १५, २४४, ३ ।

६. मनु० ६ : २, महाभारत, उद्योगपर्व, ३६, ३९ ।

७. भगवद्गीता, ५ . ३ ।

गीता में प्रतिपादित भाव से जो कम किया जाता है उसकी प्रति पान में होती है।^१ भूतवार के भाव का दूर करन दवीय भाव का जगमाना चाहिए। यदि हम ऐसा कर लेंगे तो हम सिद्धांत का अभिप्राय समझ में आ जाएगा। और उस अवस्था में हृदयानुभूति भक्ति भाव दवीय शक्ति का प्रति उपपन्न हो जाएगी। इस प्रकार कमभाग हमें एक ऐसी दशा को प्राप्त कराता है जहां भावना, ज्ञान और इच्छा सब विद्यमान रहते हैं।

ऊपर दिए गए वृत्तान्त में यह स्पष्ट है कि सेवा का मांग ही मोक्षप्राप्ति का भी मांग है। भद कवच इतना ही है कि पूर्वमीमांसा की परिभाषा का अनुसार यह कम नहीं है। वस्तु यह हमें भी की ओर नहीं ले जाते। उनका उपयोग केवल साधन के रूप में हो जाता है। वे उच्च श्रेणी का ज्ञान की प्राप्ति के लिए भी मन को तैयार करते हैं। किंतु ईश्वरापन के रूप में किया गया कम भी जो अनासक्ति और वयस्तिक स्वाध्याय सहित भाव से किया गया है उनका ही प्रभावकारी है जिनका कि माय कोई उपाय ही सकता है और उस ज्ञानस्वी उपाय की अपेक्षा निम्न स्तर का नहीं समझना चाहिए जसा कि अकाराधाय समझते हैं और न भक्ति से भी वा समझना चाहिए जसा कि रामानुज का विश्वास है। अपने मता की उत्कृष्टता बनाने के लिए ही उन लोग विज्ञान ऐसा प्रतिपादन करते हैं कि कृष्ण ने कम के मांग का सब श्रेष्ठ केवल इसलिए कहा क्योंकि उन्हें अनुभूति की पुनरावृत्ति किसी न किसी विधि से कम करने के लिए प्रोत्साहित करना था।^२ हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि कृष्ण ने अपनी आत्मा में एक असत्यभाषण को स्थान देकर अनुभूति को कम करने की प्रेरणा की और न ही वे ऐसे अनादी थे जिसे अपने मन एवं हृदय की पवित्रता के लिए काम करना था। हमारे लिए यह भी सम्भव नहीं है कि हम अनक कृष्ण एवं इसी वाद के अनाद्य महापुरुषों के विषय में ऐसा विचार रखें कि वे कम करने में इसलिए तैयार थे कि उनका ज्ञान अपूर्ण था। न हम ऐसा ही सोचने की आवश्यकता है कि ज्ञान प्राप्त कर लेने के अनन्तर कम करने की कोई सम्भावना नहीं रहती। जन्म का कहना है कि सच्चा उपदेश उस जो मिला सो कम करने का उपदेश था और यह ज्ञान के द्वारा स्वाध्यायों कामनाओं का नाश करके ही हो सकता है। शकर ने भी इस विषय की छूट दी है कि ज्ञान प्राप्त करने के अनन्तर शरीर को धारण करने के लिए कुछ कम आवश्यक है।^३ यदि कुछ कम की छूट ही गई है तब प्रश्न केवल मात्रा का रह जाता है कि मुक्तारमा कितना कम करता है। यदि कोई व्यक्ति फिर से कम के अधीन होम से मय जाता है तो इसका अर्थ यह है कि उसका अपनी इन्द्रिया के ऊपर पूर्ण रूप में शासन नहीं है। जिस प्रकार ब्रह्म ससार में भिन्न है यदि इसी प्रकार आत्मा को भी शरीर से पृथक् माना जाए तो भी शरीर का कम करने से राकने वाला कोई नहीं।^४ यह बात अवश्य है कि गीता के मत में मनुष्य भिन्न भिन्न मनोवृत्ति वाला है जिनमें से कुछ का भुक्ताव ससार के त्याग के प्रति होता है और अयो का सेवाभाव का प्रति होता

१ अ. पा. ४।

२ भगवद्गीता पर शास्त्र व्याख्यान ४ २ ६ १-२ १८ १११ रामानुज का भाष्य गीता पर

५ १ १ १।

३ ३ ८।

४ १८ ७३ ६।

५ ४ ११५ १ ११।

है और उन सबको अपनी आत्मा के विचार के अनुसार कर्म करना होता है।^१

इससे पूर्व कि हम इस विषय से आगे बढ़ें, हमें मनुष्य के मोक्ष के विषय में गीता के विचार पर ध्यान देना आवश्यक है। मनुष्य की इच्छा का निर्णय पूर्वस्वभाव, पंचिक सकारो, प्रशिक्षण तथा परिस्थिति इन सबके आधार पर होता है। नमस्त सत्तार व्यक्ति के स्वरूप में केन्द्रित होता प्रतीत होता है। सिवा अप्रत्यक्ष रूप के, स्वभाव के अनुसरण किया गया निर्णय ईश्वर का निर्देश नहीं कहा जा सकता। "सभी प्राणी अपनी प्रकृति का अनुसरण करते हैं, और उसमें निग्रह क्या कर सकेगा?"^२ मनुष्य का अपना प्रयत्न व्यर्थ प्रतीत होता है, क्योंकि समस्त जगत् का केन्द्र ईश्वर सब प्राणियों को, जो मानो यन्त्र पर आम्ट हों, अपनी मायात्पी शक्ति से चक्कर दे रहा है।^३ यदि प्रकृति द्वारा नियन्त्रित इच्छा ही सब कुछ हो तब फिर मनुष्य को कर्म करने में स्वातन्त्र्य कहा रहा? बौद्ध लोग धोषणा करते हैं कि आत्मा कुछ नहीं है, कर्म ही कार्य करता है। गीता का मत है कि यान्त्रिक विधि से निर्णीत इच्छा से ऊपर और श्रेष्ठ एक आत्मा है। जीवात्मा की परम अवस्था के विषय में सत्य चाहे कुछ भी क्यों न हो, भौतिक प्रकृति के बन्धन से मुक्त होने पर सदाचार के तार पर इसकी एक स्वतन्त्र पृथक् सत्ता अवश्य है। मनुष्य के मोक्ष के विषय में गीता की निश्चय ही जीवन के सम्पूर्ण दार्शनिक ज्ञान की व्याख्या करने के अनन्तर कृष्ण अन्त में अर्जुन से यही कहते हैं कि "जैसा तुम चाहो वैसा कर्म करो।"^४ मनुष्य की आत्मा के ऊपर कोई भी मर्यादितसम्पन्न प्रकृति नहीं है। हम प्रकृति के आदेशों का अनुसरण करने के लिए बाध्य नहीं हैं। बल्लुन हमें अपनी रुचि तथा अरुचि के प्रति सावधान रहने को कहा गया है, क्योंकि 'यही जीवात्मा के मार्ग में बाधक बनती है।' प्रकृति की रचना में जो कुछ अनिवार्य है और जिसका हम दमन नहीं कर सकते एवं मन की उन भ्रातियों तथा दुविधाओं में जिनसे हम अपने को मुक्त कर सकते हैं, भेद किया गया है। वे प्राणी जिनकी आत्मा सधर्प करने के पश्चात् उन्नत अवस्था को प्राप्त नहीं हुई है, भौतिक प्रकृति के प्रवाह में बह जाते हैं। मनुष्य, जिसमें बुद्धि का प्राधान्य है, प्रकृति की गति का सामना कर सकता है। उसके सब कर्म बुद्धिसम्पन्न इच्छा के अनुसार होते हैं। मनुष्य जब तक वासना के बश न हो तब तक साधारण स्थिति में वह पशुओं का सा विवेकशून्य जीवन नहीं बिताता। 'वह कौन-सी शक्ति है जो मनुष्य को बलात् पाप की ओर ले जाती है, और प्रायः प्रकटरूप में उसकी इच्छा के भी विरुद्ध मानो किसी गुप्त शक्ति के द्वारा बाधित हो?' उत्तर में कहा गया है कि "यह काम-वासना है जो उसे उकसाती है—यही इस लोक में मनुष्य की शत्रु है।"^५ यह मनुष्य के सामर्थ्य की बात है कि वह अपनी वासना को बश में करके अपने आचरण को बुद्धि के द्वारा नियमबद्ध कर सके। शंकर लिखते हैं "सभी इन्द्रियों के विषयों के सम्बन्ध में, यथा शब्द आदि के विषय में, प्रत्येक इन्द्रिय में एक अनुकूल विषय के प्रति प्रेम उत्पन्न होता है और प्रतिकूल विषय के प्रति अरुचि उत्पन्न होती है। अब मैं बताऊंगा कि वैयक्तिक पुरुषार्थ के तथा शास्त्रों के उपदेश के लिए क्षेत्र कहाँ बचता है। जो शास्त्रों

१. महाभारत, आन्तिपर्व, ३३६-३४०।

२. १८-५६-६०. और भी देखिए, ३. ३३, ३६।

३. १८-६१।

५. ३. ३७, ६. ५-६।

के उपरान्त क अनुकूल जाचरण करेगा, प्रारम्भ में हा प्रेम और विरक्ति के गायनभक्त से ऊपर उठ जाएगा। 'कर्म बंधन एक अवस्था मात्र है नियति नहीं। गीता का कर्म क मन्त्र' में जो विनियोग है उसमें भी यही परिणाम निश्चितता है जहाँ भाग्य का पाव जवयवा में ग अ यत्नमें बनाया गया है। कर्म की सिद्धि के लिए पाव जवयवा का हुना आवश्यक है। वे हैं अविद्या जवयवा आचार या काइ ऐसा कद्र जहाँ स कर्म किया ब्रामके कता अर्थात् कर्म का करनवाला करण जयान प्रकृति का साधन चला रथान प्रयत्न या पुरुषाद और दव जवयवा भाग्य। यह अन्तिम घटक मनुष्य की शक्ति क अविद्या एव शक्ति या शक्तिया है। यह एक सावधीम तत्त्व है जो कर्म क परिवर्तन की पटभूमि में मत्ता विद्यमान रहता है और इसीने कारण कर्मफल का नियम कर्म क रूप में अथवा पुरस्कार के रूप में होता है।

१२

मोक्ष

हम जान प्रेम जवयवा मत्ता का वाञ्छित पद्धति का अनुसरण कर, ग तत्त्व तत्त्व एक ही है और वर है सर्वोपरि ब्रह्म क मान जीवात्मा का सयाग। जब मन पवित्र हो जाता है और अकार नष्ट हो जाता है तो मनुष्य का सर्वोपरि ब्रह्म क साध तान्त्रिक प्राप्त हो जाता है। यदि हम मनुष्य की मत्ता से प्रारम्भ करें तब भी हम सर्वोपरि ब्रह्म के साथ तेकद-मन्त्रन स्थापित कर गते हैं न केवल काम तथा चेतना क विषय में अपितु जीवन और मन के रूप में भी। प्रेम भक्ति क परमानन्द में परिणत हो जाता है जहाँ पुरुषकर जाता और स्वर एक हो जात है। चाह हम किसी भी मार्ग का अवसरवा करन पढ़ें अतः हम भिन्नता है उसका गन तथा इसी जीवन का अनुभव और उमीद और विकास। यह धर्म का उच्चतम रूप है जवयवा आत्मा का जीवन है जिस विचार अर्थात् म जान कहन ह।

जायारिभक्त यथायता का प्राप्ति का उपायस्वरूप जान जायारिभक्त अनुकूल रूपी उम जान म भिन्न है जा जाग है। सबर ठीक कल्प है कि मा १ जवयवा ई का का साक्षात्कार मत्ता जवयवा भक्ति का कर्म नहीं है और त्सीलिए बोध भी नहीं है यद्यपि य मा प्राप्ति क साधन अवश्य हो सकत है। मात्र एक अनुभव जवयवा मत्ता का प्रेम ए दर्शन है। भिन्न भिन्न मार्ग का अनुसरण स्वरूपान्ति क लिए हो किया जाता है। यथायता का प्राप्ति क लिए अवसरम्बल लिए गए भिन्न भिन्न मार्ग का साधन क विषय में गाना पूर्णरूप में अपन जवन में संगत नहीं है। मुझ जीवन का प्रयत्न करा यदि मुझ मत्ता चित्तन नहीं कर सकत ता योगाभ्यास करा यदि यह मुझ अनुभव नहीं पत्ता तो अपन मत्ता इस का मुझे अपित करन मरी सेवा करन का प्रयत्न करा। यदि यह भा कर्ति प्रनात हो ता अपन कर्म य का पाव कर विनु परिणाम का जानना मत्ता रलो और ए इन की जाका ता करा। १ आद्य चतुष्टय निमग्न निमग्न कर्म करने की अप ता जान

उत्तम है, ध्यान ज्ञान से उत्तम है, कर्मफल का त्याग ध्यान से भी उत्तम है, कर्मफल के त्याग से शान्ति प्राप्त होती है।” प्रत्येक उपाय को कभी न कभी प्रधानता दी गई है। ग्रन्थकर्ता के मत में कोई भी उपाय ठीक है, और यह उपाय कौन-सा हो यह व्यक्ति के अपने चुनाव के ऊपर है। “कई ध्यान के द्वारा, अन्य कई चिन्तन के द्वारा, और कई कर्म के द्वारा तथा अन्य कई पूजा-उपासना के द्वारा अमरत्व को प्राप्त करते हैं।”^१

सर्वोत्तम अनुभूत तथ्य मोक्ष है, और ज्ञान शब्द का प्रयोग दोनों, अर्थात् स्वयं इस साहसिक कार्य और इस तक पहुँचानेवाले मार्ग, के लिए हुआ है। इन दृष्टिधा ही के कारण कुछ विद्वानों का यह विचार हो गया कि ज्ञान एक मार्ग के रूप में मोक्षप्राप्ति के अन्यान्य मार्गों की अपेक्षा उत्तम है और यह कि एकमात्र बोध ही निरन्तर रहता है जबकि अन्य घटक अर्थात् मनोभाव और इच्छा मोक्ष की सर्वोच्च अवस्था में रह जाते हैं। इस प्रकार के मत की स्थापना के लिए कोई युक्तियुक्त प्रमाण प्रतीत नहीं होता।

मुक्ति अथवा मोक्ष सर्वोपरि आत्मा के साथ संयुक्त हो जाने का नाम है। इसके अन्य भी कई नाम हैं मुक्ति, ब्राह्मी स्थिति (ब्रह्म में स्थित हो जाना), नैष्कर्म्य या कर्म का त्याग, निस्त्रैगुण्य, अर्थात् तीनों गुणों सत्त्व, रजस् और तमस् का जिसमें अभाव हो, कैवल्य अर्थात् एकान्तरूप मोक्ष, ब्रह्मभाव, अर्थात् ब्रह्म हो जाना। निरपेक्ष अनुभूति में समस्त विश्व की एकता का अनुभव होता है। “आत्मा ही सब प्राणियों में है और समस्त प्राणी आत्मा के अन्दर निहित हैं।” पूर्णता की अवस्था धार्मिकता के उन फलों से कही अधिक है जो वैदिक विधि-विधानों के अनुष्ठान, यज्ञों के अनुष्ठान और अन्य सब उपायों के परिणाम हो सकते हैं।^२

हम पहले कह चुके हैं कि परम अवस्था में कर्म का क्या स्थान है। इस विषय में विविध प्रकार के निर्वचन प्रस्तुत किए जाते हैं। इस विषय में कि परम अवस्था में व्यक्तित्व का कोई आधार रहता है या नहीं, गीता का मत एकदम स्पष्ट नहीं है। अन्तिम या चरम अवस्था को सिद्धि अथवा पूर्णता, परासिद्धि, सर्वोत्तम पूर्णता, ‘परागतिम्’, अर्थात् सर्वोच्च आदर्श, ‘पदम् अनामयम्’, अर्थात् आनन्दमय स्थिति, शांति, ‘शाश्वत पदम् अव्ययम्’ अर्थात् नित्य एव अविनश्यरस्थान भी कहा गया है।^३ उक्त सब परिभाषाएँ इस विश्व में उदासीन अथवा वैशिष्ट्यहीन हैं और यह हमें कुछ नहीं बताती कि मोक्ष की अवस्था में व्यक्तित्व बना रहता है या नहीं। ऐसे वाक्य अवश्य पाए जाते हैं जो विशेषरूप से कहते हैं कि मुक्ततात्माओं को ससार के व्यापारी से कोई मतलब नहीं रहता। उनका व्यक्तित्व नहीं रहता और इसीलिए कर्म का आधार भी नहीं रहता। द्वैतभाव का विलोप हो जाने से कर्म भी असम्भव हो जाता है। मुक्ततात्मा निर्गुण होती है। वह नित्य आत्मा के साथ मिलकर एकत्व प्राप्त करती है।^४ यदि कर्म का आवार प्रकृति है और यदि नित्य प्रकृति

१. १२. १२।

२. ६ : ४६, ७ १६, १२ १०।

३ १३. २४-२५, १८ ५४-५६।

४ ६ : २६।

५. ८ २८।

६. १२. १०, १६. २३, १४ १. ६ ४५, ८ : १३, १. ३२, १६ २२-२३, २. ५१.

७ ३६. ५. १२, १८. ६२, १८ : ५६।

८ “आत्मैव ॥” ७ १८। वह मेरे स्वरूप को प्राप्त कर लेता है—“मद्भावं याति,” ८. ५, भी देखिए, ८ : ७।

की विशाविधियां म मवया स्वतन्त्र है तब मोक्ष का अवस्था में न अवधार का स्थान है
 और न इच्छा व कामना का ही स्थान है। यह एक ही अवस्था है जो सब प्रकार को
 विश्रिया और मुखा म रहित भावदान स्वतन्त्र तथा गान्धिमय है। यह कवामात्र मयु
 क पञ्चतन विद्यमानता की ही दशा नहीं अपितु सर्वोच्च सत्ता की अवस्था को प्राप्त हो
 जाना है जहां कि जामा अपन को जम और मृत्यु न ऊपर अनन्त निय तथा अभि
 ञ्चक्रिया का उपाधिया म परे अनुभव करने है। गकर इही वाक्या का आधार तकर
 गता क मास की व्याख्या साध्यवानिया क व वन्य व रूप में करता है। प्रति गरीर हमारे
 माय गता रहण ता प्रवृत्ति भा अपना वाध करता चलती जब तब कि गरीर का हानि
 मान की भाति मवया स्थान गही कर लिया जाता। अमृत आत्मा गरीर की विशा क प्रवृत्ति
 जनामकन रहती है। यहां तब कि गकर भी हम गान का स्वीकार करने हैं कि जब तक
 गरीर रहता तब तक जीवन भी रता और कम भी रहता। हम प्रवृत्ति की साधनता म
 वष मनी मक्त। जीव मुक्त पुरष जो गरीर धारण किए हुए है बाह्य जगत की घटनाभा स
 प्रतिक्रियाएँ म सम्बद्ध है यद्यपि वह उनम जामकन नग होता। ऐसा कोई मुभाव नहीं
 मितता कि सम्पूर्ण प्रवृत्ति अमरत्व क धम म परिणत हो जाती हो जो वही जग की
 अनन्त गविण है। आत्मा और गरीर का इसभाव प्रकट है और गाम परस्पर-ममवय
 नता ही मक्ता अनएव जीवामा अपना पूणता का तमा प्राप्त कर मक्ती ॥ जबकि गरीर
 का यमाधता क भाव को मवया दूर कर लिया जाए। इन विचार के आधार पर हम
 सर्वोच्च ब्रह्म के कम क विषय म सोच भी नग मक्त क्योंकि ममस्त त्रिया का आधार
 स्थान अम्घायी निमाणकाम एव अम्घायी प्रतीति अनन्त के विचार व म विचार हो जाने
 हैं। हमारे दृष्टिकोण का पूणरूपेण स्थान सब प्रकार का प्रवृत्ति का भ्रम प्रनात होता है।
 गकर कहते हैं कि अनन्त क विषय म हमारा मत इसका यथाय माप नहीं है। हम अपन
 मानवीय दृष्टिकाण में उस अनन्त क जीवन की पूणता का ज्ञान ग्रहण गहा कर सक्ते। इस
 मा को स्वीकार करते हुए वे कहते हैं कि गता क वे गता जिनसे आमाभा की अनन्ता
 अनित हानी है परम अवस्था स सम्बन्ध नहीं रखत अपितु वे केवल सापेक्ष अवस्थाभा
 के ही सम्बन्ध में हैं।

हम और भी उस इतक मित हैं जिनस यह प्रकट होता है कि मुक्त आत्माभा क
 निण भी कम सम्भव हो मक्ता है। अन्तर्दृष्टि तथा ज्ञान से सम्पन्न पति सर्वोपरि ब्रह्म का
 अनुकरण करते हैं और हम ससार म काय करत हैं। सर्वोच्च अवस्था सर्वोपरि ब्रह्म म नय
 अथवा निराभाव हो जाना नहीं है अपितु अपना पृथक् यनित्व है। मुक्त पुरष की आत्मा
 यद्यपि विवेकभाव म वेदित है सक्रिय अपना निजी व्यक्तित्व भी रखता है और गिय आत्मा
 का अग है। ठीक तिस प्रकार पुण्यातम जो ममस्त विश्व म व्याप्त है कम करता है
 मुक्त आत्मा की भा उमी प्रकार कम करना चाहिए। सर्वोच्च अवस्था पुण्यातम म निवास
 करने की अवस्था है १ जो इस अवस्था का प्राप्त कर लेते हैं पुनजम क व पुन म मुक्त हो
 जाते हैं और ईश्वर क पन का प्राप्त करते हैं। या न नग के निण यनित्व का विनाश हो

जाना नहीं है अपितु जीवात्मा की एक आनन्दरूप मुक्ति एव ईश्वर की उपस्थिति में एक पृथक् तथा लक्षित हो सकनेवाला अस्तित्व है। “मेरे भक्त मेरे पास आ जाते हैं।” गीता का रचयिता मोक्षावस्था में भी एक चेतनामम्पन्न व्यक्तित्व के तारतम्य को मानता है, ऐसा प्रतीत होता है। वस्तुतः कुछ एक स्थलों से यह सुभाव मिलता है कि मुक्तात्मा ईश्वर तो नहीं बन जाती किन्तु तत्त्वरूप में ईश्वर के समान हो जाती हैं।^१ मोक्ष विशुद्ध तादात्म्य नहीं है बल्कि केवल गुणात्मक समानता है, यह जीवात्मा का ऊँचे उठकर ईश्वर के सद्गुण अस्तित्व प्राप्त कर लेना है, जहाँ तुच्छ इच्छाओं के प्रवृत्त होने की कोई शक्ति नहीं है। अमर होने से आशय नित्यस्वरूप प्रकाश में निवास है। हमारी आत्मता नहीं नष्ट होती बल्कि अधिक गहरी हो जाती है, पाप के सब ध्वंसे मिट जाते हैं, मग्न की गाँठ कट जाती है, हम अपने ऊपर प्रभुत्व पा जाते हैं और हम सदा के लिए प्राणिमात्र का कल्याण करने में अपने को लगा देते हैं। हम अपने को सभी गुणों से मुक्त नहीं कर लेते किन्तु मत्त्वगुण धारण करते हैं और रजोगुण का दमन करते हैं।^२ रामानुज भी इसी मत पर बल देते हैं और प्रतिपादन करते हैं कि मुक्त आत्मा ईश्वर के साथ मदा सयुक्त रहती है और उसका समस्त जीवन इसको अभिव्यक्त करता है। उस प्रकाश से जिसमें वह निवास करता है, ज्ञान की धारा प्रवाहित होती है, और वह अपने ईश्वर के प्रति प्रेम में एक प्रकार से खो जाता है। इस अवस्था में हम एक सर्वोत्तम जीवन को प्राप्त करने प्रतीत होते हैं, सम्पूर्ण रूप में प्रकृति का वहिष्कार करके नहीं अपितु उच्चकोटि की आध्यात्मिक पूर्णता के द्वारा। इसी दृष्टिकोण से हम कर्म करते तथा ईश्वर में निवास करते हैं केवलमात्र क्रियाशीलता का केन्द्रबिन्दु जीवात्मा से हटकर दिव्यरूप में परिवर्तित हो जाता है। दैवी शक्ति की धडकन समस्त विश्व में अनुभव की जा सकती है जो विभिन्न वस्तुओं में भिन्न-भिन्न रूप धारण कर लेती है। प्रत्येक जीवात्मा अपना केन्द्र तथा परिधि ईश्वर के अन्दर रखती है। रामानुज के मत में आध्यात्मिक शरीर उच्चतम अनुभूति में भी एक महत्त्वपूर्ण घटक है।

इस प्रकार गीता में परम अवस्था के विषय में दो प्रकार के परस्पर-विरोधी मत हैं। एक तो वह है जिसके अनुसार मुक्त आत्मा अपने को ब्रह्म के अमूर्तरूप में खो देता है और ससार के द्वन्द्व से दूर रहकर शान्ति प्राप्त करता है। दूसरे मत के अनुसार, हम ईश्वर को धारण करते हैं और उसमें हर्ष का अनुभव करते हैं तथा समस्त दुःख-क्लेश एव क्षुद्र इच्छाओं की उत्सुकता से ऊपर उठ जाते हैं, क्योंकि ये ही दासत्व के चिह्न हैं। गीता धार्मिक पुस्तक होने के कारण एक शरीरधारी ईश्वर की परमार्थता के ऊपर बल देती है और साथ में यह भी प्रतिपादन करती है कि मनुष्य के अन्दर जो दैवी शक्ति है उसे अपनी पूर्ण शक्ति के साथ ज्ञान, शक्ति, प्रेम एव सार्वभौमता के रूप में पूर्णतया विकसित होना चाहिए। इससे हम निश्चय ही यह परिणाम नहीं निकाल सकते कि गीता का मत उपनिषदों के मत के विपरीत है। यह मतभेद इस सामान्य समस्या का एक विशिष्ट उपयोग है कि परब्रह्म अथवा शरीरधारी पुरुषोत्तम इन दोनों में किसकी यथार्थता उच्चश्रेणी की है। गीता के

१. ७ २३, और भी देखिए, ६ २५, ४. ६।

२. १४ २, “मम साधर्म्यभागता।”

३ “शान्तरजसम्,” ६ २७।

मुक्त है। जहाँ तक लक्ष्य का सम्बन्ध है, गीता के मत में परमव्यक्तिवाद की महत्ता है। यदि यह मुक्तपुरुष नीचों के अतिमानव का अनुकरण करें तो यह एक भयावह सिद्धान्त होगा जिसका दुर्बल तथा अयोग्य और अपाग एवं अपराधी व्यक्तियों से कोई नाता नहीं। यद्यपि सामाजिक कर्तव्यों से वे मुक्त हैं तो भी गीता के मुक्तात्मा समाज के ऐसे व्यक्तियों को भी कभी नहीं भूलते। मुक्त व्यक्ति अपने-आपमें कभी उद्धिग्नता का भाव नहीं आने देते और न दूसरों को कभी उद्धिग्न करते हैं।^१ जगत् के कल्याण के लिए कार्य करना उनका स्वभाव बन जाता है। ये श्रेष्ठ व्यक्ति एक समान मन से इस लोक के सब पदार्थों के साथ व्यवहार करते हैं। वे गतिशील और रचनात्मक धार्मिक जीवन के प्रतीक हैं और इस बात का खयाल रखते हैं कि सामाजिक नियम मनुष्य के जीवन के धार्मिक पक्ष को पुष्ट करने में पूर्णतया सहायक सिद्ध हों। वे अपने नियत कर्म को करते हैं जिसका आदेश उनके अन्दर अवस्थित दैवी शक्ति करती है।

जहाँ एक ओर गीता सामाजिक कर्तव्यों पर बल देती है, यह सामाजिक स्थिति से ऊपर भी एक अवस्था मानती है। मनुष्य-समाज से पृथक् भी मनुष्य की एक अनन्त नियति है। सन्यासी सब नियमों, वर्णों और समाज से भी ऊपर है। यह मनुष्य के अनन्त गौरवपूर्ण पद का प्रतीक है, जो अपने को समस्त बाह्य पदार्थों से पृथक् कर सकता है, यहाँ तक कि स्त्री तथा बच्चों से पृथक् और आत्मनिर्भर होकर यह स्थल के एकान्त में जाकर बैठ सकता है, यदि उसका ईश्वर उसके साथ है। सन्यासी जिस आदर्श को अंगीकार करता है वह त्याग व तपस्या का नहीं है। वह समाज से एकदम पृथक् रहकर भी मनुष्य-मात्र के प्रति करुणा का भाव रखता है। महादेव ने हिमालय के वर्षा-शिखरों पर बैठकर मनुष्य-जाति की रक्षा के लिए विपणन किया था।

उद्धृत ग्रंथ

तेलगू . 'भगवद्गीता । सेक्रेड बुक्स ऑफ द इस्ट', खण्ड ७।

तिलक . 'गीतारहस्य'।

अरविन्द घोष : 'एसेज ऑन द गीता'।

दमवा अध्याय

बौद्धमत धर्म के रूप में

बौद्धमत के सम्प्रदाय—हीनयान—महायान—महायान की नवमीलाया—महायान धर्म—
नानिगाम्—भारत में बौद्धधर्म का समय—वर्तमान विचारधारा पर बौद्धधर्म का प्रभाव ।

१

बौद्धधर्म के सम्प्रदाय

बुद्ध के जन्मकाल में भी उसका अनुयायियों में मतभेद की प्रवृत्तियाँ आने लगी थीं। यद्यपि मत्स्यापक के ज्ञापक व्यक्तित्व के कारण बन्ने न पाईं थीं। बुद्ध के दहान्त के पश्चात् वे बल पकड़ गईं। हीनयान-सम्प्रदाय वाला का विश्वास है कि धरवाद और तीन पित्र एक ही हैं जिनके वे इस समय सत्ता में पाए जाते हैं और जिनका सप्तह राजगृह में आया जिन पहली परिषद् में किया गया था। पहली परिषद् में अत्यन्त विराय रहने पर भी तपस्वी जीवन की कठोरताओं को गिंथिन करने का प्रयत्न किया गया और नियमों को नरम बनानेवाले कुछ उचित परिवर्तन लिए गए। पहली परिषद् के लगभग १०० वर्ष पश्चात् एक दूसरी परिषद् बंगाली में हुई। इस परिषद् ने विनयपिटक के आगम भाग एवं प्रक्रिया भाग पर विचार किया जिसमें सब के नियमों पर एवं इन विषयों पर भी विचार हुआ कि कुछ छूट दी जाने चाहिए या नहीं। अत्यधिक सपथ के पश्चात् सब के स्वविरागण छूट देने के विषय का दूषित टहलान में सफल हुआ सके। प्रगतिशील दल में अथवा महासंधिका में जिनकी हार हुई ऐसी व्यक्तियों की मर्यादा अधिक थी जिन्होंने उनका समर्थन किया। उन्होंने एक सभा की जिसने महासंधिका अर्थात् महती सभा नाम दिया। हम दीपवर्ण-५ में नट्टरपची दृष्टिकाएँ में लिखा गया इस बड़ी सभा का वृत्तान्त मिलता है। कहा गया है कि उनका सभा ने धर्म को उत्तर दिया और पुराने धर्म शास्त्रों को भंग कर दिया। निकाया में वर्णित वाक्यों एवं मित्रता को तोड़ मराड़ दिया और बुद्ध के उपमा के आगम को नष्ट कर दिया। सनातनी एवं सुधारक विभागा में परस्पर मतभेद का मुख्य विषय बुद्धत्व की प्राप्ति के प्रश्न पर था। स्वविरोधात्मक था कि यह एक ऐसा गुण है जो विनयपिटक में उल्लिखित नियमों का अक्षर पालन

करने से प्राप्त किया जाता है। सुधारवादी कहते थे कि बुद्धत्व एक ऐसा गुण है जो प्रत्येक मनुष्य के अन्दर सहजरूप में विद्यमान है और पर्याप्त मात्रा में उसका विकास होने में वह ऐसे व्यक्ति को तथागत की कोटि तक पहुँचा देता है। स्थविरवाद अथवा मनातन मत लका के बौद्धमत की वंश-परम्परा का पूर्वज था, ऐसा कहा जाता है। यहाँ तक कि बौद्धमत अपने जीवन की दूसरी शताब्दी में ही अठारह विभिन्न सम्प्रदायों में बँट गया था और उनमें से प्रत्येक अपने को आदिबौद्धमत कहने का दावा करता था। इसके पश्चात् अशोक के समय तक हमें बौद्धमत की गति का और अधिक ज़रूरी प्राप्ति नहीं है।^१ बुद्ध के देहान्त की टाई शताब्दी पश्चात् जब मौर्यसम्राट अशोक ने बौद्धमत स्वीकार किया तब बौद्धमत का अत्यन्त प्रबल रूप में विस्तार हुआ। जो बौद्धमत बुद्ध की मृत्यु के पीछे लगभग तीन शताब्दियों तक हिन्दूधर्म की केवल एक शाखा मात्र था, वह अब अशोक के प्रयत्नों द्वारा एक विश्वधर्म के रूप में परिणत हो गया।^२ अपने विस्तृत साम्राज्य में, जो एक ओर काबुल की घाटी में लेकर गंगा के मुहाने तक और दूसरी ओर उत्तर में हिमालय में लेकर दक्षिण दिशा में विन्ध्यपर्वतमाला तक फैला हुआ था, उसने आदेश जारी किए कि उसकी राजघोषणाओं को पत्थर के स्तम्भों पर खोद दिया जाए जिससे कि वे सदा के लिए बनी रहें। उसने भारत के प्रत्येक भाग में धर्मप्रचारक भेजे, काश्मीर से लेकर लका तक, यहाँ तक कि उन देशों में भी जहाँ उसका शासन नहीं था। तेरहवीं घोषणा में कहा गया है कि उसने सीरिया के एण्टियोक में द्वितीय के पास, मिस्र देश के टेलिमी द्वितीय के पास, मैसिडोनिया के एण्टिगोनन गोनोटोन के पास, साइरीन के भागस के पास, एपिरस के अलैक्ज़ेंडर द्वितीय के पास भी प्रचारक भेजे। ईसा के पश्चात् तीसरी शताब्दी में बौद्धमत ने काश्मीर एवं लका में प्रवेश किया और वह जैन-ज्ञान नेपाल, तिब्बत, चीन, जापान और मंगोलिया में भी फैल गया। यह कहा जाता है कि अशोक के पुत्र महेन्द्र को लका में बौद्धधर्म का प्रधान बनाया गया। बौद्धधर्म में नई-नई क्रियाओं के प्रविष्ट होने की प्रवृत्ति के सम्बन्ध में अशोक ने बौद्धधर्म के नैतिक पक्ष पर अधिक बल दिया।^३ बौद्ध सघ की बढी हुई प्रतिष्ठा के कारण सन्दिग्ध विचार वाले अनेक व्यक्तियों ने भी इधर आकृष्ट होकर इसमें प्रवेश किया, और जैसा कि महावज्र में कहा है, “विषमियों ने भी सघ के लाभ में हिस्सा बटाने के लिए, पीले वस्त्र धारण कर लिए, एवं अपने-अपने मतों को वे बौद्ध सिद्धान्त बताकर प्रचार करने लगे। वे अपनी इच्छा के अनुसार आचरण करते थे और जैसा होना चाहिए था वैसा आचरण नहीं करते थे।” तीसरी परिपद्

१ “बुद्ध के देहान्त के पश्चात् षष्ठ शताब्दी तक क्या हुआ, इसके ज्ञान के विषय में हम भारतीय अथवा विदेशी लेखकों के द्वारा बहुत ही थोड़ा जान सकते हैं।” रीज टेबिड्स—‘बुद्धिस्ट एण्टिक्वा’, पृष्ठ २५६।

२. देखिए, विसेंट स्मिथ कृत ‘अशोक’, पृष्ठ २२।

३ अशोक अपने शिलालेखों में से एक में उल्लेख करता है कि उसने कनकमुनि का एक स्तूप दोबारा स्थापित कराया। यह स्पष्ट है कि जनसाधारण पहले से ही स्तूपों का निर्माण करने लगे थे, एवं तीर्थयात्रा भी करने लग गए थे। यह घटना कि कनकमुनि की प्राचीन बुद्ध के रूप में माना जाता था, यह दर्शाती है कि उस समय भी बुद्धों की परम्परा में विश्वास किया जाता था।

का ही शासन था, कनिष्क की परिपद् को मान्यता प्राप्त नहीं हुई। हीनयान-सम्प्रदाय को दक्षिणात्य बौद्धधर्म भी कहा जाता है क्योंकि इसका प्रचार अधिकतर लका आदि दक्षिणी देशों में हुआ, एवं महायान की उत्तरदेशीय कहा जाता है क्योंकि इसने उत्तरी देशों तिब्बत, मंगोलिया, चीन, कोरिया और जापान आदि में उत्कर्ष प्राप्त किया। किन्तु यह विभाजन कृत्रिम प्रतीत होता है। रोज डेविड्स लिखता है “तथाकथित उत्तरदेशीय एवं दक्षिणदेशीय बौद्धधर्म में न तो मत-विषयक, और न भाषा-विषयक ही और न तो वर्तमान में और न पहले भी कभी कोई एकता रही।” यदि हम इस विषय को भली भाँति समझ लें कि बौद्धधर्म के लगभग समस्त प्रामाणिक साहित्य का चाहे जहाँ भी इसका विस्तार हुआ हो, प्रादुर्भाव भारत के उत्तर में ही हुआ, और यह भी समझ लें कि ये दोनों परस्पर-भिन्न विभाग नहीं हैं बल्कि इनमें पारस्परिक प्रभाव के चिह्न पाए जाते हैं, तो हम देखेंगे कि एक को उत्तरदेशीय और दूसरे को दक्षिणदेशीय कहना आवश्यक नहीं है। इसके अतिरिक्त यह स्पष्ट है कि हीनयान एवं महायान का भेद ईसा के पञ्चान् चौथी शताब्दी से पूर्व भी प्रचलित था। फाह्यान एवं ह्वेनत्सांग (युआन च्वांग) दोनों चीनी यात्रियों ने हीनयान का उल्लेख किया है और ‘ललितविस्तर’ में भी इसका वर्णन मिलता है।

हीनयान-सम्प्रदाय अपना आधार पाली भाषा में लिखे गए नियमों को बनाता है जबकि बौद्धधर्म के अनेक संस्कृतग्रन्थ महायान-सम्प्रदाय के हैं। महायान बौद्धधर्म की कोई विशिष्ट धार्मिक व्यवस्था नहीं है क्योंकि यह किसी एक समाजातीय सम्प्रदाय की स्थापना नहीं करता।

१ ‘बुद्धिगट्ट इण्डिया’, पृष्ठ १७३।

२. इस सम्प्रदाय के सबसे अधिक महत्वपूर्ण ग्रन्थ ६ हैं जो निम्नलिखित हैं : (१) अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, (२) गण्डव्यूह, (३) दशभूमिस्वर, (४) समाधिराज, (५) लकावतार, (६) सद्धर्मपुण्डरीक, (७) तथगतगुह्यक, (८) ललितविस्तर, (९) सुवर्णप्रभास। प्रज्ञापारमिता (१०० वर्ष ईसा के पश्चात्) में बोधिसत्व के छ. पूर्णरूपों का वर्णन है, विशेषकर उच्चतम प्रज्ञा अर्थात् शून्य सिद्धान्त के ज्ञान से युक्त रूप है। उसका एक सज्जित सरकारण, जो नागार्जुन का बनाया हुआ बताया जाता है, ‘महायानमूत्र’ है जिसमें से ही नागार्जुन ने अपने माध्यमिक सत्त्वों का निर्माण किया है। गण्डव्यूह बोधिसत्व गजुश्री का कीर्तिग न करता है, एवं शून्यता, धर्मकाय तथा बोधिसत्व द्वारा ससार के मोक्ष का उपदेश देता है। दशभूमिस्वर (४०० वर्ष ईसा के पश्चात्) उन दस भूमियों या स्तरों का विवरण देता है जिनमें से गुजरकर बुद्धत्व प्राप्त होता है। समाधिराज एक सम्वाद है जिसमें चिन्तन की नानाविध भूमियों का वर्णन है जिनमें द्वारा कोई बोधिसत्व उच्चतम ज्ञान के प्रकाश को प्राप्त कर सकता है। लकावतार मूत्र ४०० वर्ष ईसा के पश्चात् में योगाचार के विचारों का वर्णन है। सद्धर्मपुण्डरीक या नैतिक नियमों का कमल (२५० वर्ष ईसा के पश्चात्) बुद्ध को देवताओं से श्रेष्ठदेव बतलाता है—एक ऐसा अत्यन्त श्रेष्ठ पुरुष जो असुरयुगों में विद्यमान रहा है और सदा रहेगा। इसके अनुसार ऐसा प्रत्येक मनुष्य बुद्ध हो सकता है जिसने बुद्ध का उपदेश सुना हो एवं पुण्यकार्य किए हों। और वे भी जो स्मार्कों को पूजा करते हैं और न्याय कराते हैं, उच्चतम ज्ञान के प्रकाश को प्राप्त करते हैं। ललितविस्तर, जिसका इसके नाम से ही वर्णन होता है, बुद्ध की लीला का व्यंग्यपूर्ण वर्णन करता है। यह बुद्ध के सारे जीवनचरित्र को एक प्रकार से नवोपरि सत्ता का जिलासमात्र बनाता है। पंडविन आरनल्ड की ‘लाइट ऑफ एशिया’ पुस्तक इसी प्रकार आधारित है। सुवर्णप्रभास के विषय कुछ अशो में दार्शनिक एवं बुद्ध प्रशंसा में किंवदन्ती के रूप में हैं। इसमें तान्त्रिक क्रिया-कलापों का भी वर्णन है। सुखावतीव्यूह एवं

२

हीनयान

हीनयान बौद्धमत प्रामाणिक ग्रन्थों में प्रतिपादित सिद्धान्तों का सर्वसम्मत विवाम है। उनमें प्रथम हीन पदति में व्यक्त किए गए विचारों का जा मिलि-म भी स्पष्ट दम जा सकत हैं बाद में विराम होन पर एक पदति के रूप में समावृत्त हुआ है और व भाषिका (मवास्मि-वास्मिया) के अभिधम्मम में उह प्रविष्ट कर लिया गया है तथा बुद्धपाप के प्रया एवं अभिधम्ममग्रह में भी य पाय जाने है। हीनयान बौद्धमत के अनुसार सब पञ्चाय धर्म्म है।^१ स्थायी कही जानवाला वास्तविक वस्तुओं का यथा रूप और निवाण का अस्तित्व नहा है। य केवल निपघात्मक सनाए है। समस्त रचना धार्मिक वस्तु है जिन्हें धर्म कहा जाता है। साधनेवाला कोई पृथक् नहीं है बरन विचार हा है अनुभव करनेवाला कोई नहीं है केवल मयन्नाए ही हैं। यह विगुड प्रत्यक्ष जानवाला ही है जिसके कारण पञ्चायों जयना ध्यस्तिया का अनस्तित्व निहा हुआ है।^२ यह धर्मों की निरपक्ष सत्ता में विवाम रचना के जा छाती एक सन्निपत यथायथाए हैं और य कारण-कार्य के रूप में वर्गीकृत होकर मिथ्या व्यक्तियों की सन्नि करती हैं।

धर्म जीवन का उदय निवाण प्राप्त करना अथवा चेतना का विराम है। समस्त चेतना किसी वस्तु की सकन्ना है और इसीलिए वधन का कारण है।^३ हीनयान में निर्वाण के पदचान क्या गप रहता है। इस विषय की किसी रूपना का स्थान नहीं है।

अभिजातुयानसूत्र तथा वज्र छेन्दि। (अथान् हार को कटनेवाला) कागल में प्रचलित है। सुतागता-पूठ (१) यप ईसा के परचात्र में परम आत्म के स्थान का आरेखर वणन किया गया है और अभिताम को प्रशाना का गद है। कारण पूरा पापरकी हिन्दु पुरखा के सराह अवबोधितरर को प्रशाना में रगा हुआ है। यह रमा प्रनु क जा माखिनन पर दवाहि ररमा है। दम आग को प सब है जो अनन्त कस्या के कारण तब तक बुद्ध के का पति में भा इनकार करना है। तब कि प्राणिमात्र दुःख से छुटक ग न पा पाए। मज्झीम मोछ के प्रति उकर अभिताम को सम वनपूठ दशाया गया है। महावग्गु अथान् वहा रगा घटनाओं का पुस्तक को हीनयान का पुस्तक बताया गया है और य सोबोत्तरवाणिया के य द्राही सम्प्रदाय की पुस्तक है जो बुद्ध को अलार्मिक पुत्र मानते हैं।^४ ममें अनेक में पानों सिद्धान्त भा भाए हैं जैसे बोधमव की दम अवस्थाओं का गणना, बुद्ध र स्तुतिारक रनाक एवं बुद्ध की पूजा का ऊपर बय निम मोछ का मायन रनन या गया है। अम्वोप का बुद्धचरित (रसा के परचात्र का पहला शतक) म्हायन बौद्धधर्म के मुख्य श्रेष्ठ एवं प्राचीन साहित्य में स एक है। इस ग्रन्थकार के ग्रंथों में सौन्दर्यनन्द कव्य भा समिचिन है जिसमें बुद्ध सौत्रेण भाग नन् का बौद्धधर्म में पादा का वणन है। वज्रसूची नामक ग्रन्थ भी उन्का बन्नाया जाला है। आद्यू अश्वोप र मग्गय का एवं बय है (रमा के परचात्र चौथी ग १८१)। उनमें एक प्रसिद्ध गानकमाला लिखी है। शालिन्व का गिष्ममुच्चय (नागव शनरमा) म्हायन के उपदेश का एक नुस्खा है। बोधिव्यावहार एक ग्रन्थ मद्र वगुण रमिक काव्य है। इन ग्रन्थों में अनेक के आधारर वृत्तान्त के लिए देखिए नरानैन— लिटरेरा दिख्यर आन मन्तुन रद्विजम और राय वनन नित्र— नेपाका बुद्धि लिटरेर। यन जो जारखें दा गे हैं वे वनन आनुगिक हैं।

१ वज्रसूत्र धर्म्मचरितम्।

२ बुद्धानुसाराय।

३ भारत बुद्धिज्म इन दामलेश में पृष्ठ १६२।

हीनयान का विशिष्ट चिह्न अर्हत् आदर्श है, जो अपनी ही शक्तियों के द्वारा मोक्ष की सम्भावना का विधान करता है। उसकी विधि है चार सत्यों का चिन्तन एवं ध्यान करना।^१ जो अर्हत् अवस्था को पहुँच जाते हैं उनकी बुद्धत्वप्राप्ति के विषय में हीनयान बौद्धधर्म का मत अनिश्चित है और न ही वह यह कहता है कि हर एक प्राणी बुद्धत्व को प्राप्त कर सकता है। हमें यह समझ में नहीं आ सकता कि अर्हत् का आदर्श, जो पूर्ण अहं-वादी है और जो दूसरों के लिए बिल्कुल अनुपयुक्त है, बुद्ध के वास्तविक व्यक्तित्व के लिए अमृत्य हो, जो करुण एवं दयामय था—यद्यपि महायान मत की भी रक्षक बुद्ध पर निर्भरता बुद्ध के मौलिक उपदेशों के प्रति असत्य है, चाहे वह कितनी ही उपयोगी क्यों न हो। हीनयान के आदर्श को, इन्सन् के शब्दों में, इस प्रकार से संक्षेप में वर्णन किया जा सकता है “वस्तुतः ऐसे क्षण आए हैं जबकि मुझे संसार का सारा इतिहास एक जहाज-दुर्घटना-सा प्रतीत हुआ है और जो एकमात्र सबसे महत्त्वपूर्ण वस्तु मुझे प्रतीत हुई वह यह थी कि मैं अपने को कैसे बचाऊँ।”

अर्हत् की अवस्था उच्चतम अवस्था है, यह संतभाव है जबकि वासना की ज्वाला बुझ जाती है और जिस अवस्था में पहुँच जाने पर आगे कोई कर्म हमें पुनर्जन्म के बन्धन में डालने को वेप नहीं रह जाते। कहा जाता है कि बुद्ध इस अवस्था को अपने पीरोहित्य के प्रारम्भ में ही पहुँच गए थे। इस संसार में आत्मनिग्रह द्वारा निर्वाण प्राप्त करने के लिए किसी अलौकिक शक्ति की आवश्यकता नहीं है। सब प्राणियों में महानतम स्वयं बुद्ध की भी प्रतिष्ठा उनके उपदेशों व निजी आचरण के कारण की जाती है जिनका आदर्श उन्होंने हमारे सामने रखा, न कि और अन्य कारण से। हीनयानवादी अपने एकान्त कमरों में बैठकर लक्ष्य की प्राप्ति करने का प्रयत्न करते हैं और इसके लिए वे दैनिक जीवन में अपने को औरों से पृथक् रखते हैं। खग्विपाणमुत्त में गृहस्थ-जीवन एवं सामाजिक सम्बन्धों से भी पृथक् रहने का कडा आदेश है। “उम व्यक्ति के अन्दर जो सामाजिक जीवन व्यतीत करता है, प्रेम-सम्बन्ध उत्पन्न हो जाते हैं एवं दुःख उत्पन्न होता है जो प्रेम-सम्बन्धों के पीछे ही आता है।”^२ हीनयान के अनुयायियों को आदेश दिया गया है कि वे जब राजमार्ग से गुजरे तो अपनी आँखें बन्द कर ले ताकि कहीं उनकी दृष्टि किसी बाह्य सौन्दर्य पर न पड़ जाए। एक बुद्धिमान व्यक्ति को ‘विवाहित जीवन से वचना चाहिए मानो यह जलते हुए अगारों का गढा हो।’

“संसार के साथ मित्रता का सम्बन्ध जोड़ने से उत्कण्ठा का उदय होता है, गृहस्थ-जीवन में ध्यानाकर्षण रूपी धूल उठती है। गृहस्थी एवं मित्रता के बन्धनों में मुक्त अवस्था ही एकमात्र ऐसी अवस्था है जो विरागी का लक्ष्य है।”^३

उम व्यक्ति को जो निर्वाण प्राप्त करना चाहता है, विशुद्धिभंग के अनुसार भ्रमण-भूमि में जाना चाहिए जो अनेक विशिष्ट गुणों के लिए एक प्रकार का शिक्षणालय है, जो हमें यह पाठ सिखाता है कि संसार और आत्मा दोनों ही अयथार्थ हैं। प्रेममय एवं

१ दर्शन एवं भावना।

२ दूना धर्माप।

३ सुत्तनिपात का सुत्तिसुत्त, १. १०, जिसे सिन्धि में उद्धृत किया गया है, ८:५, १।

उनके आगे बुद्धत्व के मार्ग पर चलनेवाले मुनियों को, उनके आगे हिन्दू देवी-देवताओं को स्वीकार करके हीनयान-सम्प्रदाय क्रियात्मक रूप में बहुदेवतावादी बन गया। दार्शनिक प्रत्यक्ष ज्ञानवाद एवं धार्मिक बहुदेवतावाद तथा एकाधिकारी शासक-सम्बन्धी प्रवृत्तियाँ सभी हमें इसमें मिलती हैं। हीनयान एक वर्णविहीन धर्म है जो सिद्धान्त के रूप में तो ईश्वर का निराकरण करता है किन्तु क्रियात्मक रूप में बुद्ध की पूजा की अनुज्ञा दे देता है। ऐसी कोई भक्ति नहीं है जो एक जीवित ईश्वर की ओर संकेत करती हो।

हीनयान बौद्धमत केवल निर्वाण का ही साधन नहीं है अपितु यह हमें पवित्रात्माओं की कृपा एवं सहायता के द्वारा ब्रह्मा के लोक में पुनर्जन्म लेने का मार्ग भी बताता है। यह स्वर्ग एवं नरक की कल्पना को भी स्वीकार करता है। यह मत क्रियमाण के साथ निरन्तर होनेवाले संघर्ष के प्रति क्लान्ति एवं विरक्ति की एवं प्रयत्न छोड़ देने मात्र से ही निर्वृत्ति मिलने की भावाभिव्यक्ति मात्र है। यह सिद्धान्त किसीको स्वस्थचित्त नहीं बना सकता। एक प्रकार से मसार के प्रति घृणा की भावना अनुप्राणित करना ही इसका प्रयोजन है। यह निषेधात्मक है एवं दार्शनिक दृष्टि से सही-सही उतरनेवाली परिभाषाओं की ओर ही निर्देश करता है जबकि दूसरी ओर महायान-सम्प्रदाय का लक्ष्य एक सुनिश्चित धार्मिक भावाभिव्यक्ति है। हीनयान, बुद्ध की ऐतिहासिक परम्पराओं को अधिक श्रद्धालुता के साथ प्रस्तुत करता है जबकि महायान की महत्वाकांक्षा जनसाधारण की रुचि का विचार करके ऐसी व्यवस्था बतलाना है जिसमें उनकी हार्दिक आवश्यकताओं की पूर्ति हो सके। अपनी अमूर्त एवं शुष्क भावात्मक तथा निषेधपरक प्रवृत्तियों के कारण हीनयान-सम्प्रदाय निर्जीव विचारों एवं आत्मा के कारागार का ही स्वरूप रह गया। इसके द्वारा हमें ऐसे लक्ष्य के प्रति जिसके लिए जीवन-यापन बाछनीय समझा जाए, किसी प्रकार की उत्साहपूर्ण श्रद्धा का भाव नहीं प्राप्त होता और न किसी ऐसे आदर्श की ही प्राप्ति होती है जिसके लिए कर्म करने की प्रेरणा मिल सके।

३

महायान

यदि बौद्धमत के उदय एवं अशोक के समय के मध्यवर्ती काल में प्रचारित सिद्धान्तों के विषय में यह समझ लिया जाए कि वे प्राचीन बौद्धमत के ही सिद्धान्त रहे होंगे तो निश्चित ही वे हीनयान बौद्धमत के ही सिद्धान्त थे। अशोक के समय से लेकर कनिष्क के समय तक की अवधि में जिन प्रवृत्तियों ने विकास पाया और जो उसके पश्चात् प्रकट रूप में आ गईं उनके द्वारा ही महायान बौद्धधर्म का निर्माण हुआ। एक अरुचिकर एवं अनुरागहीन तत्त्व-विज्ञान, जो धार्मिक शिक्षाओं से सर्वथा रहित हो, अधिक समय तक जनता को उत्साह एवं प्रसन्नता की प्रेरणा नहीं दे सकता। हीनयान बौद्धमत ने मनुष्य की आत्मा की किसी उच्चतर सत्ता की खोज में रहनेवाली प्रवृत्ति की ओर से एकदम मुह मोड़कर मनुष्य के धार्मिक पक्ष के प्रति अन्याय किया। हीनयान के अन्तर्गत दार्शनिक अनीश्वरवाद पेट्री के अन्दर बन्द अस्थि-पजर एवं सुन्दर पुष्प के अन्दर निहित एक रुग्ण कृमि के समान है। मनुष्य-प्रकृति के दलित

पहलुआ ने फिर स सिर उठाया और उम अरचिकर कल्पनाशक्ति के विरुद्ध निरबुद्ध तीव्रता के साथ विद्रोह किया। यह भा उतना ही अत्याचारपूर्ण एवं बहिष्कार-वृत्ति वाला सिद्ध हुआ जमीकि पूव याजना था। क्षुधित आत्मा एवं तपित कल्पना ने प्रचलित धर्म के अन्तर जो एक सुभावं दनवाला प्रतीकवाद था उसमें पाष्टिक आहार प्राप्त करने की चेष्टा की। बुद्ध का जीवन जनता में अनुराग उत्पन्न कर सकता था इसीलिए स्वभावतः बुद्ध का दवता का रूप न दिया गया। वह नतिक विचार का सग्रह एवं मूर्तिमान विद्वान शास्त्र था। परमाधनान के प्रति जिन हीनयानियों की प्रवृत्ति थी एवं जो बुद्ध के उपदेशों में आस्था रखन के उद्देश्य से दुविधा में न पड़कर निराशा के हलके में परते को उत्तारकर पैंका और के जब भी बुद्ध को कवल मनुष्य के ही रूप में मानते रहे। किन्तु ऐसे मत के लिए जो जनता के अन्दर धृष्टा एवं भक्ति की ज्वाला का प्रज्वलित कर मकन में असमर्थ हो दो ही भाग रह जाते हैं या तो वह समय के अनुसार अपने अन्दर उचित परिवर्तन का आ जाने दे या फिर नष्ट हो जाए।

ननिक जायन में समार से एक्कम नि मग होकर विहारों में जा बैठने की प्रवृत्ति एवं जीवन के समस्त व्यवहारों और सुखा का विवृत दमन किंवा प्राकृतिक जीवन का गवथा विनाश मनुष्य प्रकृति के लिए असंतोषजनक सिद्ध हुआ। मनुष्य जिस ससार में भाग निर्वहन का प्रयत्न करता है उसके साथ जबरन हुआ है। यदि अनात्म की दासता में मुक्त होने का जाग्य आत्मा का मवथा विलाप होना है तो मृत्यु ही हमारा लक्ष्य है। बुद्ध का तापय मक्ति में अनात्म पर विजय प्राप्त करना था न कि उसका विनाश करना। मनायान के जनयाधिया का कहना है कि बुद्ध ने कभी तप करने का प्रचार नहीं किया। निवाण प्राप्त करने पर भी वह समार की ओर से अपनी जाग्य बन् नहीं कर बैठा अपितु उस एका प्रकाश प्रदान करता है जिसमें वह अपने लक्ष्य तक पहुच सके। जिनकी रक्षा का कोई मायन मन्ना है मैं उनका रक्षण बनूंगा पथिक का भागदार बनूंगा एक जहाज का काम लूंगा। मैं मन लान हूँ एवं दूसरे किनारे पर पहुचने के अभिलाषियों के लिए मन के समान हूँ। जिन्हें दीपक का आवश्यकता है उनको लिए मैं दीपक बनूंगा कर्त्ता स्वस्तिया के लिए जिन्हें विश्राम करने के लिए रात्रिया की आवश्यकता है मैं उनको लिए रात्रिया का काम लूंगा एवं उन यस्तिया के लिए जिन्हें मवा का आवश्यकता है मैं यथायथ दाता हूँ। 'हीनयान में निराण का निषधामक वाक्या करके उगका अथ सर प्रकार की गता का विनाश स्वाकार किया गया। माधारण धर्म के लिए यह सम्भव नहीं है कि वह मूल धर्म का अपना सार।

हीनयान का निषधामक लाना शास्त्र एवं प्रचलित मरमाय धर्म लाना धन लाना था। जब बौद्धधर्म ने मावभीम रूप धारण कर लिया और अथार जनगमूह ने उग अपना दिया तो हीनयान में काम लाना बन सराज था। एक लक्ष धर्म की माग हुई जो हीनयान में अधिर उत्तर रति का हो एवं युननम त्याग का आत्म जानना के मन में प्रगलन कर गये। जब बौद्धधर्म का प्रसार मार मारन में और उगने भी बाधक हो गया तो यह पतन गया।

यह उस समय के प्रचलित धर्मों का सीधा विरोध नहीं कर सकता था, इसीलिए इसने अपना स्थान अन्यान्य रूपों में बना लिया। महायान बौद्धधर्म के निर्माणकाल में देश में बाहर से निरन्तर कुछ खानाबदोश जातियों का आगमन होता रहा। अर्धसभ्य जातियों के गिरोहों ने पंजाब एवं काश्मीर के हिस्सों में दखल जमा लिया। बहुत-से विदेशियों ने पराजित बौद्ध जनता के धर्म, भाषा, संस्कृति एवं सभ्यता को अपना लिया। राजाओं में सबसे अधिक शक्तिशाली कनिष्क ने स्वयं बौद्धमत को अंगीकार किया। शक्ति का केन्द्र पूर्वदिशा से उठकर पश्चिम दिशा में चला आया। पाली का स्थान संस्कृत ने ले लिया। उन असभ्य जातियों के लोगों ने जो मिथ्या विश्वासों में डूबे हुए थे, बिना उसमें परिवर्तन किए बौद्धधर्म को नहीं अपनाया। उन्होंने उच्चश्रेणी के धर्म को अपनी समझ के स्तर पर नीचे उतार लिया। यद्यपि महायान बौद्धधर्म एवं ब्राह्मणमत में सिद्धान्त-सम्बन्धी अनेक प्रकार के मतभेद थे तो भी अपने अनुयायियों के लिए इसने जो रूप धारण किया वह नया एवं उस काल के लिए अश्रुतपूर्व नहीं था। महायान ने अनुभव किया कि यह जनसाधारण के मन पर केवल ऐसी अवस्था में ही अधिकार जमा सकेगा जबकि यह प्राचीन बौद्धमत के कुछ नितान्त भावनाशून्य विधानों का त्याग करके एक ऐसे धर्म का निर्माण करे जो लोगों के हृदय को प्रभावित कर सके। इसने हिन्दूधर्म के उन सफल परीक्षणों का अनुकरण किया जो कि योग एवं अर्वाचीन उपनिषदों तथा भगवद्गीता के आस्तिक्यवाद में निहित थे।

महायान बौद्धधर्म हमारे सम्मुख ईश्वर, जीवात्मा एवं मानव-जीवन के लक्ष्य के विषय में निश्चयात्मक विचार प्रस्तुत करता है। “महायान अर्थात् बड़ी नौका (या ससार-सागर को पार करने का साधन) यह नाम इसके अनुयायियों ने हीनयान (छोटी नौका) की, जो प्राचीन बौद्धमत है, प्रतिद्वन्द्विता में दिया है। महायानमत प्राणिमात्र के लिए और सब लोको में श्रद्धा, प्रेम एवं ज्ञान के द्वारा मोक्ष प्राप्त करने की योजना प्रस्तुत करता है, जबकि हीनयान केवल कुछ ऐसे थोड़े-से सगुण व्यक्तियों के लिए ही है जिन्हें किसी बाह्य धार्मिक सहायता अथवा पूजा की तृप्ति की आवश्यकता नहीं है; वह क्षुब्ध जीवनरूपी समुद्र को पार करके दूसरे किनारे पर निर्वाण तक पहुँचाने के लिए एक नौका प्रस्तुत करता है। हीनयान उन निर्गुण ब्रह्म के उपासकों के अन्तर्गत मार्ग की भाँति अत्यन्त कठोर है, जबकि महायान का भार हलका है और मनुष्य के लिए इस विषय का विधान नहीं करता कि वह तुरन्त ससार और उसके साथ ही मनुष्यमात्र के साथ सब प्रकार के सम्बन्धों का त्याग कर दे। महायान का कहना है कि धर्मशास्त्र के विधान में बुद्ध की सभी सन्तानों की नानाविध आवश्यकताओं की अनुकूलता की गुजायश है, जबकि हीनयान केवल उन्हींके मतानुसार का है जो अपने धार्मिक शोशव को बहुत दूर तक अपने पीछे छोड़ चुके हैं। हीनयान ज्ञान के सचय पर बल देता है और व्यक्तिगत मोक्ष को लक्ष्य रखता है एवं निर्वान के रहस्य को निश्चयात्मक भाव में विकसित करने का निषेध करता है, महायान उतना ही प्रत्युत उससे कहीं अधिक बल प्रेम के ऊपर देता है, एवं प्रत्येक सज्जानमय प्राणी के लिए मोक्ष के उद्देश्य का

१. उस प्रश्न का अभी तक भी हल नहीं निकल सका है कि बौद्धधर्म ने चीन देश में अपने प्राचीन हीनयान के स्वरूप में प्रवेश किया अथवा आधुनिक महायान के रूप में, किन्तु भले ही जो यथार्थ हो, महायान ने ग्रीक ही प्राचीन प्राण्य कर लिया और आज तक उस देश में उसी ही प्रचलन है।

विधान करता है तथा निर्वाण के अन्तर एवमात्र एमी यथायसत्ता का स्थान है जो शून्य है। इन ज्यों में यह हमारे जानुभविक ज्ञान की सत्र प्रकार की मर्यादा में उमुक्त है। 'हीनयान का इससे विरोध म कहना है कि महायान केवल मानवीय प्रकृति की आवश्यकताओं की ही शिक्षा देता है। चाहे जो भी हो जहाँ यह समार के आगे ज्ञान के द्वारा उच्चतम शक्ति की प्राप्ति का उदाहरण उपस्थित करता है वहाँ महायान हम ससार में भाग्य जन की प्रेरणा प्रदान करता है एवं सामाजिक और धार्मिक क्षेत्र में नवीन आशाओं का प्रतिपादन भी करता है। अलौकिक शक्ति के अभाव और उसीके परिणामस्वरूप कल्पना के लिए भी स्थान के अभाव के कारण और जीवन की समस्याओं का हल करने के विवृत मार्ग के कारण निर्वाण का शून्यता में परिणत कर देने एवं नतिक जीवन का मठा में रखकर त्याग में बनाकर हीनयान केवल चिन्तनशील एवं जितेंद्रिय व्यक्ति का ही धर्म रह गया जबकि भावक एवं आराधना की प्रवृत्ति वाले व्यक्तियों के लिए एक नवीन प्रकार के अधिक विकसित रूप का उदय होना ही था।

४

महायान की तत्त्वमीमासा

यहाँ पर हम पहले महायान के सामान्य दार्शनिक सिद्धान्तों का निरीक्षण करेंगे एवं इसके लिये महत्त्वपूर्ण सम्प्रदायों के अर्थात् 'त्रययान' जिसके अनुसार सब कुछ अभावार्थक है और विज्ञानवान् जिसकी भाषणा है कि चेतना के बाह्य किसी पदार्थ की सत्ता नहीं है विस्तृत विज्ञान के विषय को अगल अधिकरण के लिए छोड़ देंगे। जहाँ एक ओर हीनयान आत्मा को क्षणिक तत्त्वा का सम्मिश्रण समझता है वहाँ महायान का मत है कि यह तत्त्व भी यथाय नहीं है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि कुछ भी यथाय नहीं है। एक आध्यात्मिक अधिष्ठान का स्वीकार कर लिया गया है। इस यथायता को सत्ताभास्त्र की दृष्टि से भूत तथता या मत्ता के सारतत्त्व की सज्ञा दी गई है। धार्मिक दृष्टि से इस घमकाय कहेंगे। यह सर्वम उत्तम तत्त्व है जो सब विरोधा में समन्वय उपस्थित करता है। इसीको निर्वाण भी कहते हैं। यद्यपि यह छिन्न भिन्न हृदय को परम शक्ति प्रदान करता है। यह बोधि अथवा प्रज्ञा है। यह ससार की गतिविधिका संचालन करता है और सब कुछ का रूप प्रदान करता है। महायान को अध्यात्मविज्ञा स्वरूप में अद्वैतत्वानी है। ससार के सत्र पदार्थ एक ही यथायसत्ता के रूप हैं। इन यथायसत्ता के स्वरूप का न भाषा ध्वनन कर सकता है और न किसी व्याख्या की जा सकती है। वस्तुओं को अपने मौलिक रूप में तो कुछ सत्ता ही तो जा सकती है और न ही उनकी व्याख्या की जा सकती है। वे प्रत्यक्ष ज्ञान के क्षेत्र में पर हैं और उनमें कोई विविध रूप भी नहीं है। उनमें सार्वत्रिक समानता है एवं न तो उनका रूप परिवर्तन ही होता है और न ही विनाश होता है। वे एक आत्मा के अतिरिक्त और कुछ

नहीं हैं, जिसे तथता की मज्ञा दी गई है।^१ "तब वहा वह भी नहीं है जो योगनेवाना है, न वही है जिसके विषय में कुछ कहा जाण। जब तुम तथता के साथ अनुकूलता प्राप्त कर लेते हो और जब तुम्हारी व्यक्तिवादिता पूर्णरूप में विलुप्त हो जाती है, ऐसी अवस्था में कहा जा सकेगा कि तुम्हें आन्तरिक दृष्टि प्राप्त हुई।"^२ परममत्ता सापेक्षता से उन्मुक्त है, व्यक्तित्व एवं उपाधिरहित है, यद्यपि यह अपने-आपमें सत् है और सबका आदिनो न है। यह "महान प्रज्ञा का ज्योति पुज है, धर्मधातु (विश्व) की सार्वभौम ज्योति है, यथार्थ एवं सत्यज्ञान है, अपने स्वरूप में विशुद्ध एवं निर्मल मन है, नित्य, सीमाव्यजाली, आत्म-नियामक एवं पवित्र है, निर्विकार एवं मुक्त है।"^३

दृश्यमान जगत् आभासमान है, वास्तविक नहीं है। उसकी तुलना एक स्वप्न के साथ की गई है, यद्यपि यह बिना प्रयोजन के नहीं है। महायान बौद्ध विश्व की उपमा माया से देते हैं जो मृगतृष्णिका है, ब्रिजली की चमक के सदृश है, अथवा फेन के समान नि मार वस्तु है।^४ ससार की सब वस्तुओं के तीन पक्ष हैं (१) सारभाग, (२) लक्षण अथवा विशेषता और (३) क्रियाशीलता। उदाहरण के लिए यदि हम एक घड़े को ले, तो मिट्टी इसका सारभाग है, घड़े की आकृति इसका लक्षण है और क्रियाशीलता यह है कि उसमें पानी रहता है। लक्षण एवं क्रियाशीलता उपजते एवं नष्ट भी हो सकते हैं, किन्तु सारभाग अविनश्यकर है, जैसे समुद्र में लहरों में चाहे ज्वार हो या भाटा हो तो भी जल स्वयं मात्रा में न घटता है, न घटता है। समस्त विश्व के दो पक्ष हैं, एक अपरिवर्तनशील एवं दूसरा परिवर्तनशील। भूततथता प्रथम श्रेणी की है, यह परम निरपेक्ष सत्ता है जोकि समस्त देश और काल में सबका आधार है। यह सार्वभौम एवं नित्यस्थायी अधिष्ठान या आश्रय उपनिषदों के ब्रह्म के अनुकूल है।^५ परमार्थ तथ्य के अधिकृत क्षेत्र में उसके अतिरिक्त और कुछ सत्य नहीं है। किन्तु सापेक्ष सत्य के, अर्थात् 'संवृति' के, क्षेत्र में हमें नाम और रूप के द्वारा एक ही अनेक रूप में दिखाई देता है। परमार्थ सत् की दो अवस्थाएँ हैं, संस्कृत एवं असंस्कृत, अर्थात् एक तो स्वयं सत् का अपना क्षेत्र और दूसरा जन्म एवं मृत्यु का। ससार के स्वरूप के विषय में महायान की मध्यम वृत्ति है। यह न तो यथार्थ है और न ही अयथार्थ है। महायान कहता है कि यह सत् रूप तो है किन्तु वह इसकी परम यथार्थसत्ता का निषेध करता है। लहरे हैं किन्तु परमार्थरूप में नहीं है। ससार एक आभास-मात्र एवं अस्थायी है, किन्तु प्रवाह एवं परिवर्तन के अधीन है। चूंकि यथार्थता सबसे व्याप्त है, हर एक वस्तु व्यक्तिरूप से कार्यक्षमता की दृष्टि में पूर्ण है, अथवा धार्मिक भाषा का प्रयोग करे तो कह सकते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति एक कार्यक्षम बुद्ध है। अवतसकसूत्र में कहा है "कोई भी जीवित प्राणी ऐसा नहीं जिसमें तथागत की बुद्धि न हो। किन्तु केवल अहंकारी विचारों

१ सुजुकी का पाठ—'द अवेकनिग आक फेय' में, पृष्ठ ५६।

२ वही, पृष्ठ ५८।

३ वही, पृष्ठ ५६।

४ ललितवैस्तर।

५. ऐसा प्रतीत होता है कि महायान के अनुयायी अपनी रियलि की उपनिषदों के मत के साथ समता से अभिन्न थे। लकावतारसूत्र कहता है कि 'तथागत गर्भ' की व्याख्या को परम सत्य अथवा यथार्थता इसलिए कहा गया जिससे कि वे लोग भी जो आत्मा की कल्पना में मिथ्या विश्वास रखते थे, हमारी ओर आकृष्ट हो सकें।

निर्विकल्प सत् की आत्मनिर्भरता से ससार के उदय होने में प्रारम्भिक पग है। उसके पश्चात् विषयी एव विषय के भेद उत्पन्न होते हैं। आदिम सत् परम यथार्थ था, जहाँ विषयी एव विषय एक में ही समाविष्ट और तादात्म्यात्मक थे। यद्यपि यह नितान्त शून्यता से भिन्न है, फिर भी हम इसकी तात्त्विक व्याख्या नहीं कर सकते। जिस क्षण में हम उस अवस्था से जिसका ग्रहण हम बोधि-अवस्था अर्थात् पूर्ण ज्ञान की अवस्था में करते हैं, पीछे पग उठाते हैं तो हमारे सम्मुख विरोधो एव सम्बन्धों से भरपूर ससार प्रकट होता है। अविद्या से सृष्टि की प्रकृति प्रारम्भ होती है। बुद्धि का प्रयोग करके हम केवल यही कह सकते हैं कि यह निषेधात्मकता का अंश परमसत्ता के ही अपने अन्दर है। क्यों ? क्योंकि यह वही है। मणि कमल के अन्दर निहित है।^१ अपने-आप सृजन करने की शक्ति परमसत्ता के ही अन्दर है। यथार्थ-सत्ता एव भासमान जगत् निरपेक्ष रूप में परस्पर-भिन्न नहीं है। यह उसी एक वस्तु के दो क्षण हैं, एक यथार्थसत्ता के दो पहलू हैं। यदि इस विश्व को यथार्थसत्ता की किमी न किसी रूप में अभिव्यक्ति न समझा जाए तो इस विश्व का कोई प्रयोजन ही न रहेगा और यह नितान्त अवास्तविक हो जाएगा। जन्म एव मरण का समस्त प्रदेश अविनाशी की ही अभिव्यक्ति मात्र है। यह परमसत्ता का देश और काल से सम्बद्ध क्रियात्मक रूप है। परमार्थ-सत्ता सर्वसत्त्व है, जो सब वस्तुओं की आत्मा है, यथार्थ और कल्पनागम्य है। “यह निर्विकल्प सत्स्वरूप ही जन्म एव मृत्यु (अर्थात् ससार) का रूप धारण करता है, जिसके अन्दर प्रकाश में आते हैं—महायान के द्वारा प्रतिपादित सारभाग, लक्षण, और क्रियाशीलता, अथवा जो महान यथार्थसत्ता है। (१) पहली सारभाग की महानता है। महायान का सारभाग सत् के रूप में सब वस्तुओं में विद्यमान है, शुद्ध एव मलिन सब वस्तुओं में अपरिवर्तित रूप में रहता है, सर्वदा एक समान रहता है, न बढ़ता है न घटता है, और सब प्रकार के भेद से रहित है। (२) दूसरी लक्षणों की महानता है। यहाँ हमें तथागत का गर्भ मिलता है जिसके अन्दर अपरिमेय एव असंख्य पुण्य इसके विशेष गुणों के रूप में वर्तमान हैं। (३) तीसरी है, क्रियाशीलता की महानता। क्योंकि इसीके द्वारा ससार के सब अच्छे लौकिक एव अलौकिक कार्य सम्पन्न होते हैं।”^२

५

महायान धर्म

अपनी प्रकृति के विरुद्ध मनुष्य का विद्रोह अधिक समय तक स्थिर नहीं रह सकता। मानव-हृदय की आवश्यकताएँ आलोचक आत्मा की अवाध गति में बाधा देती हैं। प्रामाणिक लेखों में कुछेक स्थल मानवहृदय को पर्याप्त सन्तोष देनेवाले अवश्य थे, यथा—मज्झिम-निकाय (२२) में यह कहा गया है कि “ऐसे व्यक्तियों को भी जो धर्म में दीक्षित नहीं हुए, स्वर्ग निश्चयपूर्वक मिल सकता है यदि उनमें मेरे प्रति प्रेम व श्रद्धा है।” यह गीता के भक्तिपरक सिद्धान्त की प्रतिध्वनि है। महायान इन उद्धृत श्लोकों का उपयोग करते हुए

१. तुलना कीजिए, “शोम् मणिपद्मे हुम्।”

२. सुत्रकी—“द अवेकनिंग आफ फेथ”, पृष्ठ ५३-५४।

अमिताभ उनके एक पार्श्व में हैं एवं अवलोकितेश्वर, जो अपनी महिमा में ध्वजालु भक्तों की रक्षा करता है, दूसरे पार्श्व में है।^१ सर्वोपरि गन्ता का भिन्न-भिन्न रूपों में भिन्न-भिन्न मनुष्यों की आवश्यकताओं के अनुकूल वर्णन किया गया है। "मैं धर्म का इतने विविध रूपों में प्रकाश करता हूँ। क्योंकि प्राणियों की प्रवृत्तियाँ एवं स्वभाव भिन्न हैं। मैं प्रत्येक व्यक्ति को जागरित करने के लिए उनके अपने स्वभाव के अनुकूल भिन्न साधनों का प्रयोग करता हूँ।"^२ बहुतों ने वैदिक देवता एक ही सर्वोपरि गन्ता के रूप में हैं। नागार्जुन ने अपने उपदेश एवं आचरण से भी यह शिक्षा दी कि हिन्दू देवता—ब्रह्मा, विष्णु, महेश और महाकाली ब्राह्मणधर्म के शान्ति में विभिन्न गुणों के कारण दिए गए नामवाची हैं और उन्हें प्रसन्न करना चाहिए। हिन्दुओं के परस्परान्त देवताओं को एक नई पद्धति के अन्दर ठीक स्थान पर बैठा दिया गया जहाँ उन्हें विभिन्न स्थान एवं कार्य भी सौंप दिए गए।^३ इसका नाम महायान मत इसलिए भी पड़ा कि इसमें अत्यधिक नस्या में बोधिमत्त्व मनिविष्ट थे, प्रमुख देवदूत एवं मन्त्र लोग वे जो केवल वैदिक आयों के ही प्राचीन देवता थे एवं नाम मान को जिन्हें बौद्ध प्रतीतिवाद ने भिन्न स्वरूप में रूप दिया था। इसमें सन्देह नहीं कि भक्ति को एक बड़ा स्थान देने के कारण महायान की मोक्षप्राप्ति की योजना ने तान्त्रिकों एवं अन्यान्य रहस्यवादी मतों को इसके अन्दर प्रवेश के लिए मार्ग खोल दिए।^४

महायान के द्वैतपरक अध्यात्मशास्त्र ने प्रकट रूप में एक बहुदेवतावादी धर्म को जन्म दिया, किन्तु हमें इस बात को लक्ष्य करना चाहिए कि नाना देवता एक ही मुख्य देव के अधीन हैं। महायान धर्म की इस एकता का प्रतिपादन तीन 'कायों' के साथ इसका सम्बन्ध करके किया जाता है, जो एक रूपकालकार के रूप में अच्छी प्रकार से समझ में आ सकेगा। धर्मकाय कालविहीन धर्म की असंस्कृत धार्मिक सत्ता है। यह एक शरीरधारी सत्ता नहीं है जिसने अपने को एक ऐतिहासिक व्यक्ति के रूप में प्रकट किया हो किन्तु सर्व-व्यापक आधार है जो बिना किसी परिवर्तन के नाना प्रकार के रूप धारण कर लेता है। धर्मकाय अशरीरी परमार्थसत्ता है एवं उपनिषदों में वर्णित 'ब्रह्म' के अनुकूल है। यह धर्म की काया (शरीर) इतना नहीं है जितना कि एक अगाध गम्भीर सत्ता है, जो समस्त सत्ता का एक आदर्श नमूना है।^५ जब परमार्थतत्त्व नाम और रूप को ग्रहण करता है तो धर्म-

१. अश्वघोष . 'द अवेकनिग आफ फेय,' सुञ्जूकी कृत अनुवाद, पृष्ठ ६८ ।

२. तुलना कीजिए, भगवद्गीता, ६ . ४४, एवं सद्धर्मपुण्डरीक, २ ।

३. उन्हीं शतमन्त्रों एवं वज्रपाणि वन जाना है और उसका अपना स्वर्ग का राज्य है जिसका नाम 'त्रयस्त्रिशलोक' है। ब्रह्मा और उसके मुख्य गुण मज्जुथी (अर्थात् बुद्धि का प्रकाश) में समाविष्ट कर दिए गए हैं। सरस्वती वरारर उसकी एक पत्नी है, दूसरी का नाम लक्ष्मी है। अश्वलोकिश्वर अथवा वज्रपाणि के वही गुण हैं जो विष्णु अथवा पञ्चनाम के हैं। विष्णुपात्र शिव के अनेक नामों में से एक है, यद्यपि बौद्ध किंवदन्तियों में वह चार राजाओं में से एक है। गणेश को दोनों रूपों में ले लिया गया है, अर्थात् विनायक एवं दैत्य विनतक। सात तथागत सप्त ऋषि हैं। अजित शास्त्रमुनि और अवलोकितेश्वर के साथ मिलकर एक त्रिमूर्ति बनाते हैं।

४. तुलना कीजिए, कर्नल वेडल का विवरण जिसमें महायान बौद्धमत को एक प्रकार का "हेतु-मास्वरूप शून्यवादी रहस्यवाद बताया गया है।"^६

५. उसके पर्यायवाची शब्दों से यह स्पष्ट है, जैसे स्वभावकाय, तत्त्व, शून्य, निर्वाण और समाधिकाय ।

काय सभोगकाय के रूप में परिणत हो जाता है। पदार्थ जो विद्यमान रहता है विषयी बनकर सुखोपभोग करता है। यहाँ आकर ब्रह्म की ईश्वर सत्ता हो गई। वह स्वयं में स्थित ईश्वर है नाम और रूप के द्वारा उभरा निणय होता है वह सबज्ञ सब-पापक सब-गतिमान आन्विबुद्ध है और अत्यंत सब बुद्धा का शिरोमणि है। जब हम निर्माण की आरंभ जानें हैं तो हम इसी एक चेतना के नानाविध व्यक्तरूप मिलते हैं जिन्हें अवतार कहते हैं।

प्रत्येक बुद्ध तीनों कायों के स्वरूप में भाग लेता है। बुद्ध का यथाथ स्वरूप बाधि अथवा प्रकाशमय है। किंतु निर्वाणप्राप्ति के समय तक बोधिसत्त्व के रूप में उसमें कम निहित रहते हैं और वह अपने कर्मों का फल भागता है। उस समय उसके पास एक अतिमय सुखद शरीर होता है जिसे सभोगकाय कहते हैं। ऐतिहासिक बुद्ध यहाँ यथाथ बुद्ध हैं जो दिव्य लोका के अधिपति हैं और मनुष्य जाति को दुःख से छुटकारा दिला देने के लिए इस पृथ्वी पर प्रकट होते हैं। मैं बुद्धों की एक नम्बी श्रृंखला की एक कड़ी हूँ। किन्तु ही बुद्धों ने पहले जन्म लिया और बित्तन ही भविष्य में जन्म लेंगे। जब अधम और हिंसा का राज्य इस भूमि पर छा जाता है तब बुद्ध धर्म के राज्य को स्थापित करने के लिए जन्म ग्रहण करता है।^१ समभिप्रदासित या उदार बुद्ध बहुजन का दुःख से मुक्त कराने के लिए बहुजन को सुख देने के लिए ससार के प्रति कल्याण के भाव से दयताया और मनष्या के लिए एक आशीर्वाद मोक्ष एवं सुखस्वरूप इस लोक में प्रकट होता है।^२

जहाँ तक महायान का सम्बन्ध है इससे और भगवद्गीता के धर्म के मध्य कोई भेद नहीं प्रतीत होता। धर्मकाय का परमाथविद्या-सम्बन्धी विचार अथवा सत्तामात्र का परम आधार गीता के ब्रह्म से मिलता है। जिस प्रकार कृष्ण अपने को सर्वोपरि बताते हैं उसी प्रकार बुद्ध को भी सर्वोपरि ईश्वर बना लिया गया। वह एक साधारण दयता नहीं है बरन् देवातिदेव अर्थात् दयताया में ईश्वर है।^३ वह सब बोधिसत्त्वों का स्वप्ना है।^४ यह कि बुद्ध ने गया में बोधि-अवस्था अर्थात् प्रकाश प्राप्त किया, इसी लोक के धर्म सत्कार रक्षित जनसमुदाय की कल्पना है। मैं ससार का जनक हूँ अपने से ही प्रादुर्भूत हुआ स्वयम्भू हूँ। ये गौतम बुद्ध ने अपने विषय में कहे हैं। मैं जानता हूँ कि मूल लोभ किस प्रकार विपरीतमति एवं अंधे हैं इसीलिए मैं उनसे आगे यह प्रकट करता हूँ कि मैं मरणधर्मा हूँ।^५ बुद्ध अन्तर्गत काल से विद्यमान रहा है। मनुष्य जाति के प्रति उसका उत्कट प्रेम एक जलत हुए मकान के दृष्टान्त से दर्शाया गया है।^६ सब प्राणी उनकी मन्त्रात हैं। तयागत तीनों लोकों की प्रवण्ड ज्वाला से बचकर अपने अरण्यधर्म में शान्ति का साथ निवास कर रहा है एवं अपने प्रति यह रहा है कि तीनों लोक मेरी सम्पत्ति है सब जीवित प्राणी मेरी सत्तान है सगार भयकर कागज का पेट है भरपूर है किन्तु मैं स्वयं उनका दुःख से छानने के लिए काय करता हूँ।^७ जो मेरे प्रतिमति एवं विश्वास रखते हैं मैं

१ हुलना कानि र गता ४ ७-८।

२ सभोगपुस्तकीक ७ १२।

३ मध्यपुराणीक १५ १३ वरिण भगवद्गीता ४ ६।

४ लाटन प्रख्यात ३ महायान १ २१।

५ भगवद्गीता १।

६ महा-प्रख्याप १५।

७ लोभ्य पृष्ठ ५२।

उनका कल्याण करता हूँ और जो मेरी शरण में आते हैं वे मेरे मित्र हैं।”

तीन कायों का सिद्धान्त व्यक्तिरूप मनुष्य पर भी लागू होता है। सब प्राणियों में धर्मकाय अथवा स्थायी यथार्थसत्ता है, और ठीक उसके ऊपर हमें सुखभोग का शरीर अर्थात् सम्भोगकाय मिलता है, जो शरीरी आत्मा है, और उसके पञ्चात् निर्माणकाय, जिसमें मन को देवता मान लिया गया है।

६

नीतिशास्त्र

महायान का नैतिक आदर्श बोधिसत्त्व है, जो हीनयान के ‘अर्हत्’ से सर्वथा भिन्न है। बोधिसत्त्वका शाब्दिक अर्थ है ऐसा व्यक्ति जिसका सारतत्त्वपूर्णज्ञान है। किन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से इसका अर्थ है—वह व्यक्ति जो पूर्णज्ञान के मार्ग पर है, अर्थात् भावी बुद्ध। इस परिभाषा का प्रयोग सबसे प्रथम गौतम बुद्ध के लिए उस समय किया गया जिस समय वे मोक्ष की खोज में थे। इसलिए इसका अर्थ होता है, बुद्ध नामधारी अथवा वह व्यक्ति जिसे इस जन्म में अथवा भविष्यजन्म में अवश्य बुद्धत्व प्राप्त करना है। जब एक बार निर्वाण प्राप्त हो जाता है तो समस्त सासारिक सम्बन्ध समाप्त हो जाते हैं। बोधिसत्त्व दुःख से कातर मनुष्य-जाति के प्रति अपार प्रेम के कारण निर्वाण प्राप्त करने में विलम्ब करता है। दुर्बल मनुष्य विपत्ति और दुःख में एक व्यक्तिगत मार्गप्रदर्शक की आवश्यकता अनुभव करता है और ये उच्च प्राणी जो निर्वाण के मार्ग पर चल सकते थे, मनुष्यों को सत्यज्ञान का मार्ग दिखाने के लिए अपने को अर्पित कर देते हैं। हीनयान द्वारा प्रतिपादित पूर्णरूप से विलीन हो जाने का आदर्श अथवा अर्हत् की अवस्था जो अमरत्व के मार्ग पर एकाकी यात्रा का दूसरा नाम है एवं जो एकान्त आनन्द है, महायान के मन से मार के द्वारा दिया गया प्रलोभन है।^१

बुद्धत्व की प्राप्ति की आकांक्षा रखनेवाले व्यक्ति के जीवन के लिए आदिम बौद्धमत में जिस आठसूत्री मार्ग का विधान किया गया था, यहाँ उसे अधिक परिष्कार के साथ दस भूमियों अथवा श्रेणियों में विभक्त किया गया है। पहली भूमि प्रसन्नता अथवा प्रमुदिता है जो बोधि के विचार से पहचानी जा सकती है।^२ यही पहुँचकर बोधिसत्त्व उन सारगर्भित (प्रणिधान) सकल्पों को करता है जो आगामी मार्ग का निर्धारण करते हैं, जैसे अवलोकितेश्वर का यह सकल्प कि वह तब तक मोक्ष स्वीकार नहीं करेगा जब तक कि धूल का अन्तिम कण तक उसके सम्मुख बुद्धत्व प्राप्त न कर लेगा। अन्तर्दृष्टि धीरे-धीरे विकसित होती है, जिससे हृदय पवित्र होता है एवं मन अहं की भ्रांति से उन्मुक्त होता है।

१. ललितविस्तर, ८ । तुलना कीजिए, भगवद्गीता, ७ - २६ ।

२. अष्टसाहस्रिका प्रभाषारमिता, ६ । यदि विलियम जेम्स के मनोहर वर्णन का प्रयोग करें तो कह सकते हैं कि “यदि अन्तिम दिन समस्त सृष्टि जब उच्च स्वर से भगवत्स्तुति कर रही होगी और यदि एक भगिनुरभी ऐसा गूँह जाण्गी जिसमें भगवद्भक्ति न जागरित हो सकी होगी, तो यह अवश्य बोधिसत्त्व की शान्ति को भग कर देगी, किन्तु अर्हत् की विलीनता को अशान्त न कर सकेगी।”

३. चित्तोत्पाद ।

वस्तुओं के अस्वाभाविक स्वभाव का पहचान सन ग महत्वाकांक्षी व्यक्ति की स्वप्नगत प्रवृत्ति और विस्तृत हो जाती है और हमारे मम्मूय विमलता या परिश्रम की दूसरी भूमि आती है। हमें हमारा जाचगण छुड़ जाना है और हम बुद्धिपूर्वक (अधिचित्त) कार्य करते हैं। अगला भूमि में बाधित अपन का नाना प्रकार की भावनाओं से समुपन करता है जो उस इस योग्य बनाती है कि वह बाध घणा एवं भ्रान्ति को नष्ट करके थड़ा करता है। ज्ञान एवं ज्ञानात्मिक व भावा का समुपन कर मक। यह तीसरी भूमि प्रभासरी है जहाँ जिज्ञासु का मृतमण्डन धम एवं महत्तालता आति गुणा के कारण दमकने लगता है। बाधितस्थ अहंकार व समस्त अवस्था की भी छाड़ देने व योग्य बनन व लिए अपने-आप को त्यागकारी पायों के लिए प्रगतिमान करता है और विनापकर बाधित सम्बन्ध रखने वाले गुणा का अपन अन्तर धारण करने व बनने में चित्त को लगाना है (बोधितपथ धम)। यह चौथा भूमि प्रमाणमया (अधिचिन्मया) है। इसमें पञ्चाङ्ग जिज्ञासु स्वाध्याय एवं समाधि व माग पर अग्रसर होता है जिसमें वह चार मायसत्या का उनके यथाय प्रकार में गृहण कर मक। यह पाचवीं दुजय (मुक्तय) भूमि है जिसमें ध्यान एवं समाधि का आदिपथ रहता है। नतिका आचरण एवं ध्यान व परिणामस्वरूप जिज्ञासु मूलभूत मिथान्ता अर्थात् पराधीन उत्पत्ति एवं अवस्थाधता (असात्मता) की ओर मुड़ता है। इस भूमि का अभिमुखी बनने हैं। यहाँ प्रज्ञा का गामन है और जब भा वह पूणरूप से राग से विमुक्त नहीं हुआ है। क्योंकि अब भी वह बुद्ध बनन की जाकाशा रखता है एवं मनुष्यजाति को दुःखा से छानन का मकल्प भी रखता है। वह उस ज्ञान की प्राप्ति में अपन को लगाता है जो उस मनुष्य माय को माय प्राप्त कराने के अपन लक्ष्य की प्राप्ति के योग्य बनाएगा। जब वह सानवी भूमि पर है जिस दुरगम वहन है। जब वह विशिष्ट के प्रति उत्सुक हृद्वा न विमल है तो उनके विचार किन्हीं विषय पदार्थों से बद्ध नहीं रह सकते और वह ज्वल हो जाता है। यह आन्वी भूमि है जहाँ कि सर्वोपरि धम का (अनुत्पत्तिरूपधमधम) अधान पन्थों को उनके यथायथ रूप में देखने की शक्ति का जो तथता में निहित है आधिपत्य है। बोधितस्व व धम में किसी प्रकार के डनभाव अथवा स्वाध्यायपरता का प्रभाव नहीं है। वह गान्तिपूण विश्राम में सात्त्विक न होकर जया की धम का उपदान देने में बराबर लगा रहता है। यह तीसरी भूमि है जो साधुपुरुषों की है (साधुमती) जबकि उसके सब धम स्वाध्यायविहीन और बिना आसक्ति या जाकाशा के हाने हैं। शीतम बुद्ध के विषय में यह कहा जाता है कि हम विद्याय समार में एक भी एमा स्थान नहीं है जहाँ उसने किसी पूर्वजन्म में अपन जीवन का जया के लिए न त्याग किया ले। महायान के बोधिसत्त्व का धनन उपनिषदों में प्रतिपादित प्रबुद्ध ईसाईधम में वर्णित मनुष्यमान के भुक्तिदाता ईसामसीह एवं नीत्से के अतिमानव के धनन व जनक है क्योंकि वह ऐसे समार की सहायता करता है जो अपने नश्य का स्वयं बिना किसीकी सहायता व प्राप्त नहीं कर सकता। नसवी भूमि में आकर बाधितत्व तथागत बन जाता है जो धममेघ (अर्थात् धम की वषा करनेवाला मेघ बादल) की अवस्था है। माय से तात्पर्य जीवन का धम के अनुसार ढालने से है। यह मनुष्य एवं जीव जन्तुमात्र व प्रति सावभौम प्रग की अभियक्ति है। महायान बोधधम में दा जगिया अहंत्व से और ऊंची हैं—बाधिसत्त्व एवं बद्धत्व। बोधिसत्त्व का सिद्धांत महायान का

एक ऐसा विशिष्ट लक्षण है कि कभी-कभी इसे बोधिसत्त्वायन भी कह दिया जाता है, अर्थात् बोधिसत्त्व के गुणों का पालन करने से मोक्ष प्राप्त करानेवाला धर्म।

नैतिक जीवन के सिद्धान्त है—दान, वीर्य, शील, शान्ति या धैर्य एवं ध्यान, और इनमें सर्वोच्च है प्रज्ञा, जो शान्ति एवं ईशकृपा का आवामस्थल है। मठों एवं विहारों के जीवन की कठोरता को शिथिल कर दिया गया है। तुम भिक्षु बनो या मत बनो, यह तुम्हारे स्वभाव एवं मानसिक वृत्ति के ऊपर निर्भर करता है। गृहस्थ-जीवन व्यतीत करते हुए भी लक्ष्य की प्राप्ति की जा सकती है। हीनयान के नीतिशास्त्र में जिनका विशेष महत्त्व है, अर्थात् तपस्या एवं अकिंचनता, वे दोनों यहाँ अपवादस्वरूप ही हैं। बुद्ध के आदेशों का पालन करना ही मोक्ष का मार्ग है। ईश्वर में विश्वास अथवा भक्ति पर भी बल दिया गया है। प्रज्ञापारमिता ग्रन्थ की टीका में नागार्जुन कहता है “बुद्ध के बताए हुए नियमों-रूपी समुद्र में श्रद्धा के द्वारा प्रवेश सम्भव है किन्तु ज्ञान ही वह जहाज है जिसके द्वारा उस समुद्र में यात्रा की जा सकती है। महायान के मत से मनुष्य अपनी शक्तियों के द्वारा मोक्ष प्राप्त कर सके, इसकी सम्भावना नहीं है। इसके लिए एक मुक्तिदाता की सहायता आवश्यक है। जब तक हम अभी मार्ग में ही हैं, प्रार्थना एवं पूजा उपयोगी सिद्ध हो सकती है, किन्तु लक्ष्य पर पहुँचने के समय इनकी उपमिता नहीं रह जाती। कर्म के सिद्धान्त, अर्थात् हमारे अच्छे या बुरे कर्मों का अपना फल देने का कार्य, दयाप्रदर्शन के द्वारा नरम पड़ जाते हैं और इसका मार्ग विश्वास लाने के विधान में ही है। श्रावकों (अर्थात् सुननेवालों), बुद्धों एवं बोधिसत्त्वों की तीन श्रेणियाँ मानी गई हैं। पहली श्रेणी वाले पवित्रता को साधन मानते हैं, दूसरी श्रेणी वाले ज्ञान को, एवं तीसरी श्रेणी वाले अन्यो के आध्यात्मिक कल्याण के प्रति भक्ति को ही साधन मानते हैं।^१

जबकि हीनयान ने कहा कि निर्वाण-प्राप्ति के अधिकारी थोड़े-से ही व्यक्ति हो सकते हैं जो भिक्षुजीवन व्यतीत कर सकें, वहाँ महायान ने कहा कि नहीं, प्रत्येक मनुष्य बोधिसत्त्व बनने का उद्देश्य रख सकता है। यहाँ तक कि निम्न जाति के मनुष्य भी धर्माचरण करने एवं बुद्ध में भक्ति रखने से मोक्ष प्राप्त कर सकते हैं। महायान के विशिष्ट नैतिक विधान मानववाद एवं सार्वभौमवाद आदिम बौद्धधर्म के भाव के सर्वथा अनुरूप पाए जाते हैं। मनुष्यमात्र को मोक्ष के सुख का लाभ पहुँचाना ही बुद्ध के जीवन का ध्येय था। “हे भिक्षुओं! अब तुम जाओ बहुतों के लाभ के लिए, मनुष्य-जाति के कल्याण के लिए, संसार के प्रति करुणा का भाव हृदय में लेकर जाओ। ऐसे सिद्धान्त का प्रचार करो जो आरम्भ में प्रशस्त है, मध्य में प्रशस्त है, एवं अन्त में भी प्रशस्त है—भाव में भी प्रशस्त है और अपने लिखित रूप में भी प्रशस्त है।” हीनयान के मत में नैतिकता अनिवार्य रूप से एक निवृत्तिपरक प्रक्रिया है, अर्थात् सासारिक इच्छाओं एवं दुष्कर्मों से आत्मा को मुक्त करना है। बोधिसत्त्व का आदर्श अधिक निश्चित एवं विध्यात्मक है। इसके साथ विशेषरूप से सम्वद्ध ‘परिवर्त’ का सिद्धान्त (अर्थात् नैतिक पुण्य को अन्यो के लाभ के लिए सचय करना) है। यह हमें परार्थ किए गए पश्चात्ताप के सिद्धान्त का स्मरण कराता है जो जीवन की एकता के

होती है। इसमें से न तो कुछ बाहर जाना है, न इसमें कुछ प्रवेश करता है, न ही कुछ विनष्ट होता है और न शून्य होता है। यह एक अमर आत्मा है, इसे अपवित्र करनेवाले कोई भी रूप इसे दूषित नहीं कर सकते, यह श्रुद्धि का मारतत्त्व है।" असग के अनुसार, निर्वाण विज्व की महान आत्मा के साथ संयोग है। महायान के अनुयायी यह प्रतिपादन करने के लिए उत्सुक हैं कि निर्वाण शून्यता नहीं है।

७

भारत में बौद्धधर्म का ह्रास

भारत से बौद्धधर्म के तिरोभाव का प्रधान कारण यह ऐतिहासिक तथ्य है कि अन्त में जाकर इसे हिन्दूधर्म के अन्य फलते-फूलते सम्प्रदायो यथा वैष्णवमत, शैवमत एवं तान्त्रिक मतों से पृथक् करना अमम्भव हो गया। भारत के पास एक अधिकतर सर्वमान्य धर्म था, एक ऐसा धार्मिक सम्प्रदाय जो उसकी कल्पना की अपने सौन्दर्य के कारण तृप्ति कर सकता था। पुराना बौद्धधर्म अपनी शक्ति खो चुका था। क्योंकि वह ईश्वर की सत्ता का ही निषेध करता था, मनुष्य को अमरत्व की कोई आशा नहीं देता था, एवं समस्त जीवन को दुःखमय मानता था, जीवन के प्रति प्रेम को सबसे बड़ा पाप और सब प्रकार की इच्छा के विलोप को ही मनुष्य-जीवन का लक्ष्य प्रतिपादन करता था। महायान-सम्प्रदाय प्राचीन बौद्धधर्म के समान प्रतिष्ठा प्राप्त करने में अक्षम था और इसलिए ब्राह्मणधर्म के साथ संघर्ष में निर्बल एवं अस्थिरमत सिद्ध हुआ। इसके अतिरिक्त ज्यो-ज्यो इसका विस्तार होता गया, यह बराबर निर्बल ही होता चला गया। इसमें परिष्कृत रूप में कितने ही विकास हुए थे, जिसके कारण जनमाधारण इससे वैसे भी असन्तुष्ट था। अपनी समस्त विजयों में बराबर इसने दूसरे धर्मों को दबाने के स्थान में अपने ही नैतिक भाव से उन्हें भरने का प्रयत्न किया। इसने सब प्रकार के मनुष्यों के साथ एवं सब समयों में उदारता दिखाई। परिणाम यह हुआ कि स्वर्गलोको का समावेश हुआ एवं सर्वज्ञेयतावाद-सम्बन्धी विचार भी घुस आए। इस प्रकार के समझौते की प्रवृत्ति इसकी निर्बलता भी थी एवं शक्ति भी थी। महायान-सम्प्रदाय का विशिष्ट लक्षण सम्राट् अशोक के इस १२वें राज्यादेश में ध्वनित होता है "अपने मत की स्तुति एवं अन्य मतों की निन्दा न होनी चाहिए, अपितु अन्य मतों को भी उचित सम्मान दिया जाना चाहिए जिस किसी भी कारण से वे उक्त सम्मान के योग्य हों।" महायान ने भी उन्हीं चतुर उपायों का प्रयोग किया जिन्हें आगे चलकर सेट पॉल ने पवित्र घोषित किया था, जो यहूदियों के लिए यहूदी बन गया, और सब प्रकार के मनुष्यों के लिए सब प्रकार की वस्तुएं प्रदान करना उसका काम बन गया जिससे कि कम से कम कुछ चले तो मिल सके। भिन्न-भिन्न देशों में महायान के अपने भिन्न-भिन्न रूप हो गए।^१ जब महायान में प्रार्थना, उपासना, पूजा, भक्ति एवं मुक्ति को

१. महायान के इन विकसित रूपों का विवरण हैकमैन द्वारा लिखित 'बुद्धिज्म ऐन्ड ए रिलिजन'।

स्थान मिल गया तो श्रम के द्वार सब प्रकार के मिथ्या विश्वासों को तोड़ पड़ा। धर्म-अभिप्राय का भी समर्थन निरर्थक न्यायिक तर्क का विधि भङ्ग करना पड़ा। सर्ववैतनिक के रहस्यमय रूप भी साथ-साथ महान् शोध में गुप्त भाग में आकर इसका अन्तर प्रकट हो गया। जादू, पराजित दान एवं भूत-प्रताप की किस्सा का अपने अन्तर स्थान देकर इनमें श्रम का निश्चल कर लिया। अनुयायियों ने उस एकाकी आडम्बरहीन और प्रशान्तहृदय व्यक्तित्व का घटिया विलक्षणताओं और कमलांगों से आवृत कर लिया जो बीकर धारण कर सिर झुकाए नग-परा-वाराणसी की यात्रा के लिए अग्रसर हो रहा था। बुद्ध के प्रति वक्ष्य प्रति बाह्य जगत् के प्रतिस्था की श्रद्धा जगत् के प्रति भक्त प्रचारकानों के मिथ्या इतिहास का भी निराकरण कर लिया। बुद्ध के एक मरणधर्मापिना के पुत्र होने में विश्वास करना असम्भव है। उसे देव रूप देने के लिए कठानिया गड़ी गई। इस प्रकार की अस्वस्थ कल्पनाओं के प्रादुर्भाव का कारण बुद्ध की नैतिक शिक्षाएँ समझ में नहीं आ रही थीं। कल्पनाएँ उठाई गईं, उनका खूब प्रचार हुआ, प्रत्येक नये पक्ष के साथ प्रत्येक नई कल्पना में अन्य कल्पना का जन्म लिया और अन्त में सारा वातावरण मस्तिष्क की धारणा कल्पनाओं से भर गया यहाँ तक कि धर्मसंस्थापक की उत्पत्ति एवं सरल शिक्षाएँ आध्यात्मिक सुसम्पन्नाओं के प्रज्वलित पुत्र के नीचे देख गईं।^१ बौद्धभिक्षु अपने प्राचीन शिष्य सद्गुणवाहक के उल्टाई को खा बैठे। बौद्धधर्म का मठबाद भा इतना ही दूषित हो गया जसाकि हिन्दू पौरहित्य दूषित हो चुका था। अब बौद्धधर्म में परिवाजक भिन्न जिनका जीवन पवित्र होता था नहीं रह गए थे किन्तु उनके स्थान पर समझौतासी मठ बन गए थे जिनमें स्तूतियों पुरोहित बैठे थे। जनता की नैतिक एवं धार्मिक चेतना को जागरित करवाने सरल मन्त्र अब नहीं रह बल्कि उनके स्थान पर अनुशासन एवं आध्यात्मिक शास्त्र सम्बन्धी सूक्ष्म तर्क रह गया था।^२ बौद्धधर्म का जीवन अब मिथ्या विश्वासों, स्वाध्यायपरता एवं विषय-लोभ-पना से भरा हुआ था। इस सबके अतिरिक्त अब उनमें और कुछ नहीं रह गया था। परिणाम यह हुआ कि जब यूनान स्वाम भारत में आया तो उसने आदिम बौद्धधर्म के मध्यापक सत्या के स्थान पर इस मिथ्या पौराणिक किस्मों एवं निवर्तितियों के कूट-कूट के दानों में फँसा हुआ पाया। वह धर्म जो सम्राट् अशोक के कान में भी प्रगुस्त था और महात्मा के नैतिक के समय तक भी जनता को उच्च प्रेरणा देने में सक्षम रहा था अब धर्मकारों एवं मिथ्या कल्पनाओं के बीहड़ जंगल में पलकर स्वयं ही भटक गया था। अन्त में बुद्ध की कल्पना एवं उनका जन्म उत्पत्ति की कथाओं की सृष्टि हो गई।

बौद्धधर्म की अवगति के अतिरिक्त भारत में भूतवाचक भी गए थे। सर्वसाधारण के जीवन में ब्राह्मणधर्म का आधिपत्य था। यहाँ तक कि बौद्धधर्म भी पौराणिक मनान्त (ब्राह्मण) धर्म के देवताओं का अपने अन्तर समाविष्ट करके ही पन-पूव सका था। आदिम बौद्धधर्म में दैव ब्रह्मा और अनाय स्वताओं का समावेश पाया जाता है। बौद्धधर्म में नये दीक्षित हानवाने व्यक्ति प्राचीन देवताओं के प्रति सम्मान का भाव अपने साथ लाए।

नामक पुस्तक में लिखा है। बौद्धधर्म के निरुद्ध लक्षणों को अवलोकित करने एवं इनके सम्बन्धों तथा चर्चा के अन्तर्गत और ज्ञान के निश्चिरे को भी समझना न चाहिए।

१ रीट डेविन्स—बुद्धिधर्म।

हीनयान बौद्धधर्म ने ब्रह्मा, विष्णु और नारायण को उनके अपने नामों के साथ ही स्वीकार कर लिया। हमने देख ही लिया कि महायान ने कभी भी तत्परता के साथ हिन्दू सिद्धान्तों एवं क्रिया-कलापों के साथ विरोध मोल नहीं लिया। इसने पौराणिक गाथाओं को और भी बढ़ाकर अनेक देवताओं तथा उनकी भिन्न-भिन्न शक्तियों के विषय में वर्णन किया और इसपर बल दिया कि उन सबका शिरोमणि आदिबुद्ध था। चूँकि ब्राह्मणों ने बुद्ध को विष्णु का अवतार माना। इसलिए बौद्धों ने उसके प्रति कृतज्ञता दिखाने के लिए विष्णु को बोधिसत्त्व पद्मपाणि के समान बतलाकर उसे अवलोकितेश्वर का नाम दिया। धर्म एक निजी मामला हो गया और ब्राह्मण तपस्वियों को बौद्ध श्रमणों के भाई-बन्धु के रूप में माना जाने लगा। ब्राह्मणधर्म और महायान मत के दार्शनिक एवं धार्मिक विचारों में समानता स्वीकार की जाने लगी। भारतीय मस्तिष्क के आग्रहशील विशिष्ट गुण के कारण दर्शनशास्त्र के क्षेत्र में एकेश्वरवादपरक आदर्शवाद एवं धर्म के क्षेत्र में पूजा का स्वातन्त्र्य (इष्टदेवताराधन) स्पष्टतया लक्षित होता है। महायान का अध्यात्मशास्त्र एवं धर्म अद्वैतपरक अध्यात्मशास्त्र एवं ईश्वरवाद के अनुकूल है। जनता के अधिकांश भाग की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए यह केवल भगवद्गीता का ही एक दुर्बल प्रतिरूप मात्र रह गया। धीरे-धीरे इस बौद्धिक विलयन एवं परिवर्तन के विकास का परिणाम यह हुआ कि महायान को महान वैष्णव आन्दोलन का ही एक सम्प्रदाय समझ लिया जाने लगा।^१ हीनयान को उसके तपस्यापरक रूप के कारण शैवमत का एक सम्प्रदाय मात्र समझा जाने लगा। बौद्धधर्म ने ऐसी अवस्था में यह अनुभव किया कि उसके पास कोई विशेष विषय प्रचार के लिए नहीं है। जब ब्राह्मणधर्म ने भी विश्वप्रेम और ईश्वरभक्ति के ऊपर बार-बार बल देना प्रारम्भ किया और बुद्ध को विष्णु का अवतार घोषित कर दिया तो भारत में बौद्धमत की मानों अर्थी उठ गई। बौद्धधर्म भी बार-बार हिन्दूधर्म के गुणों एवं दोषों को दोहराने लगा। अत्यन्त दीर्घ पुरातन काल के प्रभाव ने अपनी मोहक कल्पनाओं की साथ में लेकर एवं उन विश्वासों के साथ जो उसे विरासत में मिले थे, फिर से सारे देश पर अपना आधिपत्य जमा लिया और बौद्धधर्म हिन्दूधर्म में घुल-मिलकर विलीन हो गया।

बौद्धधर्म भारत में स्वाभाविक रूप में काल का शासक बना।^२ यह कहना कि कट्टर एवं हठधर्मी पुरोहितों ने अपने बल से बौद्धधर्म को विलुप्त कर दिया, स्वार्थी व्यक्तियों के मस्तिष्क की बहक भले ही हो, ऐतिहासिक तथ्य नहीं है। यह सत्य है कि कुमारिल भट्ट एवं शंकर ने बौद्ध सिद्धान्तों की आलोचना की, किन्तु ब्राह्मणधर्म ने जो बौद्धधर्म का मुकाबला किया वह एक पुराने सघटन का मुकाबला था जो एक ऐसे नये आन्दोलन को मिला जबकि उस नये आन्दोलन के पास कोई नया विषय जनता के आगे रखने के लिए नहीं रह गया था। भारत में से बौद्धधर्म को बलात् बाहर निकाला गया। यह केवल एक किवदन्ती

१. बौद्धधर्म का वैष्णव मत में सक्रमण उड़ीसा प्रान्त के 'पुरी' नामक तीर्थ में देखा जा सकता है, जहाँ एक मन्दिर प्रारम्भ में गौतम बुद्ध को अर्पित किया गया था और अब कृष्ण का आवासस्थान है, कृष्ण को जगन्नाथ नाम दिया गया है। बौद्धधर्म का एकमात्र पवित्र स्मृतिचिह्न जो आज भी वहाँ पाया जाना है, यह है कि सब जातियों के लोग उसी प्रभु के गृह में पके हुए भोजन को ग्रहण करते हैं।

२. देखिए, मोनियर विलियम्स—'बुद्धिज्म', अध्याय ७।

है एतिहासिक तथ्य नहीं है। मरणा । बौद्धमन एक ब्राह्मणधर्म दाना परम्परा देने अधिक निर्याग आ गए कि कुछ समय के लिए तो उनमें पन्थान करना ही बर्जित हो गया और अन्त में वे मिलकर एक ही हो गए । धीरे-धीरे किया गया विनयन और अपरा । रूप में बौद्ध मन व प्रति उपगमना है । न कि पुराणिना का हर्षमिना जयवा विधिपूर्वक किया गया विनाश बौद्धमन व पतन व कारण हैं ।

जीवन की दुःसाध्य समस्या पर बौद्धधर्म का इतिहास एक निश्चित मन रखता है । धार्मिक विधानों में स्वयं ही एक निर्णय नित्यता को प्राप्त करने में जो अन्त बर्जित किया आ सकती है । उन् यह स्पष्ट प्रकट करना है । बौद्धधर्म भारत का यथावत् रूप में धार्मिक मान प्राप्त कराने में असफल रहा यद्यपि यह सत्य है कि यह बराबर ही अल्पतम बर्जित व भाव कल्याण व भाग पर चलने के लिए माने एक गुड पवित्र जीवन पर बन बना रहा । प्राचीन बौद्धमन ने विरोधा व्यक्तिया के लिए भाग मुला रखा था । हीनयान ने अपनी जनिगयाक्तिया के कारण बौद्ध पद्धतिया की निवृत्तताओं को प्रकट कर दिया । महायान ने उन कमी को पूर्ति के लिए प्रयत्न करने में एकदम दूसरे छोर पर पहुँच गया और उनमें सब प्रकार के मिथ्या विश्वासों का धार्मिक जीवन में हस्तग्राह्य करने की अनुता प्रदान करके बड़ के वास्तविक भाव का ही नाट कर दिया । बिना किसी समझौते के नतिक विधान के प्रति आस्था रखता यह बौद्धधर्म की गति का रहस्य है । एक मनुष्य प्रकृति ने रहस्यमय पण का सबका मुला र्ना ही इसका असफलता का कारण है ।

८

भारतीय विचारधारा पर बौद्धधर्म का प्रभाव

बौद्धधर्म भारत की संस्कृति पर अपना एक विनिष्ट छाप छोड़ गया है । हरिणा में इसका प्रभाव लक्षित होता है । हिन्दूधर्म ने इसके नीतिशास्त्र के प्रेष्ठतम अंग का अपन अन्त समाविष्ट कर लिया है । जीवन के प्रति नय प्रकार का आन्तर भाव सब जन्तुओं के प्रति करुणा का भाव उत्तरात्मित्व का भाव एक उच्चतर जीवन की प्राप्ति के लिए पुरस्कार इत्यादि विषयों को हमने नय बल के साथ फिर से भारतीय सस्तिष्क में बढाने का स्तुत्य प्रयत्न किया । ब्राह्मण (पौराणिक) धर्म का शास्त्र ने बौद्धधर्म के प्रभाव से ही अपने धर्म के उन भागों को ताब में रख दिया जिनका सामञ्जस्य मानवता एवं तर्क के साथ नहीं हो सकता था ।^१ महाभारत में बौद्धधर्म के उत्कृष्ट पक्ष की प्रतिध्वनि पाई जाती है । विजय से घणा बन्ती है और घणा से घणा नष्ट नहीं हो सकती ।^२ बौद्धधर्म के आविर्भाव के

१ आचारमयूख नामक ग्रन्थ में जो किमी शब्द का रक्ति कहा जाता है पांच निषिद्ध वस्तुओं को वर्जित कहा गया है (१) अग्नि में आहुति देना () यज्ञों के लिए यथावत् करना (३) शरीर को कष्ट देनेवाला उपद्रव करना (४) धनियों की जेबें चुराकर लिए गए वहाँ से धर्म का प्रयोग करना (५) मृत मनुष्य की विधवा पत्नी से विवाह करना । अग्निहोत्र गव्यलम्ब लोकाय कर्मभेदार्थ इवरेण मुनोपति कनो ए च विवर्धेत् । निष्यमिषु ३ भी देखिए 'अग्निहोत्रम्' के स्थान पर एक दूसरा पाठ भी है— अश्वानलम्बम् ।

२ उल्लेखित ७१ ३६ अंश ६३ ।

पश्चात् भारतीय विचारधारा के लिए ससार को आशाजनक दृष्टि से देखना लगभग असम्भव ही हो गया। जीवन का वह मानदण्ड जो उस समय तक मनुष्य के मन को सन्तोष देता था, अब अधिक समय तक स्थिर नहीं रह सकता था। मनुष्य-जीवन पापमय है और जन्म के बन्धन से छूटने का नाम मुक्ति है। आधुनिक विचार-पद्धतियों ने इसे स्वीकार किया। न्यायशास्त्र ने जन्म एवं प्रवृत्ति को पाप में गिना है।^१ सत्कर्म एवं दुष्कर्म दोनों ही अवाञ्छनीय हैं, क्योंकि उन्हींके कारण पुनर्जन्म होता है। हम ससार में घापस आते हैं पुरस्कार प्राप्त करने एवं दुष्कर्मों का दण्ड भोगने के लिए। जन्म लेने का तात्पर्य ही है मरना। जन्म के सर्वथा अभाव में ही सुख है। प्रकृति के प्रति आत्मा के विद्रोह के भाव ने बुद्ध के समय से ही भारतीय विचारधारा को आच्छादित किया। उसके पश्चात् आनेवाले सब विचारको ने महान त्याग की छाया में ही अपना जीवन बिताया। सन्यासी के वेग से ही जीवन का उद्देश्य लक्षित होता है। इच्छारूपी पाप के विषय से अतिगयोक्ति से काम लिया गया है।^२ ससार इच्छा से ही बद्ध है।^३ बौद्धधर्म के जो विचार जीवन के अस्थायित्व एवं सापेक्षता के सिद्धान्त के सम्बन्ध में थे, भारतीय विचारधारा को बाध्य होकर उन्हें अपनाना पड़ा। परवर्ती विचारधारा के ऊपर बुद्ध की कुछ भ्रान्त धारणाओं एवं कुछ उनके गम्भीर आत्मनिरीक्षण का भी समानरूप से प्रभाव पड़ा। कभी-कभी ससार के उत्तम से उत्तम पदार्थ भी एक बार फिर से नये रूप में उत्पन्न होने के लिए नष्ट हो जाते हैं। ठीक इसी प्रकार भारत में बौद्धधर्म का विनाश फिर से एक सुसंस्कृत ब्राह्मणधर्म के रूप में उत्पन्न होने के लिए हुआ। बुद्ध आज भी उन भारतीयों के जीवन के रूप में जीवित हैं जिन्होंने अपनी प्राचीन परम्पराओं को सर्वथा नहीं त्याग दिया है। उनकी उपस्थिति चारों ओर अनुभव की जा सकती है। बराबर एक देवता के रूप में पूजे जाकर उनका स्थान पौराणिक गाथा में सुरक्षित है जो अभी जीवित है और जब तक पुरातन धर्म नये धार्मिक भावों के भक्षक प्रभाव के आगे खड़-खड़ होने से बचा हुआ है, तब तक बुद्ध का स्थान भारत के देवताओं में बना रहेगा। उनका निजी जीवन एवं उनके धार्मिक उपदेश मनुष्य-जाति को बाध्य करेंगे कि वह उनका उचित सम्मान करे। ये अनेक अशान्तमनों को सान्त्वना प्रदान करेंगे, अनेक नरलहृदयों को आह्लाद प्रदान करेंगे और भोले-भाले लोगों की प्रार्थनाओं को भी सफल बनाएंगे।

उद्धृत ग्रन्थ

‘सर्जनपुराणीक, मैक्रोट डुन्न ग्राफ द ईस्ट’, २५।

‘बुद्धिन् महायान टेक्स्ट्स, मैक्रोट डुन्न ग्राफ द ईस्ट’, ५।

सूत्रकी : ‘महायान बुद्धिन्’।

सूत्रकी : ‘द प्रवेकनिंग ग्राफ फेथ’।

कुमारस्वामी : ‘बुद्ध ऐण्ड द गान्जल ग्राफ बुद्धिन्’।

१ न्यायश्रुति, २ : २३, १००।

२, अन्नदुःख, जरादुःख, जनादुःख पुनः पुनः।

आगाना परा दुःख निराता परम सुखम्॥

३ “आनन्दो यो लोके।”

ग्यारहवा अध्याय बौद्धमत की शाखाएँ

बौद्धधर्म के चार सम्प्रदाय—चैत्यिक नय—मौनान्तिक नय—जोगचार नय—
मायमिक नय—ज्ञान का मिश्रण—मृत्यु और यशस्वता का प्रेषण—शून्यवाद और
उत्सुकता का प्रत्यक्ष—उपसंहार ।

१

बौद्धधर्म के चार सम्प्रदाय

मृत्यु की खोज के लिए बुद्ध आलाचनात्मक विस्लेषण का प्रयोग करते थे । पदधर्मण एक
तक पर उनका आग्रह था । उनका धर्म दृढ़ या परम्परा पर आधारित नहीं था । बुद्ध की
एक उत्ति बताई जाती है जिसका आशय है मेरे विधान को मुझमें बसल भक्ति रागद
के कारण ही किसीका स्वीकार नहीं कर लेना चाहिए बल्कि पहले सोने की भाँति आग में
तपाकर उसकी परीक्षा कर लेनी चाहिए । ^१ अर्थात् आत्मविद्या सम्बन्धी पृष्ठभूमि को कल्पना
करनेवालों के लिए खतरा छोड़कर बुद्ध ने वस्तुओं का परम आधार सम्बन्धी अनिश्चितता
का और भी अधिक बतलाना चाँहा । प्राचीन बौद्धधर्म में ऐसे मूलतत्त्व विद्यमान थे जिनमें अद्वैत
भिन्न भिन्न मार्गों द्वारा विकसित होने की शक्ति अंतर्निहित थी । सत्स्थापना का अपन
अद्वैत जिन प्रकार के विचारों की उत्पत्ति होती है अथवा भावों में उस प्रकार की नहीं
होती । इस नियम के अनुसार जब कल्पना करनेवाले विचारका ने बौद्धधर्म में उस राग
अशक्त का अधिकतर बुद्ध के अपन जीवन एवं यत्नित्व से सम्बन्ध रहस्य था निकाल फेंका
तो बौद्धधर्म बंधन बलिपथ जन्म या आवात्मक स्थापना से का स्थिर रह गया जिनमें से
विभिन्न विचारका ने अपनी प्रवृत्तियों के आधार पर भिन्न भिन्न पद्धतियों का निर्माण
करना प्रारम्भ कर दिया । बुद्ध के अनन्तर अनुभव ही एकमात्र हमारे लिए ठाम आधार

१ दुर्भाग्यवश यह ज्ञान के अधिकार भाग ने बौद्धधर्म का अन्तर्गत के रूप में अंगीकार कर
लिया उस समय के प्राचिनिक भावना का दायर हो गया । बुद्ध के शब्दों पर ही विचारों का प्रयोजन
लगा । प्रशासक ने कहा कि जो बुद्ध बुद्ध भगवान् ने कहा है ठीक कहा है । ^२ विचारों का प्रयोजन में
यह धारित किया गया है कि अन्तर्गत चर्चा एवं न्यायों सुमन एवं रागद्विषय सत्त्व । ^३ एसी धारण
परिभाषा बताने समान आकाश पर चले सकती है समुद्र में मृग समान है किन्तु बुद्ध सत्त्व के अन्तर्गत
बताने कहा बद्ध सत्त्व ।

वस्तु है, अर्थात् यह यथार्थ जीवन और यही परम तथ्य है जिसे मानकर समस्त विचार-पद्धति को आगे बढ़ना होता है। बुद्ध के अनुभववाद ने परम्परागत विश्वासों की सम्पूर्ण रूप में समीक्षा की और उनका विग्लेषण किया। बौद्ध सम्प्रदायों का अनुभववाद स्वयं अनुभव के भी ऊपर आजमायी गई एक आलोचनात्मक एवं बुद्धिसंगत प्रयोगविधि है। किसी स्थिर योजना के आधार पर नहीं अपितु तर्क के ही बल पर बौद्धधर्म विचारधारा के भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों में बंट गया। बुद्ध की मृत्यु के पश्चात् तुरन्त ही विज्ञासों एवं क्रियाओं में भेद प्रकट होने लगे। यहाँ तक कि वैशाली की परिषद् ने भी सिद्धान्त-सम्बन्धी विवाद के कारण ही महासघ नाम की एक बड़ी सभा को जन्म दिया, जिसकी व्यवस्था सम्बन्ध-विच्छेद करनेवालों ने की थी और जो स्वयं भी बाद में आठ विभिन्न सम्प्रदायों में बंट गए। वैशाली की परिषद् का आयोजन करनेवाले थेरा या स्थविर लोगो ने भी ईसा के पूर्व दूसरी शताब्दी में अनेक सम्प्रदायों का विकास किया यद्यपि उनकी प्रमुख शाखा ने सर्वास्तिवाद, अर्थात् प्रत्येक वस्तु की सत्ता है, का समर्थन किया। पाली का नियम-विधान विचार के क्षेत्र में परस्पर नितान्त विरोधी आन्दोलनों का साक्षी है, और कथावन्थु में इनमें से नाना मतों एवं सम्प्रदायों के विषय का प्रतिपादन हुआ है।^१ हिन्दूधर्म के विचारकों ने बौद्धधर्म के इन सम्प्रदायों का कहीं उल्लेख नहीं किया है जो ईसा से पूर्व की पहली शताब्दी में उद्भूत हुए। उनके अनुसार बौद्धों के मुख्य चार ही सम्प्रदाय हैं, जिनमें से दो का सम्बन्ध हीनयान से है और दो का महायान से। वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक, जो यथार्थवादी अथवा सर्वास्तिवादी हैं, यह विज्ञास करते हैं कि देश और काल की अवधि में जकड़ा हुआ यह विश्व यथार्थ है, जिसमें मन की स्थिति भी अन्य सीमित वस्तुओं के साथ ही एक समान है—ये हीनयान शाखा के सम्प्रदाय हैं। योगाचार एवं माध्यमिक, जो आदर्शवादी हैं, महायान शाखा के सम्प्रदाय हैं। योगाचारों का कहना है कि विचार ही से सब कुछ निर्माण होता है। यही परम तत्त्व है, और यही यथार्थता का परमरूप भी है। माध्यमिक दर्शन एक निषेधात्मक एवं विवेचनात्मक पद्धति है, जो महायानसूत्रों की अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी पृष्ठभूमि का निर्माण करती है। माध्यमिकों को कहीं-कहीं सर्ववैनाशिक अथवा शून्यवादी भी कहा गया है।^१

बौद्धधर्म के अन्तर्गत कल्पनात्मक पद्धतियों की उक्त प्रवृत्तियाँ, जो तो बहुत पहले से विद्यमान थीं किन्तु उन्हें व्यवस्थित रूप में एवं सहिता के आकार में कनिष्क के समय के बाद ही लाया गया। हिन्दूधर्म की विचार-पद्धतियों ने उक्त सम्प्रदायों की समालोचना की है। इससे इस विषय का संकेत मिलता है कि उक्त सम्प्रदाय स्वयं हिन्दूधर्म की इन

१. देखिए, 'जर्नल ऑफ द रॉयल एशियाटिक सोसाइटी', १८६१, और 'जर्नल ऑफ द पाली टैक्स्ट्स सोसाइटी', १९०४-१९०५।

२ छठी शताब्दी में हुए ई-लिंग का कहना है "वे लोग जो बोधिसत्त्वों की पूजा करते हैं एवं महायानसूत्रों का अध्ययन करते हैं, महायानों (नहान) कहनाते हैं, जबकि वे जो कर्म नहीं करते, हीनयानों (छोटे) कहलाते हैं। महायान के केवल दो ही प्रकार हैं: पहला मान्यभिक्, दूसरा योग, इनमें मान्यमिकों का कहना है कि जिसे मायारण बोलचाल में जबन कहा जाता है, वस्तुतः वह अस्तित्व नहीं है और प्रत्येक पदार्थ केवल एक निम्नर आन्ति की भाँति आभासमात्र है किन्तु योगाचारों का कहना है कि बाह्य वस्तुओं का यथार्थता नष्ट है जो केवल आन्तरिक विचारमात्र है। सब पदार्थों का अस्तित्व केवल मन ही के अन्तर है।" (ताकाक्स की 'ई-लिंग', पृष्ठ ३५)।

जो अनुमान द्वारा जाने गए हो—इन्द्रियगम्य और तर्कनीय अथवा चिन्तनीय। यद्यपि बाह्य पदार्थों की इतस्तत् सत्ता का ज्ञान अनुमान द्वारा भी किया जा सकता है परन्तु साधारणतः उनको सत्ता का निर्देश प्रत्यक्ष द्वारा ही होता है। विचारों के आन्तरिक जगत् और पदार्थों के बाह्य जगत् के मध्य प्रायः भेद किया जा सकता है। परन्तु प्रकृति में जिस प्रकार का पदार्थों का एकत्रीकरण होता है एवं विचारों में जिस प्रकार उनका एकत्रीकरण होता है, उन दोनों प्रकारों में परस्पर अन्तर है। इस प्रकार वैभाषिक स्वभावतः द्वैतवादी हैं जो प्रकृति एवं मन की पृथक् सत्ता को स्वीकार करते हैं। प्रमाणवाद की दृष्टि में उनका सिद्धान्त एक सरल और अकृत्रिम यथार्थवाद है। मस्तिष्कपदार्थों से अभिन्न रहता है। अपने ऐसे ज्ञान को अथवा ऐसे पदार्थों के विषय में अपनी अभिज्ञता को जो मानसिक नहीं है, निर्माण न कहकर हम केवलमात्र खोज कहेंगे। पदार्थ पहले से उपस्थित है। पदार्थों का वस्तुतत्त्व नित्य एवं सत् है, और वह भूत, वर्तमान एवं भविष्यत् काल के इन तीनों विभागों में विद्यमान रहता है।

पदार्थों के नित्यतत्त्व क्षणिक प्रतीति नहीं है, किन्तु वे अवयव हैं जो प्रतीति के विषय-पदार्थों की पृष्ठभूमि का निर्माण करते हैं। कुछ सर्वास्तिवादी स्कन्धों अथवा पदार्थों के घटकों की तात्त्विक प्रतिमूर्तियों की स्थायी सत्ता को मानते हैं। वह कारण-कार्य-सम्बन्ध की कठिनाई से बचने के लिए मान लेते हैं कि कारण एवं कार्य दोनों एक ही वस्तु के दो पक्ष हैं, जैसे कि, जल बर्फ एवं नदी की धारा दोनों में समान पदार्थ हैं। रूप क्षणिक (अस्थायी) है किन्तु अधिष्ठान स्थायी है। आर्यदेव ने कारण-सम्बन्धी इस मत को इन शब्दों में रखा है “कारण कभी विनष्ट नहीं होता किन्तु अवस्था-परिवर्तन होने पर जब यही कार्य बन जाता है तो केवल अपना नाम बदल लेता है। उदाहरण के लिए मिट्टी अपनी अवस्था परिवर्तित करके घड़ा बन जाती है और इस अवस्था में कारणभूत मिट्टी का नाम गायब होकर घड़े के नाम का उदय होता है।”

१ अभिधर्मकोश में परिष्कृत किए गए मत से तुलना कीजिए : “क्या हम यह समझें कि अग्नि की ज्वाला के सम्पर्क में आकर लकड़ी नष्ट हो जाती है ? हा—क्योंकि जब लकड़ी जल जाती है तो हमें फिर लकड़ी दिखाई नहीं पड़ती। और हमारी इन्द्रियों की माली से बढ़कर तर्क पर निर्भर नहीं किया जा सकता। नहीं—यह एक तर्क का विषय है, क्योंकि यद्यपि हम फिर लकड़ी को न देख सकेंगे। यह इस घटना का परिणाम है कि लकड़ी खय नष्ट हो गई और पुनः सत्ता के रूप में न प्राप्त सकेगी। लकड़ी का अभाव, जो आपके अनुसार आग के कारण हुई केवल शून्यता है, एक अव्यवस्था है, और अव्यवस्था कार्य नहीं हो सकती, न ही उसका कोई कारण हो सकता है। उसके अनिश्चित यदि विनाश अथवा अभाव जो विद्यमानता के पश्चात् आता है, अपना कुछ कारण रखता है तो जन्मों के जन्मान इसका भी कोई कारण सदा होगा। और आप स्वेच्छा से स्वीकार करते हैं कि अग्निज्वाला, शब्द एवं विचार, स्वभाव से क्षणिक हैं।” (४. २) “यदि पदार्थ बिना किसी कारण के और अपने स्वभाव से ही विनष्ट होते हैं जिस प्रकार कि आकाश में उड़ाने गए पदार्थ गिर पड़ते हैं, तब वे अपना उत्पत्ति के क्षण से ही अवश्य नष्ट हो जाते हैं, और वे जिस क्षण में सत् रूप में आते हैं, उससे आगे स्थिर नहीं रह सकते, क्योंकि विनाश के कारणरहित होने के कारण यदि पदार्थ के जन्म के ही समय न हो तो उसके पीछे तो ही नहीं सकता क्योंकि पदार्थ जो है वही रहेगा।” (वहा १) आप कहते हैं कि पदार्थ-पक्ष से अधिक प्रगता होता है, आदि-आदि। जो पुराना पड़ता है और जिसमें परिवर्तन आता है.

तत्त्व चार हैं, पांच नहीं—पृथ्वी जो कठोर है, जल जो शीतल है, अग्नि जो उष्ण है, एव वायु जो गतिमान है। पांचवें तत्त्व आकाश को वे नहीं मानते। बाह्य पदार्थ परम अणुओं के अपनी-अपनी क्षमता के अनुसार एकत्रीकरण का परिणाम है। वैभाषिक एव सौत्रान्तिक दोनों ही आणविक सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं। सब पदार्थ अन्त में जाकर और विभक्त होकर अणुओं के रूप में आ जाते हैं। वैभाषिकों का मत है कि अणु के छ पाद्वर्ष हैं और फिर भी अणु स्वयं एक ही हैं क्योंकि अणु के अन्तर्गत आकाश या देश अविभाज्य हैं। वे यह भी मानते हैं कि अणु पुंजरूप में ही देखे जा सकते हैं और उन्हें अलग-अलग नहीं देख सकते, ठीक जिस प्रकार से वालों को हम समूहरूप में देख सकते हैं किन्तु एक बाल अलग देखने में सूक्ष्म है।^१ वसुवन्धु के अनुसार, अणुरूप का अत्यन्त छोटा कण है।^२ इसे कहीं स्थापित नहीं किया जा सकता, न इसको पैर के नीचे दबाया जा सकता है एव इसे पकड़ना व आकृष्ट करना भी असम्भव है। यह न तो लम्बा है और न छोटा, न वर्गाकार है और न गोलाकार, न वक्र है और न सीधा, न ऊँचा है और न नीचा ही। यह अविभाज्य, अविश्लेष्य, अदृश्य है, श्रवण का विषय नहीं है, अस्थायी एव अस्पर्शनीय है।^३ अणु एक-दूसरे के अन्दर प्रवेश नहीं कर सकते। वैभाषिक एव सौत्रान्तिक द्विगुणित अथवा त्रिगुणित अणुओं को स्वीकार नहीं करते, यद्यपि अणुओं का अनन्त एकत्रीकरण उन्हें अभिमत है। मिश्रित पदार्थ आदि तत्त्वों से मिलकर बने हैं। शरीर, जो इन्द्रियगोचर होते हैं, अणुओं के ही एकत्रीकरण से बने हैं। भौतिक पदार्थ जो इन्द्रियों को बाधा प्रदान करते हैं, रूप की चतुर्विध आधारभूमि के संग्रह हैं अर्थात् वर्ण, गंध, स्वाद एव स्पर्श के संग्रह। इस चतुर्विध गुण को रखनेवाली इकाई ही परमाणु है जिसका आगे विश्लेषण नहीं हो सकता। परमाणु भी जब परस्पर संयुक्त हो जाते हैं तो दृष्टिगोचर हो सकते हैं। दृष्टिगोचर हो सकने योग्य आणविक इकाई 'अणु' है जो परमाणुओं का एकत्रीकरण है। समस्त तत्त्वों के अन्दर पृथ्वी, वायु, अग्नि और जल के गुण रखनेवाले अणु एक समान हैं। यद्यपि भौतिक पदार्थों में चारों भिन्न-भिन्न तत्त्वों के गुण विद्यमान हैं तो भी ऐसा होता है कि कुछ अवस्थाओं में कुछ तत्त्व अपनी क्रियात्मक शक्ति का प्रदर्शन करते हैं जबकि अन्य तत्त्व गुप्त अवस्था में रहते हैं। कठोर धातु में पृथ्वीतत्त्व, बहती हुई नदी में जलतत्त्व एव जाज्वल्यमान अग्निज्वाला में अग्नि-तत्त्व की प्रधानता रहती है। सर्वास्तिवादी दो लोकों में परस्पर भेद करते हैं—अर्थात् भाजनलोक, वह विश्व जो वस्तुओं का आवासस्थान है, और

विप्रसूत अथवा अमानसिक सम्मिश्रण। वह उत्तर संयुक्त धर्म एव तीन असंयुक्त धर्म इन सबके अन्दर ही समस्त पदार्थ आ गए। बौद्धधर्म में 'धर्म' शब्द का प्रयोग कई अर्थों में होता है। यथा कानून (विधान), नियम, विश्वास, धर्म, सांसारिक घटनाएँ, पदार्थ, अवस्था। यहाँ पर इसका प्रयोग किसी भी विद्यमान पदार्थ के अर्थों में हुआ है। देखिए सोजेन—'सिरटन्स आफ बुद्धिस्टिक यॉट'।

१. न्यायसूत्रों के मत में, अणु इन्द्रियातीत है, अर्थात् उरुका प्रत्यक्ष इन्द्रियों द्वारा नहीं हो सकता। न्यायसूत्र, २ : १, ३६, ४ : २, १४।

२. परमाणु 'रूप' का सूक्ष्म नाम आकार है। इसके अन्दर द्विद्र नहीं हो सकता, न इसे उठाया और न फेंका जा सकता है।

३. अभिधर्मनदविनाया।

सत्त्वलोक जा जीवित प्राणिया का ससार है। पहला दूसरे लोक का सवा के लिए है। चित्त विप्रयुक्त धम समुक्त गक्तिया है जा प्रवृत्ति एवं मनस भिन हैं तसे वि प्राप्ति और अप्राप्ति। वे वास्तविक नहीं है, किन्तु केवल गुप्त हैं और वास्तविक सत्ता व रूप म आ जाती है जब वह अपने को किसी भौतिक अथवा एक भौतिक आधार से सम्बद्ध करती हैं।

असंयुक्त तत्त्व तीन है। आकाश जो सब प्रकार के भूत सम्बन्धन एवं सन्त है। यह एक नित्य सव सापेक्ष भावात्मक पदार्थ है।^१ यह सन है यद्यपि इसका रूप कुछ नहीं है और न यह भौतिक पदार्थ (वस्तु) ही है। अप्रतिसरस्यानिरोध धम का प्रत्यक्ष न होना है जो प्रत्यक्ष अथवा अवस्थाओं का अनुपस्थिति के कारण होता है और जो ज्ञान के द्वारा उत्पन्न नहीं होता।^२ यह किसी एक विषय पर प्रकाशरूप में एकाग्रता है जिससे कि अन्य सब प्रकार के प्रभाव मौन के अन्तर क्षुप्त हो जाते हैं। प्रतिसरस्यानिरोध अतीन्द्रिय ज्ञान का निश्चित परिणाम (फल) है और यही सर्वास्तित्वाभ्यासों का सर्वोच्च आदर्श है। इन गाला का निर्माण न तो ठीक बसा ही है जो स्वप्ना द्वारा नियंत्रित हो और न उससे भिन्न है।^३ चूँकि ब्रह्मादिक स्वप्ना के अणुओं की स्थायी सत्ता को स्वीकार करते हैं।^४ समीप निर्माण स्वप्नों में सबथा स्वप्न अवस्था नहीं हो सकती। शकर की समीक्षा के अनुसार तीनों असंयुक्त अथवा असंयुक्त धम अवस्तु अर्थात् अवास्तविक है एवं केवल अभावमान हैं जिनका परिज्ञान केवल निषेधात्मक वर्णन के द्वारा ही हो सकता है तथा निष्पास्य या रूपविहीन हैं।^५ यह सत्य है कि उनकी गान्ध्या (परिभाषा) नहीं हो सकती किन्तु इनका अर्थ यह नहीं है कि वे अयथाय है।

ज्ञान के यथाय साधन जो हम उपलब्ध है इन्द्रियप्रत्यक्ष एवं सामान्य प्रत्यक्ष है। हम यथाय ज्ञान प्रत्यक्ष अथवा इन्द्रियाद्वारा ग्रहण होता है क्योंकि यह सब प्रकार की कल्पना से विरहित है। किन्तु यह हम केवल अनिश्चित बोध ही देता है। सामान्य प्रत्यक्ष अथवा परिणाम (अध्यवसाय) हम ज्ञान नहीं प्राप्त कराना यद्यपि यह है निश्चित क्योंकि यह भौतिक अथवा कल्पनात्मक है। प्रत्यक्ष ज्ञान भ्रमात्मक तो नहीं किन्तु अनिश्चित है। सामान्य प्रत्यक्ष भ्रमात्मक है यद्यपि है निश्चित। प्रत्यक्ष का ऐसा विषय जो बिनाकुल विषय म न जा सका हो उदासी सना नहीं है। वस्तुतः ज्ञान विषयक पदार्थों में प्रस्तुत एवं कल्पनात्मक पक्षा को पृथक् करना बठित है। यहाँ पर ब्रह्मादिकों के निष्ठातम असंगति प्रतीत होती है क्योंकि यदि प्रत्यक्ष इतना अनिश्चित है तो हम यह भी कैसे कह सकते हैं कि यह हम पदार्थों का यथायता का ज्ञान देता है। यह ही सक्ता है कि प्रत्यक्ष के द्वारा हम यथायता से टकरा जाए और यह अनुभव करें कि कोई न कोई यथाय वस्तु है। किन्तु उस पदार्थ का स्वरूप विषय करने के लिए जिसके सम्पन्न म हम आते हैं अनुमान का आवश्यकता है।

प्रत्यक्षकारक अथवा उपलब्ध वस्तुवासा विज्ञान है और चेतना (चित्त अथवा मन) का अधिष्ठान स्थायी है। स्मृति एवं चित्तधम अथवा चित्त का एक गुण है। इन्द्रिया व विषय हैं रूप (वर्ण अथवा जादृति) स्वाद गंध स्पर्श और शब्द। इन पांच इन्द्रिय विषयों के अनुरूप पांच इन्द्रिया दी गई हैं। बाह्य विषयों को ग्रहण करके पदार्थ इन्द्रियों

चित्त अथवा मन को सजग करती है एवं विज्ञान अथवा चेतना को उत्तेजित करती है। ये इन्द्रिया जो पदार्थ को ग्रहण करती हैं, अपने स्वरूप में भौतिक हैं। प्रत्येक के दो भाग हैं, मुख्य और सहायक। दर्शनेन्द्रिय के विषय में देखने की नाटी मुख्य है एवं आग का गोलक सहायक है। पाँच ज्ञानेन्द्रियों और छठे मन के कारण, जो आम्यन्तर इन्द्रिय है, ज्ञान के छह भेद कहे जाते हैं। छठी इन्द्रिय मन के द्वारा हमें केवल विशेष रंगों का ही ज्ञान नहीं होता किन्तु यह भी ज्ञान होता है कि यह रंग है, यह शब्द है इत्यादि। वसुवन्धु के अनुसार, चित्त एवं मन, विज्ञान अथवा विभेदीकरण सब एक ही हैं।^१ विज्ञान अथवा चित्त से भिन्न आत्मा कोई पृथक् सत्ता नहीं है।

इस शाखा के मत से बुद्ध एक माधारण व्यक्ति थे जिन्होंने अपने बुद्धत्व के द्वारा निर्वाण प्राप्त करने एवं मृत्यु के द्वारा अन्तिम निर्वाण (महापरिनिर्वाण) प्राप्त करने के पश्चात् अपनी सत्ता को खो दिया। बुद्ध के अन्दर एकमात्र देवी अश्वत्थ थी कि उन्होंने बिना किसी अन्य की सहायता के आन्तरिक दृष्टि द्वारा ही सत्य वस्तु ज्ञान प्राप्त किया।

३

सौत्रान्तिक नय

हीनयान-सम्प्रदाय की दूसरी शाखा सौत्रान्तिक है।^१ सौत्रान्तिक लोग बाह्य जगत् की मानसिक सत्ता से पृथक् सत्ता में विश्वास करते हैं। भेद केवल इतना है कि हमें उसका सीधा प्रत्यक्ष नहीं होता। हमें मानसिक अनुभव प्राप्त होते हैं जिनके द्वारा हम बाह्य जगत् के पदार्थों की सत्ता का अनुमान करते हैं। बाह्य पदार्थों की सत्ता अवश्य होनी चाहिए क्योंकि साक्षात् ज्ञान का विषय न होने से साक्षात् ज्ञान नहीं उत्पन्न हो सकता।^१

माधवाचार्य ने अपने सर्वदर्शनसंग्रह नामक ग्रन्थ में उन सब तर्कों का वर्णन किया है जिनके आधार पर सौत्रान्तिक बाह्य जगत् की सत्ता का अनुमान करते हैं “बोध के

१ मन को चित्त कहा जाता है, क्योंकि यह जाच अर्थात् पर्यवेक्षण करता है (चेतति), मन इसलिए है, क्योंकि यह विचार या मनन करता है (मनयते) एवं विज्ञान इसलिए कहा जाता है कि यह परस्पर भेद करता है (विजानते)—अभिधर्मकोष, २।

२. सौत्रान्तिक परिभाषा की उत्पत्ति के विषय में माधवाचार्य कहते हैं कि “सौत्रान्तिक परिभाषा का उदय इस प्रकार से हुआ कि महाभाग बुद्ध ने उन कतिपय शिष्यों को जिन्होंने प्रश्न किया कि सूत्रों का अन्त (लक्ष्य) क्या है, उत्तर में कहा कि सौत्रान्तिक हो जाओ।” (सर्वदर्शनसंग्रह, पृष्ठ ३३०)। यह भी हो सकता है कि इस शाखा के अनुयायियों का नाम सौत्रान्तिक इसलिए भी पड़ा हो कि ये सुत्त-पिटक का सर्वोच्च ग्रन्थ मानते हैं जिसमें बुद्ध के सवाह हैं, एवं अन्य दो पिटकों का निषेध करने हैं। सौत्रान्तिक लोग सूत्रों को ही अपना आधार मानते हैं। उनमें भी दो वर्ग हैं, एक वह हैं जो बुद्ध की वाणी के प्रतिरिक्त और किसी प्रमाण को मान्य नहीं ठहराते, दूसरा वह हैं जो अन्य प्रमाणों को भी स्वीकार करते हैं। कुमारलव्व, जो नागार्जुन का समकालीन था, इस पद्धति का सर्वाधिक माना जाता है। धर्मोत्तर जो तार्किक था और यशोमित्र जो वसुवन्धु के अभिधर्मकोष नामक ग्रन्थ का टीकाकार था—ये दोनों इसी शाखा के अनुयायी हैं।

लिए अन्तिम रूप में किसी न किसी पन्थाय का होना आवश्यक है क्योंकि इसकी अभिव्यक्ति द्वैत के रूप में होती है। यदि वह पन्थाय जिसकी मिद्धि बोध क द्वारा हुई है केवलमात्र बोध ही की एक आदृति होनी तो उसकी अभिव्यक्ति भी उसी रूप में होती बाह्य पन्थाय के रूप में न होती। आधुनिक सन्तासत्र सम्भवतः इस मत को पन्थाभिनित्तना एवं बहिर्भाव के मध्य सम्भ्रम समझे। यदि यह कहा जाए कि आन्तरिक तत्त्व अपने-आपका इस प्रकार से अभिव्यक्त करता है मानो यह कोई बाह्य पदार्थ हो तो मौनान्तिक उत्तर देते हैं कि यह मन ठहर नहीं सकता क्योंकि यदि बाह्य पदार्थों की सत्ता न होती तो इस प्रकार का मूलरूप न होने के कारण इस प्रकार की तुलना कि मानो वे बाह्य हैं अशुद्धिपूर्ण है। कोई भी व्यक्ति जो अपने-होग में हो ऐसा कथन कभी न करेगा कि वसुमित्र नि मन्तान मा वे पुत्र की तरह दिखाई देता है। 'हम विनोपगुणा के द्वारा पदार्थ की सत्ता का अनुमान करते हैं जब कि किसी व्यक्ति का बन्ते हुए शरीर को देखकर हम अनुमान करते हैं कि उसे पौष्टिक भोजन मिलता होगा, तथा भाषा के द्वारा वक्ता की राष्ट्रीयता का अनुमान कर लेते हैं और मुद्रादृति से मनोभाव का अनुमान लगा लेते हैं।' इससे अतिरिक्त चेतना स्वयं अपने-अपन सब कुछ समान है और यदि चेतना ही सब कुछ होती तो सारा जगत् एक ही होना चाहिए था। किन्तु कभी नीला है तो कभी लाल है। यह भद्र स्वयं पदार्थों के अपने अलग-अलग भव के कारण ही है। चेतनागत आचारों की विविधता यह सन्नेत करती है कि बाह्य पन्थायों की सत्ता है। इससे अतिरिक्त वे वस्तुएँ जो किसी वस्तु विनोप के रहत हुए कभी-कभी अपने-अपन को अभिव्यक्त करती हैं उस वस्तु के अतिरिक्त अन्य किसी पर अवश्य निर्भर करती हैं। चेतना कभी-कभी अपने-अपन को जल नीले रंग आदि के रूप में अभिव्यक्त करती है आगे चलकर वह पदार्थ का ज्ञान या आलम्ब विज्ञान है जिसका सम्बन्ध अहंसा है। और वह पन्थाय का ज्ञान है अर्थात् प्रवृत्ति विज्ञान जो नीले आदि के रूप में अभिव्यक्त होता है। और अन्त में यह बाह्य जगत हमारी इच्छा का अनुसार तो सत्ता में प्रकट नहीं होता। अद्वैतानुभवा के अनच्छिन्न स्वरूप की व्याख्या के लिए हम जगत् की यथायथा का स्वीकार करना आवश्यक है जगत् स्वयं रंग स्वाद गन्ध सुख एवं दुःख आदि को उत्पन्न करने में सक्षम हो। इस प्रकार से सत्ता चेतना के लिए बाह्य है। हमारा विश्वास इसकी सत्ता का विषय में अनुमान के ऊपर आधारित है। हम पूछ सकते हैं कि क्या इसकी सत्ता इस प्रकार निरपेक्षरूप से स्वतः प्रकट है और प्रमाण की जा सकती है कि उसमें सत्य का तत्त्व भी स्थान न रह जाए? जिस प्रकार कदाचित् सापत्ति करता है क्या ऐसा नहीं हो सकता कि कोई दुष्ट प्रतात्मा हमारे गाने का साथ विनोबाद कर रही हो और उसमें ऐसे पन्थायों का विचार जागरित करती हो जिनकी यथायथा कुछ न हो? यथा आदर ऐसा प्रतीत होना लगता है कि हम योगाचार के मत में आदर जिनके अन्तर्गत चेतनागत तात्कालिक पन्थाय जिनका विषय में हम कुछ निश्चय हो सकता है हमारे विचार ही हैं अन्य कुछ नहीं। कोई भी मिथ्याचारी प्रतात्मा उनका विषय में हम धोखा नहीं दे सकती। जहाँ एक बार विचार एवं मन की एकता में विच्छेद हो गया

और जैसे ही हम आत्मचेतना को मसार की तात्कालिक चेतना में पृथक् करने हैं तो ये दोनों ही अपना जीवन खो बैठती हैं। माध्यमिकों का सिद्धान्त मगतिपूर्वक आत्म एवं अनात्म दोनों ही का निराकरण कर देता है और हमें एक निरपेक्ष एकता की ओर ले जाता है जोकि आत्म एवं अनात्म के भेद से परे है।

यह मानते हुए भी कि बिना बाह्य पदार्थों की सत्ता के पदार्थों का इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, सौत्रान्तिकों का कहना है कि ये बाह्य पदार्थ क्षणभंगुर हैं। सब वस्तुएं क्षणभंगुर हैं।^१ यदि वे पदार्थ जो चेतना की आकृतियों का निर्णय करते हैं, केवल क्षणिक ही हैं तो हमें स्थायी पदार्थों का भ्रम कहा से और कैसे होता है? “पदार्थों की आकृतियाँ एक के बाद दूसरी हमारे बोध में प्रवेश करती हैं, युगपदता की भाँति उस प्रक्रिया की शीघ्रता के कारण होती है, ठीक उसी प्रकार जैसे कि एक बाण एक फूल की आठों पत्रियों के अन्दर से एक ही समय में गुजर जाता है, अथवा जलती हुई मशाल घुमाने पर चक्कर-सा बाध देती है।” सौत्रान्तिक लोग परिकल्पित द्वैतवादी हैं, अथवा हैमिल्टन की परिभाषा में, सर्वेश्वरवादपरक आदर्शवादी एक स्वतन्त्र जगत् के तात्कालिक ज्ञान का निषेध करते हैं किन्तु स्वतन्त्र जगत् की यथार्थता को स्वीकार करते हैं जिससे हमारे प्रत्यक्ष इन्द्रियजन्य ज्ञान एवं प्रतिकृतियों की व्याख्या सम्भव हो सके। चेतना के द्वारा प्रस्तुत होने से पदार्थों का बोध होता है। इसमें सन्देह नहीं कि जहाँ तक मनोवैज्ञानिक तथ्य का सम्बन्ध है, वैभाषिक उत्कृष्टतर भूमि पर हैं। जब हम देखते हैं तो सौत्रान्तिक का कहना है कि हमारे आगे एक विचार प्रस्तुत होता है। एक सीधा-सादा व्यक्ति, जिसका मन मनोवैज्ञानिक अध्ययन से दूषित नहीं हुआ है, वैभाषिक के कथन की पुष्टि करते हुए कहता है कि वह वृक्ष को देखता है, न कि किसी विचार को जिससे वृक्ष का अनुमान किया जाए। एक अनुभव करनेवाले सरल व्यक्ति के मन में मनोवैज्ञानिक विश्लेषण के निष्कर्षों को घुसाना मनोवैज्ञानिक का हेतुभासरूप कर्म है। एक व्यक्ति वृक्ष को देखता है और वह वृक्ष वह स्वयं नहीं है। यह कहना कि उसे एक विचार का बोध होता है जिसका सम्बन्ध वह आगे चलकर बाह्य पदार्थ के साथ जोड़ता है, यह सीधे-सादे तथ्यों को मोड़ना-तोड़ना है। आधुनिक मनोविज्ञान वैभाषिकों के इस सिद्धान्त का समर्थन करता है कि प्रत्यक्षज्ञान चेतना का ही एक ऐसा कर्म है जो विद्यमान अमानसिक भौतिक पदार्थ के साथ सम्बन्ध रखता है।

धर्मोत्तर अपनी ‘न्यायविन्दु टीका’ में, जो धर्मकीर्ति के ‘न्यायविन्दु’ पर की गई टीका है, सम्यक् ज्ञान को मनुष्य की प्रत्येक इच्छा की पूर्ति का एकमात्र साधन मानता है। जबकि निष्कर्ष की यथार्थता पदार्थों की अनुकूलता में है, यथार्थता की कसौटी सफल चेष्टा में है। समस्त ज्ञान प्रयोजन को लेकर है। यह एक विचार को लेकर चलता है और उस इच्छा की पूर्ति में, जिसे इससे प्रेरणा मिली है, जाकर अन्त होता है। चूँकि प्रत्यक्ष ज्ञान एवं अनुमान दोनों ही हमें अपनी इच्छा की सिद्धि में सहायता करते हैं, वे दोनों ही ज्ञान के निर्दोष प्रकार हैं। केवल प्रत्यक्ष ज्ञान में ही इन्द्रिय के साथ सीधा सन्निकर्ष होता है, जबकि

अनुमान म यत् सम्बन्ध निग अथवा हनु के माध्यम क द्वारा होता है। स्पष्ट एवं भावित्वा इति (अनुद) गान क दृष्टान्त हैं।

बाह्य जगत् का यथायथा का स्वीकार करत हुए मौनान्तिक गान की प्रकृति का व्याख्या करना प्रारम्भ करता है। चार अवस्थायाँ क आधार पर गान को उत्पत्ति होता है और ये इस प्रकार हैं (१) मामयी अथवा जानबूझ (२) सुभाव अथवा समानता (३) माध्यम अथवा सहकारी और (४) प्रमुख चक्षु अथवा अधिपतिरूप। नास्त रग की सामग्री से गीतवर्ण आहूति का बोध उत्पन्न होता है और इस अभिव्यक्ति का गान अथवा वाद्य कहा जाता है। सुभाव म पुरान गान की पुनरावृत्ति होती है। म या उम पण्य क गान क माय म बाधा प्रकाशरूप माध्यम क द्वारा उत्पन्न होती है जो एक अवस्था है और दूसरा प्रमुख चक्षु है। 'यमकीर्ति अपन यामयि' नामक गान म प्रत्यक्ष गान की परिभाषा करता है कि यह वचन पण्य क द्वारा ही निर्मित अनुभव है जो सब प्रकार की मानविक बन्धनाओं म सबका स्वतन्त्र है। स्पष्ट है कि यह निर्विकल्प गान है क्योंकि सबिकल्प गान म मन की भावनापरत क्रियाशीलता भी सम्मिलित रहती है। यमकीर्ति की सम्मति म नाम एवं सम्बन्ध मन के ही द्वारा प्रस्थापित किए जाते हैं जबकि चक्षुया यमि क स्वयं किहा एन्द्रिय अथवा त्रिजातीय बाण्य स विपरान क्रिया म करने उठें ता पण्यों का यथायथ रूप मे निष्पन्न करती हैं। यह विगुह प्रत्यक्ष गान सब प्रकार की भावित्वर क्रियाशीलता के अवगोपन म स्वतन्त्र हम पण्य क अपने स्वल्प (स्ववक्षण) की उपलब्धि करता है। निम्नलिखित हम अपने वास्तविक प्रत्यक्ष गाना म जो किसी भी प्रकार विगुह नहीं हो सकत यह निष्पन्न करना कठिन है कि उनम पण्य एवं मन की पृथक् पृथक् दन का कितना जग सम्मिलित है।

सौनातिको न बहुत थोड़े भेद क माय बभाषिका की जाणविक करपता का स्वीकार दिया है। क्योंकि सौनातिक की दृष्टि म जाका का बही स्थान है जो परम अण का है यनाकि शाना ही भावमान है इसमे अधिक कुछ नहा।

बभाषिकी एवं माध्यमिका के विरोध म सौनातिक सागा का मत है कि विचार स्वयं अपन को सोच सकता है और यह कि हम स्वयं चेतना भा हो सकता है। यद्यपि उगती का गला मिरा स्वयं अपन का नहा छ सकता किन्तु एक दीपक स्वयं भा जलता है एवं दूसर को भा जलाता है। यह कल्पना यथायथा क संवधा अनुकूल है।

सौनातिक यगामित्र जो वसुबधु क जमियमकाप का टीकाकार भी है ईश्वर की यथायथा क प्रतिपादन के सम्बन्ध म इस प्रकार का तर्क करता है प्राणियों की सृष्टि न ता ईश्वर से होती है न पुरुष (आत्मा) के द्वारा और न ही प्रधान (प्रकृति) क द्वारा होती है। यदि ईश्वर एकमात्र कारण होता क ईश्वर भले ही महात्मा अथवा वामुद्वया यय ही कोई क्या न हो अर्थात् चाह जात्या या प्रकृति ही क्या न हो तो म माधारण मय क अनुसार जाति कारण की विद्यमानता से भग्न गान को एकसाथ और एक ही समय म कायरूप म आ जाना चाहिए था। यनाकि यह नही माना जा सकता कि कारण के रने पर

कार्य न हो। किन्तु हम देखते हैं कि सब प्राणी एकसाथ ससार में नहीं आते बल्कि क्रमशः आते हैं, कई एक गर्भ में रहकर आते हैं तो दूसरे कलियों के रूप में आते हैं। इसलिए हम इस परिणाम पर पहुँचने को बाध्य होते हैं कि कारणों की शृंखला है एवं ईश्वर ही एकमात्र कारण नहीं है। किन्तु यह आपत्ति कीजानी है कि कारणों की विभिन्नता देवता की इच्छा-शक्ति के कारण है अर्थात् वह नियमन करता है कि “अब अमुक-अमुक प्राणी उत्पन्न हो और अब अन्य प्राणी इस-इस प्रकार से जन्म लें, आदि।” प्राणियों के प्रादुर्भाव की व्याख्या इसी प्रकार से की जा सकती है और यह सिद्ध हो गया कि ईश्वर ही उन सबका कारण है। इसके उत्तर में हमारा कहना यह है कि ईश्वर में भिन्न-भिन्न इच्छाशक्ति के कार्यों के स्वीकार करने का तात्पर्य हुआ कारणों की अनेकता को स्वीकार करना, और इस प्रकार की स्वीकृति से प्रथम कल्पना का ही स्वयं व्याघात हो जाता है कि एक आदिम कारण है। इसके अतिरिक्त यह कारणों का बाहुल्य भी उत्पन्न हुआ नहीं माना जा सकता जब तक कि इसे एक ही समय में उत्पन्न हुआ न माना जाए, क्योंकि वह ईश्वर जो इच्छा-शक्ति के उन भिन्न-भिन्न कर्मों का उद्गमस्थान है जिनमें नानाविध कारण उत्पन्न हुए, स्वयं एक है और अखण्ड है। शाक्य के पुत्रों का मत है कि ससार के विकास का कोई भी प्रारम्भ नहीं है, अर्थात् यह अनादि है।^१

४

योगाचार नय

आर्यामङ्गल अथवा असङ्ग एवं उसके छोटे भाई वसुवन्धु ने जो, दिङ्नाग का गुरु था, मिलकर विज्ञानवाद, या योगाचार के आदर्शवादपरक मत की स्थापना की।^२

१. नरोत्तम के ‘लिटरेरी हिस्ट्री ऑफ सस्कृत बुद्धिज्म’ के पृष्ठ २८४-८५ पर उद्धृत।

२. प्रारम्भ में सर्वास्तिवाद सम्प्रदाय का एक अनुयायी असङ्ग-योगाचार के सिद्धान्त का प्रधान व्याख्याकार हुआ। वह अपने सिद्धान्त का व्याख्या स्वरचित योगाचार भूमिशस्त्र, महायान सूत्रालंकार नामक ग्रन्थ में करता है। इस ग्रन्थ में भिन्न-भिन्न छन्दों में स्मारक श्लोक एवं उनके ऊपर ग्रन्थकार की ही अपनी टीका है। कहा जाता है कि वसुवन्धु चौथी शताब्दी के अन्तिम भाग में हुआ। ताकाकुसू एवं जेकोवी उसे पाँचवी शताब्दी के अन्तिम भाग में हुआ बतलाते हैं। एक ग्रन्थ सम्मति के अनुसार, वह ईसा के लगभग ३०० वर्ष पश्चात् हुआ। वसुवन्धु का शिष्य गुणप्रभ कन्नौज के राजा श्री हर्ष का गुरु था और युजान च्वांग नामक चीनी यात्री का मित्र था। यह तथ्य जेकोवी की सम्मति के अनुकूल पड़ता है अर्थात् वसुवन्धु पाँचवी शताब्दी के द्वितीयार्ध में हुआ। वसुवन्धु अपनी प्रगाढ़ विद्वत्ता एवं विचार की प्रतिकूलता के लिए प्रसिद्ध है। हीनयान-सम्प्रदाय के ग्रन्थ ‘अभिधर्मकोष’ का रचयिता यही वसुवन्धु है। अपने जीवन के पिछले भाग में उसके भाई असङ्ग ने उसे महायान-सिद्धान्त का अनुयायी बना लिया और उसने महायान के सम्बन्ध में अनेक टीकाएँ लिखीं। अश्वघोष भी योगाचार शाखा का ही एक अनुयायी है। उसका मुख्य ग्रन्थ है महायानश्रद्धोपाद, अर्थात् महायान के प्रति श्रद्धा की जागृति, जिसका अनुवाद सुज्जू की अपनी ‘ओपन कोर्ट’ ग्रन्थमाला में किया है। किन्तु अश्वघोष के उस ग्रन्थ के रचयिता होने में सन्देह भी हो सकता है। वह पूर्वीय भारत का एक ब्राह्मण था जोकि ईसा के पश्चात् की पहली शताब्दी में विद्यमान था। कहा जाता है कि वह प्रसिद्ध कुषाण-सम्राट् कनिष्क का धार्मिक गुरु था। (कनिष्क के काल के विषय में कई मत हैं। कुछ विद्वान् यथा बौधर, थोल्डनबर्ग एवं हरप्रसाद शान्मी

देते हैं।^१ जब सौत्रान्तिक यह मत प्रकट करता है कि हमारे पास विचार हैं और उनके द्वारा हम वस्तुओं की सत्ता का अनुमान करते हैं तब यह स्पष्ट है कि यदि बाह्य पदार्थ हैं भी तो हम उन्हें नहीं जान सकते और यदि वे नहीं हैं तो भी हम इतना तो सोच सकते हैं कि मानो वे हैं।^२ यदि विचारों का कारण होना आवश्यक है तो वह कारण आवश्यक नहीं कि बाह्य जगत् ही हो। ऐसे विचारों के सम्बन्ध में भी जो स्वेच्छापूर्वक उत्पन्न नहीं किए जा सकते, हम जो कुछ कह सकते हैं वह यही है कि कुछ न कुछ कारण अवश्य होना चाहिए। सौत्रान्तिक ज्ञान-विषयक अपने प्रतिनिधि सिद्धान्त के परिणामों का सामना नहीं कर सकता, क्योंकि वह शुरू ही करता है दो पदार्थों की धारणा से।

योगाचार का कार्य वर्कने के समान सौत्रान्तिक की अज्ञात परम प्रकृति के निराधार एवं परस्पर-विरोधी स्वरूप की निस्सारता दिखाना है, एवं हमें इस विषय के लिए प्रेरणा प्रदान करना है कि हम बाह्य सत्ता-विषयक सब प्रकार के विचारों को त्याग दें। भौतिक तत्त्व को समस्त विचारों का कारण मानने का हमें कोई अधिकार नहीं है। प्रकृति स्वयं एक विचार है और इससे अधिक कुछ नहीं। वस्तुएं सवेदनाओं का समुदाय हैं। ज्ञान के विषय (प्रमेय) या तो वे विचार हैं जिनकी वास्तविक छाप इन्द्रिय के ऊपर पड़ती है या वे हैं जिनका अनुभव वासनाओं पर ध्यान देने किंवा मन के व्यापार द्वारा होता है। चेतना से स्वतन्त्र बाह्य पदार्थ बुद्धिग्राह्य नहीं हैं। योगाचार लोग प्रश्न करते हैं कि “क्या बाह्य पदार्थ, जिसका हमें बोध होता है, किसी सत्ता से उत्पन्न होता है? यह किसी सत्ता से उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि जो पदार्थ उत्पन्न होता है वह स्थायी नहीं होता, और यह भी नहीं कि यह किसी सत्ता से उत्पन्न न होता हो क्योंकि जो स्वरूप में नहीं आया उसकी सत्ता नहीं।”^३ फिर, “क्या बाह्य पदार्थ एक सरल या अमिश्रित अणु है अथवा एक संयुक्त पदार्थ? यह संयुक्त पदार्थ नहीं हो सकता क्योंकि हम नहीं जानते कि जिसका हमें बोध होता है वह एक अक्षमात्र है अथवा अपने में पूर्ण इकाई है। यह एक अणु नहीं हो सकता क्योंकि यह इन्द्रियों से परे है।” हमें अणुओं का बोध नहीं हो सकता और एकत्रीभूत अणुओं के विषय में हम यह नहीं कह सकते कि वे एकत्रीभूत पुंज अणुओं से भिन्न हैं या नहीं। यदि वे अणुओं से भिन्न हैं तो उन्हें अणुओं से निर्मित हुआ नहीं समझ सकते। यदि वे अणुओं से भिन्न न होकर अणुओं के ही समान हैं तो वे ठोस (मूर्तरूप) पदार्थों के मानसिक अनुभवों के कारण नहीं हो सकते। इसके अतिरिक्त यदि पदार्थ क्षणिक है तब वे केवल क्षणमात्र के लिए रहते हैं और ज्ञान जो कार्यरूप है, तभी उत्पन्न हो सकता है जबकि कारण का विलोप हो जाएगा। इस प्रकार यह कभी उत्पन्न ही न हो सकेगा। बोध के क्षण में पदार्थ नष्ट हो चुका होगा। इसका तात्पर्य यह हुआ कि पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए हमारे पास पदार्थ नहीं भी हो सकता। यदि प्रमेय पदार्थों की सत्ता हो भी तो भी वे विचारों के द्वारा ही ज्ञान के विषय बनते हैं, और जो पदार्थों की आकृति धारण कर लेते हैं। चूकि आवश्यकता हमें विचारों की ही है इसलिए बाह्य पदार्थों की धारणा करने की कोई आवश्यकता नहीं। चूकि हमें विचारों और

१ राड—‘वर्त्त’, १७५ २८५ ।

२ वर्कने—‘प्रिन्सिपल्स ऑफ एन नॉलेज’, विभाग ७ ।

३ बौद्धमत—‘एन. ए. ए. २५५ २५५ ।

सकता। हमारा ज्ञान भले ही प्राकृतिक सत्यो का लेखा न हो किन्तु इसकी सत्ता का कोई निषेध नहीं कर सकता। ज्ञान का अस्तित्व है। इसकी उपस्थिति गुप्त है। प्राचीन बौद्ध-दर्शन इस मिथ्यात्व का समर्थन करता है जिसके अनुसार जो कुछ भी होता है, विचार ही का परिणाम है एवं विचार ही से बना है। “हम जो कुछ भी हैं, अपने विचारों के परिणाम-स्वरूप हैं, इस मन्दका आधार हमारे विचार हैं और विचारों से ही सब कुछ बना है। मनुष्य की मृत्यु के पश्चात् भी जो मनोदेह-विषयक आगिक सघटन (साङ्को-फिजिकल ऑर्गैनिज्म) विद्यमान रह जाता है, कहा जाता है कि चेतना की पुनरुत्पत्ति द्वारा ही उसका निर्माण मातृगर्भ में होता है। चूंकि योगाचारी बाह्य पदार्थों पर चेतना की निर्भरता स्वीकार नहीं करते और कहते हैं कि यह स्वतः विद्यमान है, उनके मत को निरालम्बनवाद की मजा दी गई है। धर्मों का पारस्परिक भेद भौतिक एवं मानसिक रूप में भी स्वतः ही लुप्त हो जाता है, क्योंकि सभी धर्म मानसिक अस्तित्व रखते हैं।

जब माध्यमिक तर्क करता है कि विज्ञान भी अयथार्थ है, क्योंकि बिना पदार्थ के हमें वह चेतना नहीं हो सकती जिसका ज्ञान हमें हो, तो उत्तर में योगाचारी कहता है “यदि सब शून्य (अभावात्मक) है, तब अभाव ही सत्य का मापदण्ड (मूलतत्त्व) हो जाता है और फिर माध्यमिक को अन्यो के साथ विभिन्न दिशा में विचार-सम्बन्धी वाद-विवाद करने का कोई अधिकार नहीं रह जाता। ऐसा व्यक्ति जो अभाव को ही यथार्थ मानता हो, न तो अपनी ही स्थापना को सिद्ध कर सकता है और न अपने प्रतिपक्षी की स्थापना को काट सकता है।” जब माध्यमिक सब वस्तुओं को शून्य ही समझता है, तब विशिष्ट गुणों की अनुपस्थिति भी कुछ वस्तुओं का सकेत कर देती है। उसे बोधिसत्त्वभूमि नामक स्थिति में इस प्रकार प्रतिपादित किया गया है ‘शून्य’ की प्रस्थापना को युक्तियुक्त सिद्ध करने के लिए हमें पहले उस पदार्थ की सत्ता स्वीकार करनी चाहिए जिसका अभाव बत-ताया जाए और तब उसके अभाव के बारे में कहा जा सकता है कि जिसकी अनुपस्थिति के कारण ही यहाँ शून्यता प्रकट हुई है, किन्तु यदि दोनों में से एक भी नहीं है तो फिर शून्यता कैसे हो सकती है? रस्सी में साप के भाव का हम अनुचित रूप में आरोप करते हैं, रस्सी तो विद्यमान है, साप नहीं है। इसलिए रस्सी साप से रहित (शून्य) है। इसी प्रकार से वह गुण एवं विशेषताएँ यथा आकृति इत्यादि जो साधारणतः वस्तुओं के विषय में वर्णन किए जाते हैं, नहीं भी विद्यमान रह सकते। यद्यपि वर्णन करने योग्य गुण न भी विद्यमान हो, अधिष्ठान अवश्य विद्यमान रहता है। ज्ञान एवं ज्ञेय का परस्पर भेद किमी सत् वस्तु पर आधारित है। स्वप्न की उपमा का प्रयोग इस स्थितिके दृष्टान्त को समझाने के लिए किया जाता है। कहा जाता है कि स्वप्न में जो वस्तुएँ दिखाई देती हैं, वे दृश्य वस्तुओं से स्वतन्त्र (असम्बद्ध) हैं। स्वप्न में हमें जो हाथी दिखाई देते हैं वे विद्यमान नहीं होते। वे मन की उपज हैं, जिन्हें भूल से उद्देय्य अथवा लक्ष्यविन्दु बना दिया गया है। हाथी की आकृति का ग्रहण विचार ने कर लिया—उस वासना (अनुभव) के प्रभाव से जो चाक्षुष ज्ञान ने छोड़ा है। यह ज्ञान भी कि हम एक हाथी का स्पर्श करते हैं, विचार की ही एक

धारणा है। चूनि वस्तुन जय बुद्धता है ज्ञान नी वस्तुन नही है। विचार व बाह्य प्रवृत्ति अथवा रूप कोई वस्तु नही है ता भाइ मय व पणामक वस्तुआ का बुद्ध न बुद्ध अस्मिन् अवस्थ ज्ञाना धारण और बह अस्मिन् धारणाचार व अनुसार विज्ञान है।

योगाचारी स्पष्टरूप में जानना है। उनका मत है कि बुद्ध है वह एक समान रूप विज्ञान है जो अपूर्ण मानरूप न होकर एक टांग (मूर्त्य) स्थापयता है। विचार परनवाना प्राणी इसकी सत्ता एक विषयी व अस्तित्व में पणायों का जानकर या अभिन होता है। मत्प घटताओं की समस्त पद्धति व्यवस्थित करना व अन्य विद्यमान रत्ना है। आनय विषयी एक विषय मध्यमी अपने आन्तरिक दृष्ट व गोचर रूप में एक तपु गति बन जाता है। और यह अपने ही परिवर्तन का परिधि व अन्य नामिन रत्ना है। यथाय जगत् अपने स्वानुभूति को ग्राहता है और बसत विचार अथवा विचार-मध्यमा का ही एक गतिमात्र रह जाता है। आनय जो चेतना का निरंतर परिवर्तित होता हुआ प्रवाह है ज्ञाना व विपरीत है जाकि निर्विकार है यद्यपि यथाचार आनय व महा-मयी महत्त्व व विषय में स्वयं भा कोई स्पष्ट विचार प्रस्तुत नहीं करता। कृष्ण-आनय का वास्तविक आत्मा के रूप में ध्वनित किया गया है जो सत्ता विनिमित्त होता और बनता रहता है। यह अनन्तता का ग्रहण करता है और अपने अन्तर कम अथवा अनुभव गरा निम्न योजाकुरा का विनाश करता है और इस प्रकार निरन्तर क्रियाशील है। यह परवर्तमान सामान्य आत्मा ही नहीं है किन्तु इतना का एक अन्त आसार है जिसका मात्र माया पुरुष ममाधि में लान होकर बरते है। ध्यान एक आत्मनिरीक्षण की एमी या आनय प्रक्रिया का व द्वारा हम अनुभव होता है कि हमारी जागरण अवस्था अथवा सामान्य चेतना विष्णुनतर पूणता का ध्वनित एक अणुमात्र है। प्रत्यक्ष यकिन अपने अन्तर हम महान विस्तृत चेतना की धारण किए हुए है जो एक ऐसा महान जगत्मात्र है जिसमें निम्न सामर्थी व विषय में स्वयं बसत आत्मा भा पूणरूप से अभिन नही है। हमारा वयनिक चेतना का भा हमारी सम्पूर्ण चेतनावस्था का अर्थात् आनय विज्ञान का ध्वनित मात्र बहुत छोटे अणु का ही ज्ञान होता है। हमें सतत पाठ जान है कि आलस विज्ञान का प्रयाग निरूप आत्मा व अर्थों में होता था। इसे ज्ञाना एव स्थिति तथा विनाश से रहित अज्ञान उत्पत्ति स्थितिभगवत्तम कहा गया है। यह भनाभाव एव विचारा के अन्त प्रकारों की स्वाधी पृष्ठभूमि है जो मय मरवा के लिए एक समान है। यह एकमाने सत्ता है ध्वनित एव बोद्धि उपज ध्वनितमात्र प्रतीति एव आलस के ही भिन्न भिन्न रूप है। ममात्र व अस्तित्व के सम्बन्ध में जो मित्या धारणा है उसका एकमात्र आधार भा यही है। विचार की मय वस्तुएँ स्वयं अन्दर हैं। विचार घटनाएँ आनय की ही अभिव्यक्तियाँ हैं जिनका निमाण अवस्थाओं की मर्यादा एव स्वरूप के अनन्तार होता है। हम अपने अज्ञान के कारण इस चेतना को अनन्त

१. तुलना काचित चर्याएँ व नवन आनशाओं की विचार व उपर अपने आनय एवं यथाज्ञान व प्रतिनिधिक स्वरूप के साथ।

२. योगाचारियों ने उपलब्धता व विचार को स्वकार किया है जिनके बारे में विविधता व व ने कहा है कि आनुकूल काल में ज्ञानविज्ञान न यह अन्तर्गत महत्त्वपूर्ण वगैरह।

३. अकारणरूप।

वयवो (तत्त्वो) मे विभक्त कर देते हैं। जहाँ तक चेतना के स्वरूप का सम्बन्ध है, यह वस्तुतः अविभाज्य है किन्तु उन व्यक्तियों के लिए जिनका दृष्टिकोण स्पष्ट नहीं है, ऐसा प्रतीत होता है कि यह प्रत्यक्षीकृत पदार्थ, प्रत्यक्ष करनेवाले प्रमाता (ज्ञाता) एवं प्रत्यक्ष ज्ञान मे विभक्त है।^१ आगे चलकर कहा है कि “वस्तुतः एक ही वस्तु सत् है और वह चेतना के विवेक रूपी तत्त्व के स्वरूप की है और इसका यह एकत्व इसकी नानारूप अभिव्यक्तियों के द्वारा नष्ट नहीं होता।”^२ मान अर्थात् ज्ञान का साधन, मेय या ज्ञान का विषय और फल अर्थात् परिणामस्वरूप ज्ञान — ये सब विज्ञानरूपी पूर्ण इकाई के ही अन्तर्गत भेद हैं। प्रमेय के विषय-पदार्थ मन के अन्दर होते हुए क्रमिक परिवर्तनों के कारण उत्पन्न होते हैं। लकावतारसूत्र मे कहा है, “चित्त तो सत् है, किन्तु दृष्टि के विषय पदार्थ सत् नहीं है। पदार्थों के द्वारा जिनका बोध चक्षु से होता है, चित्त अपने को व्यक्ति के शरीर के अन्दर सुखकारी पदार्थों एवं निवासस्थान आदि के रूप मे अभिव्यक्त करता है। इसे मनुष्यों का आलय कहते हैं।” विज्ञान मे समस्त विश्व का समावेश है। प्राकृतिक पदार्थ केवल इसके अतिरिक्त है किन्तु विज्ञान एक सम्पूर्ण इकाई है, जिसमे वह स्वयं एवं उक्त प्राकृतिक पदार्थ भी अन्तर्निहित हैं। मनोवैज्ञानिक रूप से आत्मा के तार्किक रूप के प्रति क्रमिक सङ्क्रमण को हम अनुभव करते हैं। सब वस्तुओं का सम्बन्ध विज्ञान के साथ है। विचार से बाह्य अथवा विचार के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। विचार करनेवाले विषयी एवं पदार्थ जगत् के अन्दर जिसका वह विचार करता है, परस्पर नितान्त विरोध कभी हो ही नहीं सकता। विचार ही समस्त ज्ञान का आदि एवं अन्त है। विचार को हटा दो, और सब कुछ विनष्ट होकर शून्य हो जाएगा। विचार करनेवाला व्यक्ति केवल व्यक्ति ही नहीं है, वह उस सबका एक भाग है जिसका वह ज्ञान प्राप्त करता है, और वह सब जिसे वह जानता है उसका भाग है। ज्ञान के क्षेत्र मे बाह्य यथार्थता जो स्वयं एक वस्तु है, काण्ट के अनुसार, मन की उपज या रचना है। विचार की पृष्ठभूमि मे जो अन्य किसी वस्तु का विचार है, वह भी केवल एक अन्य विचार ही है, इसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं। विचार ही ऐसी यथार्थसत्ता है जिससे हमें प्रयोजन है। यह वह है जो ज्ञान की प्राप्ति करता है एवं वह पदार्थ भी जिसका ज्ञान यह प्राप्त करता है। यदि यही मत योगाचार का है तब बाह्य जगत् एक अभावात्मक वस्तु ठहरता है जिसे हम अनात्म कहते हैं और जिसकी सृष्टि विचार करनेवाला अपने अन्दर करता है और जिसके साथ सङ्घर्ष करते हुए यह चेतना को प्राप्त करता है। विचार की पूर्वमत्ता और उत्पादन-क्षमता ही यहाँ मुख्य विषय है। विचार ही यथार्थता का ढाँचा एवं सामग्री भी है। यह अपने से बाह्य किसी आधारभूत सामग्री अथवा यथार्थसत्ता की पूर्वकल्पना नहीं करता, चाहे उन्ने देश अथवा प्रकृति आदि किसी भी नाम से क्यों न पुकारा जाए। यह केवल इतने तक ही ज्ञान रखता है कि यह अपने को ज्ञान का विषय समझता है। विचार के अपने अन्दर ही सब कुछ है। यदि प्रमेय विषय जिसका निर्माण प्रमाता द्वारा ही हुआ है, प्रमाता से अपना सम्बन्ध-विच्छेद करता है और ऐसे क्षेत्र मे बन्द रह जाना चाहता है जहाँ प्रमाता का प्रवेश न हो सके तब यह अपने

१. सुद्धिस्त-तमारमग्रह, ३ : ३-४।

२. सुद्धिस्त-तमारमग्रह ३ : ३-४।

प्राणभूत तत्त्वा एव यथायथा म मवस्था रिक्त हो जायगा। और इन अर्थों में विचार ईश्वर के अनिरिक्त और बुद्ध नहीं। योगाचार यह मन विषय का विज्ञान होता है कि विज्ञान के जो अपने अन्तर मन्त्र वस्तु निहित हैं और जब वह प्रतिपत्ति करता है कि आत्म मन्त्र चक्रिया म एव समान है एव प्रतीयमान ज्ञाना भिन्न भिन्न होने पर भी इन्द्रियातीत आत्मा मन्त्र एव समान है तब वह इसी मन का स्वाकार पर रहा होता है। आत्म विज्ञान निरपेक्ष समष्टि है। मौलिकता अथवा कल्पनाशक्ति है एव सज्जात्मकता है जो मन का स आधारित है। क्योंकि दण और बाल मूलभूत जननवसिद्ध प्रकृति की सत्ता में प्रकाश है। मौलिक वस्तुएँ विचारमयी महान समुच्चय अन्तर में ही जाती हैं। वे सब उमक पारलौकिक एव एव सरलता में पुनः वापस होकर समा जा सकती हैं जो चेतना का अन्तर्गत समुच्चय है जिससे अन्तर म वस्तु उत्पन्न होता है और फिर उसी में समा जाती हैं। यह एक जाति आधार है जिसमें स घटक अवयव जाते हैं और फिर जो अपने-आप वापस जा जाते हैं। यह सर्वोच्च अथवा निर्दोष पात्र है जिसमें कोई वस्तु नहीं जानी जाती और न का भेद ही अनुभव होता है। यह मन एकरस रहता है और इसीलिए पूर्ण है। आत्म आनुभविक आत्मा न होकर विवात्मा बन जाता है।

तब जबकि अन्तर्महत्त्वात्मा की दृष्टि से सब कुछ एक ही यथायथा के कारण और वह सत्ता विचार है योगाचारी कहते हैं अनुभूत आत्मा के विपरीत गुण प्रकृति की केवल सवेदना अथवा सवेदनाओं के समष्टिमान के रूप में परिणत कर देता है। यह जगत् केवल इस अथवा अमुक चेतना का सामग्री ही नहीं है। टोसपन द्वारा कठोरता एव बाधा आदि केवल मामूली मन के विचारमान ही नहीं है। यह स्वीकार करने पर कि उनकी सत्ता है योगाचार का मत असंस्कृत रूप में विपरीत निष्ठ मन का हो जाता है। यह उस सासारिक अन्ध्र सघटन की व्याख्या नहीं कर सकता जो कि मानवीय चेतना की उत्पत्ति से पूर्व विद्यमान रहता है और न ही यह दम्भमान जगत की यथायथा की व्याख्या कर सकता है जिसका कारण हमारे सासारिक जीवन के सब कार्य सम्भव हो सकते हैं। हम यह मानने का उद्यत हैं कि योगाचार शास्त्र का उद्देश्य यह कभी नहीं था कि वह देश का सत्ता से जकड़े हुए जगत का व्यक्तिगत चेतना के ऊपर निर्भर अथवा उसीकी उपज के रूप में निरूपित करे ता भी यह कहने के लिए हम बाध्य हैं कि सरल आत्मवाद के निराकरण की उत्सुकता में उद्धान मनोवैज्ञानिक एव आध्यात्मिक दृष्टिकोणों को परस्पर गड़बड़ कर दिया एव इस प्रकार में एक असंस्कृत मानसिकवाद का समर्थन किया। और इस असंभव का असम और भी बढ़ावा मिला कि परिवर्तनशील एव अपरिवर्तनशील मानसिक जीवन दाना का परिवर्तन करने के लिए उसी एक पारिभाषिक शब्दविज्ञान का प्रयोग किया गया। हमारे सामने स्वच्छ विज्ञान है जो मन का प्रतीयमान काय है एव आत्म विज्ञान है जो सत्ता विज्ञानी निरन्तर और मन्त्र अन्तर्निवास करनेवाली आत्मिक शक्ति है। मन्त्र की यथायथा आत्मविज्ञान पर ही निर्भर है। पन्थों के अस्तित्व एव पान के लिए एक निराला निरपेक्ष चेतना की सत्ता आवश्यक है। इसका तात्पर्य यह नहीं कि सासार केवल चेतना का ही नाम है तो भी योगाचारी शायद इस प्रकार का अनुमान करने पाए जान है।

योगाचारियों ने उन यथार्थवादियों की मरल धारणा को एकदम उखाड़ फेंका जो मन को एक स्वयं में पूर्ण वस्तु मानने थे, और अनुभव में जिसको अन्य ऐसी ही स्वतः पूर्ण वस्तुओं से वास्ता रहता है। भौतिक प्रकृति एवं मन इन दोनों द्रव्यों की पृष्ठभूमि में जाकर उन्होंने एक ऐसी सारगर्भित यथार्थसत्ता को खोज निकालने का प्रयत्न किया जिसके अन्तर्गत ये दोनों आ सकें। यथार्थ अन्तर्दृष्टि की सहायता से उन्होंने अनुभव किया कि जो वस्तुतः पदार्थ-जगत् की रचना करनेवाला है वह बुद्धि अथवा विज्ञान है और यह व्यक्ति में बँटकर है। इस विज्ञान के अन्दर ही विषयी (ज्ञाता) एवं विषय (ज्ञेय) का भेद उत्पन्न होता है। आलय-विज्ञान यथार्थमत्ता का आधारभूत तथ्य है जो अपने को व्यक्तियों के मनों एवं वस्तुओं में प्रकट करता है। विषयी एवं विषय में जो परस्पर भेद है वह स्वयं ज्ञान के द्वारा अपने क्षेत्र में बनाया गया है, किन्तु इस प्रकार का सम्बन्ध नहीं है जैसा कि दो स्वतन्त्र वस्तुओं के अन्दर हो सकता है, जैसी कि वैभाषिकों और साँत्रान्तिकों की धारणा है। आलय-विज्ञान अपने में एक सम्पूर्ण इकाई है जिसके अन्दर ज्ञाता एवं ज्ञेय दोनों समा जाते हैं। दुर्भाग्यवश हम ऐसी प्रवृत्ति पाते हैं जिसके अनुसार आलयविज्ञान एवं स्कन्ध-विज्ञान को एक ही समान मान लिया गया जबकि स्कन्धविज्ञान केवल सीमित मन का गुण है। यदि आधारभूत ज्ञान को विशेष ज्ञाताओं की देशकाल से बद्ध क्रियाविधियों के साथ मिश्रित कर दिया जाएगा तो हम ऐसी ढलान पर पहुँच जाएंगे जो हमें मशयवाद की खड़ी चट्टान पर जा पड़केगी। लगभग सभी बौद्धतर समीक्षकों ने योगाचार के सिद्धान्त में निहित सत्य के अंश को दृष्टि से ओझल किया है (यद्यपि उसमें भ्रान्तियों का भी समूह सम्मिलित है) और इसका निराकरण इसे केवल मानसिकवाद कहकर कर दिया है।

शकर इस सिद्धान्त की समीक्षा करते हुए अनेक युक्तियों के आधार पर कहते हैं कि ससार का पृथक् कोई अस्तित्व नहीं है, सिवाय इसके कि वह मनुष्य के मन में ही है। प्रत्यक्ष ज्ञान की नानाविधता की व्याख्या करने में यह असमर्थ है। जब हम सूर्यास्त का आनन्द ले रहे हों तो आकस्मिक कोलाहल का ज्ञान कैसे हो जाता है? इसकी व्याख्या क्या है? यह कहना कि वस्तुएँ एवं विचार एक समय में ही प्रस्तुत होते हैं, इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वे एक हैं, न पृथक् होनेवाला सम्बन्ध (साहचर्य) तादात्म्य से भिन्न है। यदि सब प्रकार का बोध वस्तु से रिक्त है तब यह चेतना भी कि कोई वस्तु नहीं है, रिक्त है। स्वप्नावस्था से जागरित अवस्था की तुलना करना असमजस अथवा परिभ्रान्ति के कारण होता है। स्वप्नावस्था का अनुभव आत्मगत एवं सर्वथा निजी वगुप्त है जबकि जागरितावस्था का अनुभव ऐसा नहीं है। जागरितावस्था के ज्ञात पदार्थ स्थायी होते हैं जबकि स्वप्नावस्था के पदार्थ केवल मात्र स्वप्न में ही विद्यमान रहते हैं। शकर का तर्क है कि जागरित एवं स्वप्न अवस्थाओं में वास्तविक भेद है। स्वप्नावस्था में हम बड़ी दूरी की यात्रा कर सकते हैं और यदि जागरित एवं स्वप्न अवस्था दोनों एक समान मानी जाएं तो हमें जागने के समय उस स्थान पर होना चाहिए जहाँ तक हम स्वप्नावस्था में यात्रा करते-करते पहुँच चुके होते हैं, न कि उस स्थान पर जहाँ हम स्वप्न देखना प्रारम्भ करने के समय थे। यदि यह कहा जाए कि दोनों में निरन्तरता नहीं है और जागरित अवस्था की अपेक्षा स्वप्नावस्था की असत्यता का अनुमान करने के लिए हम स्वतन्त्र हैं, इसी प्रकार स्वप्नावस्था की अपेक्षा क्यों नहीं हम जागरितावस्था की भी अस-

एसा का अनुमान कर गंगा सोधार उत्तर मन है कि जगति जागरित अवस्था का अनुभव एसा है जिनका प्रभाव त्रियायमा रूपम हमार जावन पर होना है हम अनुमान कर सते है कि स्वप्न अवस्था है। यदि बोधधर्मी जागरितावस्था का अनुभव एसा अनुमान करता प्रतीत होता है तो उग एसा किसी अनुभव का आशय सना चाहिए जो जागरित अवस्था का अनुभव का विरोध करे। म समय हा गा। यदि वह हम प्रकार के किमा उचित अनुभव का स्मारक करना है तो उग मन भी मानना पड़गा कि जगतयोग्या कुछ न कुछ स्थायी अवस्था है और मन प्रकार उगता भगिना का गिडाल मय विरुद्ध हा जाना है और ध्यान का स्थापना हा जाती है। अभावामक वस्तुना का हम प्रत्यक्षानुमान प्राप्त नहा कर सकन। अगर अपना आधार भावना निरवस्था का बनाना है। हम सवना किसी न किसी वस्तु का ज्ञान रखते हैं और वस्तु अभिमान नहा हा। यदि भी व्यक्ति पर लम्ब अवस्था शरीर का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करन समय बढल ज्ञान से ही अभिमान होता है। मन प्रमाण के विषय की अभिमान रखते है यथा स्वप्ना अवस्था दीवार। स्वप्नावस्था म एसा गुरु की स्वरूप के मन का भाग नही बनना जसकि वह धुमों जिनपर एक व्यक्ति जागरित अवस्था म घटता है वस्तुमान के मन का भाग बनती है। मन के ऊपर निर्भर करता मन का भाग बनना नहा है। यह कथन कि प्रत्यक्ष ज्ञान विषय के चेतना स्वप्न के आकार का ग्रहण कर सता है जिससे कि हम वस्तु का ज्ञान कभी नही होता अपितु स्वप्न मन आकार का ज्ञान होता है जिसका ग्रहण चेतना नविया है। अगर कथनसार मयमा जमगत है। वस्तुमान करने हैं कि यदि प्रारम्भ से ही पता नहा है तो प्रत्यक्ष ज्ञान पण्यों की जाहति कम प्रमाण करना ? पता है तभी ता चेतना उनका आधार का ग्रहण कर सकती है जमया चेतना अपनी अनुमान किमी भी जाहति को ग्रहण कर सकती है। यदि कहा जाय कि हमारी वस्तुना के बाह्यरूप की चेतना आतिमात्र है अर्थात् हम पण्यों को भ्रम म बाह्यरूप म रखते है जबकि वस्तुना के बाह्य नही है तो अगर फिर प्रमाण करते हैं कि यदि वस्तुना बाह्यवस्तु कुछ नही है तो हम बाह्यता के सम्बन्ध म आति भी कैसे हो सकती है ? यदि नाप नाम की वस्तु वस्तु विलुप्त ही न होती और हम उस जानते भी नही तो हम किसी म उसकी कल्पना कम कर सकते थ ? इसलिए बाह्य वस्तुना का अस्तित्व आवश्यक है।^१

कुमारिन मन तक करता है कि जागरित एवं स्वप्न अवस्था म भ्रम है। हमारे लिए स्वप्नावस्था का बाध निश्चितरूप से जागरित अवस्था के बोध से विरोध हान के कारण जमय हो जाता है। जबकि तुम्हारे लिए जागरित अवस्था के बाध की यथाधता एवं स्वप्नावस्था की चेतना म क्या अंतर है जबकि तुम दोनों को ही एक समान दिग्ग्रा समझते हो। इस आपत्ति के उत्तर म कि जागरित अवस्था के बोध को भी योगी लाग अपनी अन्तर्दृष्टि से असत्य सिद्ध कर देते है कुमारिन कहता है कि मन प्रकार की योगिक गति किसी पुरुष म इस जन्म मे तो दिखाई नही देती और उनका विषय म जो योगिक अवस्था का प्राप्ति हो गा है हम नही जानते कि उनका क्या हुआ है।^१ यदि निराश्रयनवादी

१ देखिए उ यनउत प्रा ५३ बखिबेक।

२ ५. २. ८८-८९। श्लोकार्थिक।

अपने पक्ष के समर्थन में न्याय के सिद्धान्त का उद्धरण देता है, अर्थात् निष्कार्प और अनुमान की व्याख्या इसके द्वारा निर्वाचक प्रस्थापनाओं के उद्देश्य एवं विधेय के आधार पर होती है और यह कि इन्हें बाह्य पदार्थों की यथार्थता की कोई आवश्यकता नहीं है, तो उत्तर में कुमारिल का कहना है कि न्याय बाह्य पदार्थों की यथार्थता को स्वीकार करता है और उन्नी आधार पर आगे बढ़ता है।^१ विचारों के पारस्परिक भेदों को वामनाओं में से दृढ़ निकालने के पयत्न ने हम अन्योन्याश्रय-दोष में पहुँच जाते हैं और इस प्रकार कहीं भी नहीं ठहर सकते। हम विचार के विमुद्ध आकार में कोई भेद नहीं कर सकते। वामना से ज्ञान प्राप्त करनेवाले में तो भेद आ सकता है किन्तु ज्ञेय पदार्थ में भेद नहीं आ सकता^२ और वासना स्वयं में अव्याख्येय है। “विचार तो क्षणिक है और उनका तिरोभाव सम्पूर्ण (पीछे बिना कोई चिह्न छोड़े) एवं प्रभावित तथा प्रभाव डालनेवाले में परस्पर कोई सम्बन्ध न होने में (क्योंकि दोनों कभी एकसाथ प्रकट नहीं होते) वासना रह नहीं सकती।” दोनों क्षणों के एकमात्र न रहने के कारण प्रभाव के द्वारा उनका परस्पर सम्बन्ध स्थिर नहीं हो सकता और यदि वे दोनों माय भी रहते तो भी वे परस्पर-सम्बद्ध नहीं हो सकते। क्योंकि दोनों ही क्षणिक हैं और इसलिए एक-दूसरे के ऊपर अमर नहीं रख सकते।^३ यदि पूर्व के बोधों के गुण आगे आनेवालों में विद्यमान रहते हैं तो हम यह नहीं कह सकते कि उनका सर्वथा नाश हो जाता है। इसलिए एक स्थायी चेतना की आवश्यकता है जो प्रभाव ग्रहण कर सके और वासनाओं को सुरक्षित रख सके। इसी कारण योगाचारियों को आलय के स्थायी रूप को मानना होता है तो भी अपनी बौद्धदर्शन-सम्बन्धी पूर्वधारणाओं के अनुसार वे इसे सदा परिवर्तनशील मानने को बाध्य हैं। इसलिए योगाचार का सिद्धान्त असन्तोषजनक है। शंकर की समीक्षा ने विषयवस्तु को ठीक-ठीक पकड़ लिया। जब तक किसी ऐसे निरन्तर स्थायी तत्त्व को स्वीकार नहीं किया जाएगा जो प्रत्येक पदार्थ के बोध को ग्रहण करता है, हम ज्ञान की व्याख्या नहीं कर सकते। यदि आलय-विज्ञान को स्थायी आत्मा के रूप में माना जाए तो बौद्धधर्म का यह विशिष्ट स्वरूप कि कोई वस्तु स्थायी नहीं है, समाप्त हो जाता है। दार्शनिक अन्तः प्रेरणा योगाचारी को उपनिषदों के सिद्धान्त की ओर ले जाती है जबकि बौद्धधर्म-सम्बन्धी पूर्वधारणाएँ इस प्रकार की स्वीकृति में जाने से रोकती हैं।

दूसरी ओर योगाचारियों ने यह भी अनुभव किया कि यदि ससार को केवलमात्र विचारों के सम्बन्धरूप में ही परिणत करते हैं तो यथार्थता का सम्पूर्ण अर्थ ही जाता रहता है। इसलिए ससार की प्रतीयमान सत्ता को, जिसमें विषयी एवं विषय का भेद है, वे स्वीकार कर लेते हैं। माधवाचार्य लिखते हैं “और न ही ऐसी कल्पना करनी चाहिए कि इस कल्पना के आधार पर रस, शक्ति एवं पाचनक्रिया, जो काल्पनिक किंवा वास्तविक मिठाई से आने चाहिए, एक समान होंगे।”^४ यह हमें काण्ट द्वारा प्रतिपादित प्रसिद्ध भेद का, जो उसने कल्पनात्मक एवं वास्तविक एक सौ डालरों में किया है, स्मरण कराता है। मनो-वैज्ञानिक दृष्टि से योगाचारी विषयी एवं विषय के भेद को स्वीकार करते हैं, किन्तु आलोचनात्मक विश्लेषण उन्हें इस तथ्य का प्रकाश करता है कि ये समस्त भेद एक ही सम्पूर्ण

१. १६७-१७५।

३. १८२-१८५।

२. १८०-१८१।

४. सर्वदर्शनसंग्रह, पृष्ठ २६।

इकाई के अंतर्गत है जिसे योगाचार्य विज्ञान अथवा विचार कहता है। आनुभविक अर्थात् ससारी आत्मा एक पन्था को अपने से विपरीत गुणवाला पाना है। जिसके बिना उसका अपना चेतनामय जीवन सम्भव नहीं हो सकता। वह जिसे स्वतःसिद्ध आनुभविक आत्मा मान लेता है वह निरपेक्ष आत्मा के लिए कोई बवल आनुभविक स्वाकृति तत्त्व नहीं है। ससार ऐसा ही वास्तविक है अर्थात् विनोद आत्मा है और उससे स्वतन्त्र है यद्यपि विश्वचेतना के ऊपर निर्भर है। हम यह बतलाने का आवश्यकता नहीं कि किम प्रकार आत्म विज्ञान का पीछे का मत पितृ के दागमिन् मत से बिलकुल मिलता जुलता है जाकि समस्त अनुभव को एक आत्मचेतन प्रमाता का अनुभव मानता है। उसका दर्शन म आत्मा दाना ही है अर्थात् कम भी है और कम का परिणाम भी है एक ही क अन्तर। अहं (आत्मा) अपनी सत्ता के विषय म निश्चयपूर्वक कहना है और अपना स्थिति का तत्त्वरूप म मान लेता है और इस प्रकार की स्थापना म वह अपने से विरोधी गुण अनात्म म भग्न करता है। इस प्रकार का सीमित अथवा निषेधपरक प्रक्रिया के द्वारा आत्मा जयता क भाव की सृष्टि करती है। निरपेक्ष (परम) अहं सीमित आत्माओं क बाहुल्य म एक अपने म तुल्य भेद कर लेता है।

दश एक काल की सीमाओं म बद्ध ससार हमारे अपने अपूर्ण ज्ञान क कारण वास्तविक प्रतीत होता है। हमारी बुद्धि यद्यपि भौतिक रूप मे विषयी एक विषय क प्रकारों से स्वतन्त्र है तो भी वह प्रत्यक्षदर्शी व्यक्तित्व एक प्रत्यक्ष ज्ञान क मध्यनानाविध भग्न का विकास करती है। इसका कारण अवास्तविक विचार अथवा अनादि ध्वनिनिश्चित धारणाएँ हैं। हमारी बुद्धि क दो रूप हैं बोधात्मक और अबाधात्मक जिसम से बाधात्मक बुद्धि हम एक सत्यज्ञान की आरंभ ले जाती है और अबोधार्थक बुद्धिका जा एक भौतिक निश्चेतनता के ऊपर निर्भर है प्राणभवि स्वतन्त्र ज्ञानतना एक धातुआ म से (अथवा गरीर के भौतिक अवयवों द्वारा) हुआ है और यही अविद्या का निवासस्थान है अतएव सत्य का भी प्रामाणिक मापान्द नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति क पास विज्ञान है जिसके अन्दर सब वस्तुओं के बीजाकुर अपने विचाररूप म विद्यमान रहते हैं। विषयरूप जगत् की वास्तविक सत्ता नहीं है किन्तु अविद्या क कारण जो आत्मा के अन्दर भ्रांति उत्पन्न कर दी जाता है व्यक्तित्व आत्म विज्ञान म बाह्य जगत् के लिए उन बीजाकुरों को आगे बढ़ाता है और कल्पना कर लेता है कि वह उसे प्रतीत होता है वस्तु ही है। हमें फिर महा विषयी निष्कृति म वास्तव पड़ता है। क्योंकि पञ्चध-जगत् केवल मानसिक सामग्री क रूप म परिणत हो गया। सब रमक चेतना म अपना ज्ञान म अविद्या प्रविष्ट हो जाती है और ज्ञान क अभाव म वह काय प्रारम्भ करता है जा देखता है वह जो प्रस्तुत करना है वह जा ज्ञान प्रदण करता है और पन्था जगत् भी प्रतीत होता है तथा वह जा निरन्तर पदार्थों म बणिष्ठ दखना रहता है। सत्य के साथ अविद्या का सम्पर्क होने म आनुभविक आत्मा का आगमन होता है और इस आनुभविक आत्मा का सहायक आनुभविक जगत् है और य दाना ही ज्ञानी

१ अनादिवासनावशात् (सर्वज्ञानमय) २ ६।

२ सर्वमिदं जगत् आत्ममय ३ ४ ६-३।

३ अथवापि ॥ अथैकस्मिन् अथ केव पृष्ठ ७५।

मान है और आलस्य इन दोनों में अनीत है। अध्यात्मतत्त्व मनोवैज्ञानिक तत्त्व का नव्य-रूप है।

सभी विचार बुद्धि के विचार को छोड़कर तीन प्रकार के रूप वाले हैं (१) परि-कल्पित रूप वाले, (२) परतन्त्र स्वरूप वाले और (३) निरपेक्ष अथवा आध्यात्मिक स्वरूप वाले (अर्थात् परिनिष्पन्न)। स्वप्नावस्था के हमारे अनुभव प्रथम कोटि के अन्तर्गत आते हैं। विचार अपने को नित्यरूप में स्वप्नगत आकृतियों के रूप में प्रकट करता है। इस प्रकार के दूषित रूप में पदार्थों का रूप ग्रहण किए हुए बोध के विषय-पदार्थ गरीरधारी उन्धिया हैं, तथा उनके द्वारा ज्ञात वस्तुएँ एव भौतिक जगत् हैं। 'अहदृष्टि'-विषयक विचार में, विचार अपने को पदार्थ और बोध के विषय के रूप में प्रस्तुत करता है। द्वैत के विरोध में से तथाकथित वर्गों अर्थात् सत्, असत् सारतत्त्व आदि का उदय होता है। द्वैत का स्वरूप परिणत होता है, इस तथ्य के कारण कि हम तथाकथित पदार्थों को, जो केवल विचार की आकृति मात्र हैं, बाह्य समझते हैं एव उनका अस्तित्व स्वीकार कर लेते हैं, ठीक वैसे ही जैसे कि एक स्वप्नद्रष्टा स्वप्नगत हाथियों को जब देखता है तो उनकी यथार्थता में विश्वास कर लेता है। इस द्वैत में आध्यात्मिक यथार्थता नहीं है किन्तु यह केवल कल्पना की उपज है जिसे परिकल्प अथवा विकल्प भी कह सकते हैं और जो विचार के ऊपर विषयी एव विषय के भाव को आरोपित करती है। किन्तु विचार अपना प्रादुर्भाव कहा से पाते हैं? वह कौन-सा विधान है जिसके अनुसार वे एक व्यवस्थित क्रम में प्रकट होते हैं? उनकी उत्पत्ति यथार्थवादियों के बाह्य पदार्थों से नहीं होती। और न ही वे एक निर्विकार आत्मा के कारण हैं, जैसा कि वेदान्तियों का तर्क है, और न स्वायत्त या आत्मशासित है। विचार परस्पर एक-दूसरे पर आश्रित हैं। एम० पौसिन लिखता है कि "सब बौद्ध दार्शनिक जो कर्मसिद्धान्त को मानते हैं, यह स्वीकार करने के लिए बाध्य हुए कि विचार यद्यपि क्षणिक हैं तो भी सर्वथा विनष्ट नहीं होते किन्तु कभी-कभी बहुत दीर्घ व्यवधान के पश्चात् भी नये-नये विचारों को जन्म देते हैं। जब तक वे प्रकृति के अस्तित्व में विश्वास रखते हैं एव मनुष्य को भौतिक-मानसिक मिश्रण के रूप में मानते हैं, उनके लिए विचारों की पारस्परिक निर्भरता की व्याख्या करना कठिन न होना चाहिए।" सम्बोध की छहो श्रेणियों को भौतिक समर्थन प्राप्त है एव बाह्य उत्तेजना भी, और इसलिए स्मृति-समेत समस्त मनोवैज्ञानिक तथ्यों की व्याख्या करना इन छह सम्बोधों से सम्भव है। किन्तु आदर्शवादियों को बिना किसी भौतिक अंश की कल्पना के एक मनोवैज्ञानिक पद्धति का प्रतिपादन करना है। वे कहते हैं "यथार्थवादी सम्प्रदायों द्वारा अभिमत दृष्टि-सम्बन्धी मानसिक सम्बोध बीज उत्पन्न करते हैं, जो नियत समय पर परिपक्व होंगे बिना किसी के हस्तक्षेप के सिवाय बोधिसत्त्वों की शक्ति के नये दृष्टि-सम्बन्धी मानसिक सम्बोधों के रूप में। ये बीज दृष्टि-सम्बन्धी मानसिक सम्बोधों का भाग नहीं हैं जो बीजों के बोने एव परिपक्व होने की मध्यगत अवधि के अन्दर क्रमिक रूप में उदित होते हैं। उदाहरण के रूप में नीले रंग का बोध जो कल प्रकट होगा, बोधों की एक विशेष शृंखला में जिसे अह कहते हैं, विगत कल के विश्वास रूपी सम्बोधों के ऊपर निर्भर करता है। किन्तु इसका बीज उन किन्हीं सम्बोधों में नहीं पाया जा सकेगा जिनका ज्ञान मुझे आज प्राप्त है। इसलिए हमें आदिम मनोविज्ञान

व पशुपुण सम्बोध म सम्बोधो व एक जय वग को और जाहना चाहिए जिस आधुनिक कान का गानिब अचेतन अथवा अवचेतन मन की प्रतिकृतिया व नाम म पुनरुत्पत्ति है। य वास्तविक सम्बोध व बीज हैं। इनकी रचना वास्तविक गम्बोध व द्वारा हुई है। इस गाय गाय एव वास्तविक सम्बोध व अतन्तस्त म बहु क्षणिक अचतन प्रतिकृतिया व प्रवाह रूप म प्रवाहित हात है और अबाधित स्वत पुनरुत्पत्ति व कारण आगे बन्ने रहत हैं। नम गानला म पुरान बीजा को भरता रहती है, जो नय बीजा व बाने स बन्ती रहती है और जो उन गृहवाभा की पत्र प्राप्ति व पञ्चात् स्वय बन् हो जाएग जबकि आग मय बाजा का भी बीजा बन् हा जाएगा।^१ यदि कोई मया बाज नही बोया जाता और पुराना मगहीत नष्टार गप हा जाता है तो हम पान की दूसरी मंडित से जग ब जान हैं और तामरी मंडित म पहुच जात हैं जिस परिनिष्पन्न कहत है। विषयी एव विषय का द्वत विचार का ही आनुपगिक रूप है एसा समझ म जा जाता है क्योंकि यह भाव कल्पना की मिथ्या धारणा व कारण उत्पन्न जाता है। विचार का इसक आध्यात्मिक रूप म पानन व त्रिए द्वत क भाव पर विजय पाना आवश्यक है। यह सत्य है कि 'याही यह एक बार त्त के भाव म मुक्त हा आएका यह समझन योग्य हो आएका यद्यपि वह अनिवर्तनीय हागा। इसक किसी वगिण्ट्य का वर्णन नहा किया जा सरता।' इस विषय म कवल यही कना मवता है कि यह मन ह (भवति गव)। नमलिए इसकी परिभाषा वस्तुमात्र या कवा एक वस्तु अथवा चित्तमान या कवन विचार इसा प्रकार स की जाती है।

य हमारे अपन निणय के उपर निर्भर करता है कि हम परिकल्पित सत्य को एक प्रकार की निश्चित आगि कह जस कि हम भूत से रस्मी को साप समझ सत हैं परतत्र सत्य को सापक्ष पान व रूप म मानें जस कि हम रस्मी को रस्मी क ही रूप म देखने ह एष परिनिष्पन्न सत्य का आध्यात्मिक अतन्तष्टि के रूप म मानें जसे कि हम यह जानत हैं कि रस्मी कवन एक नामाय प्रत्यय (धारणा) मान है एव अपन आपम किमा वस्तु के रूप म सत्ता नहा रखती। नागाशुन पहल दो का मिनाकर उह एक कर देता है और उम सबति सत्य की मना देता है और तीसरे को परमाथ का मना देता है। परिकल्पित वाण का भ्रातिपूर्ण पान ह जो उपाधिरहित हान व कारण वेचन विषयीनिष्ठ है। यह जानाधनात्मक निणय के आग नही निक मवता और इसम नियात्मक भमना भी नही है। परतन काष्ट का आनुभविक पान है जो सापेक्ष एव सोपाधिक है। वगों म विभक्त इन नाम व द्वारा निरपन्न यथायमता जो सब प्रकार की उपाधिया से विहान है नही जानी जा मवता। नमार त्रिए आध्यात्मिक अतन्तष्टि तक उठना सम्भव है क्योंकि एक ही विवाभा का मवम निवाग है। प्रत्यय पन्थ की इकाई मे यह पूण एव अविभक्त रूप म अवस्थित है जो प्रतीति की मव आकृतिया म स्वतत्र है। द्वत सम्भव है देग एव काल का अचेतनता क कारण जो दोना प्रकितत्व के तत्त्व हैं। आनय विविधता से मुक्त है यद्यपि नसकी प्रतीनिया दग और काल क कारण असत्य हैं। सर्वोच्च अवस्था जो समस्त विरोधी पन्थों म ऊपर है जिसम विधि एव निषद्यात्मक पन्थ दोना एक है और इसी (भावा

भाव-समानता) को योगाचारी तथ्यता या विशुद्ध सत् के नाम से प्रतिपादित करते हैं।^१

यथार्थवादियों के साथ सहमत होकर योगाचारी विश्व की सब वस्तुओं को संस्कृत अथवा संयुक्त एवं असंस्कृत अथवा असंयुक्त दो प्रकार के वर्गों में विभक्त करते हैं। संयुक्त धर्मों का भी विभाग किया गया है जैसा कि यथार्थवादी सम्प्रदायों में है, यद्यपि उनमें पहला स्थान रूप अथवा प्रकृति को दिया गया है जबकि योगाचारी पहला स्थान चित्त अथवा मन को देते हैं। चित्त अथवा मन सब वस्तुओं का परम उद्भव-स्थान है। इस चित्त के दो रूप हैं, एक है लक्षण अथवा प्रतीयमान, एवं दूसरा भाव अथवा तात्त्विक। पहला इसकी परिवर्तनशीलता से सम्बन्ध रखता है जबकि दूसरा इसकी निर्विकारता का प्रतिपादन करता है। इसके दो कार्य हैं, पदार्थों पर ध्यान देना एवं उनका प्रभाव ग्रहण करना। सब मिलाकर इसके आठ धर्म हैं जिनमें से पांच इन्द्रियों के ऊपर निर्भर करते हैं, छठा आम्यन्तर इन्द्रिय है, सातवा विज्ञान-सम्बन्धी है जो उनका वर्णन करता है, और आठवा आलयविज्ञान-सम्बन्धी है।^२

असंस्कृत धर्म छह हैं। आकाश अनन्त है, सब प्रकार के परिवर्तन से रहित जिसे केवल स्वरूप कह सकते हैं, सब प्रकार के वेशों एवं दुःखों के अभाव का नाम प्रतिसंख्या-निरोध है, जिसकी प्राप्ति सम्पूर्ण ज्ञान की शक्ति के द्वारा होती है, अप्रतिसंख्यानिरोध ऐसा अभाव है जो बिना सम्पूर्णज्ञान की सहायता से प्राप्त होता है। अचल वह अवस्था है

१. देखिए महायानमूत्रालंकार।

२. गकर कहते हैं - “इस सिद्धान्त के सम्बन्ध में हमें यह बताना है - इन दो समष्टियों को जिनसे दो विभिन्न वर्गों का निर्माण होता है और जिनके दो भिन्न कारण हैं जिन्हें बौद्ध धारणा के रूप में मान लेते हैं (अर्थात् तत्त्वा की समष्टि एवं मौलिक वस्तुएँ जिनका कारण परमाणु है तथा पाँचों स्कन्धों की समष्टि), बौद्ध सिद्धान्तों के आधार पर सिद्ध नहीं किया जा सकता, अर्थात् समष्टि कैसे बन जाती है उनकी व्याख्या नहीं की जा सकती। क्योंकि समष्टियों को बनानेवाले भौतिक अवयव बुद्धि से रहित हैं एवं बुद्धि का प्रवर्धित होना निर्भर करता है अणुओं की उस समष्टि के ऊपर जो पहले से एकत्र हो। और बोद्ध दार्शनिक किसी अन्य बुद्धिमग्न नित्य सत्ता अर्थात् किसी उपभोक्ता आत्मा को अव्याप्ति की शक्ति प्रभु को, जो अणुओं के एकत्रीकरण का सम्पादन कर सके, स्वीकार नहीं करते। अणु और रक्षक स्वयं क्रिया में प्रवृत्त हो जाते हैं, ऐसी धारणा भी नहीं बनाई जा सकती है, क्योंकि इसका तात्पर्य यह होगा कि उनका क्रियाशीलता का कभी अन्त नहीं होगा। समष्टि का कारण तथाकथित स्थान में भी नहीं बँटता होगा (अर्थात् आलयविज्ञान के प्रवाह में जो आत्मबोध का प्रवाह है) क्योंकि उक्त प्रवाह या न एकाही बोधा से भिन्न है अथवा उनसे भिन्न नहीं है। यदि भिन्न है तो या तो यह नित्य है और उस प्रवृत्ति में यह विचार वेदवस्तियों की नित्य आत्मा के और कुछ नहीं है, अथवा अनित्य है तब केवल उसे तत्त्विकमात्र स्वीकार करना होगा एवं उस अवस्था में इसका कोई प्रभाव नहीं हो सकता और अस्तिप्रमाण अणुओं के अन्तर की गति का भी कारण नहीं हो सकता। विद्युत् प्रवृत्ति में हम प्रथम अवस्था से कुछ आगे भी नहीं बढ़ें। इन सब कारणों से समष्टियों के निर्माण को व्याख्या नहीं हो सकती। किन्तु निम्न समष्टियों के ऐहलौकिक जीवन के प्रवाद का ही अन्त हो जाएगा क्योंकि वे इन समष्टियों का पूर्वधारणा बना लेते हैं।” (‘कमेटरी ऑन वेदान्तमूत्रालंकार’, जी० थिबौट द्वारा सम्पादित, पृष्ठ ४०३-४०४)। समष्टियों के निर्माण की व्याख्या अविद्या द्वारा नहीं हो सकती क्योंकि, “यह उनका कारण कैसे हो सकती है जिसको अपना ध्यान न करने बिना यह विद्यमान ही नहीं रह सकती? इनके अतिरिक्त कारण-कार्य-सम्बन्ध का भाव अपने-आप में नष्ट हो सकता है।”

जिनमें सब प्रकार की शक्ति एवं सुख का उपभोग की जाती है और मत्तावन्नानिराध वह है जहाँ वेदना और मत्ता काय नहीं करता। ये पांचा मवया स्वभाव नहीं हैं। ये भिन्न भिन्न मत्ता हैं जिनका प्रयोग परम्परा में विद्वत् व तात्त्विक रूप का दर्शन व निरूपित किया गया है। हम उन्हें भिन्न भिन्न भूमिया या मज्जिता व नाम में भी पुकार सकते हैं जिनका द्वारा यथायसत्ता तक पहुँचा जा सकता है। धर्मपान करना है य समस्त परम्परागत पाव परिभाषाएँ अभिप्राति एवं विगुह मन की नाना भूमिया या मज्जिता का दो गई हैं। यह नम योगाचार गाला के मयाध आध्यात्मिक परमस्व का शरन जाता है जिसे तथना कहा गया है। यही सब यस्तुजा व मन्त्रधर्म मन्त्रानाम तथ्य है और हमकी पारिभाषिक सत्ता तथता है क्योंकि इसका अनिवाय (प्रधान एवं तात्त्विक) स्वरूप यथाध एवं नित्य है। इस स्वरूप का ध्यान वाणी की पहुँच व बाहर है। यह जगन्मय है। 'इमं हम कही भूमता जयवा अभावात्मक न समस्त वरुँ इसका निरूप इस भाव अथवा सत्ता की सत्ता दा गद। अमग कहता है इस हम न तो अस्तित्व ही कह सकते हैं और न अभाव ही। यह न इस प्रकार का है और न किसी अन्य प्रकार का। यह न उत्पन्न होता है न मरता। यह न धनता है और न धनता है। यह न ता पवित्रता है और न अपवित्र ही है। सत्तानीत सत्य का यही लक्षण अथवा स्वरूप है।

विगुह सत्ता जयवा तथना का इसका विद्यागान पत्र का सकर जब यह यत्तित्व अथवा निषेध व तत्त्व के साथ संयुक्त होता है जालयविज्ञान भी कहा जाता है। जहाँही हम विगुह सत्ता को विज्ञान अथवा चिन्तना बना दन है हम उसमें यत्तित्वान् अथवा गृहवा क अंग को प्रविष्ट करते हैं। जानय व अपन अन्तर नित्यरूप में भेद है। हम आनन्दान की चेतना को धारण किए हुए ह जा हेगल व मिडलान्त के अनुरूप है। जिस क्षण में हम निरपक्ष परम सत्ता में नीचे उतरकर जालय विज्ञान में जाते हैं हम चेतना व अनिरूप एवं अनात्मक साथ-साथ दन का तत्त्व भी मिलता है। देन और लुप्त नहीं है बवल व्यक्तीकरण का एक प्रकार है और अपनी निजा सत्ता लुप्त नहीं रखता। समस्त प्रतीयमान जगत् अथव स्थितमन व व्यक्तीकरण व कारण है। यत्ति आति स्पष्ट हो जाए तो सापेक्ष अस्तित्व व भिन्न भिन्न रूप भा स्वयं विलुप्त हो जाएंगे। एक नियमित अथ व ऐग वास्तविक और स्थायी है। अविद्या व कारण उत्पन्न हुए जाक्मिक रूप विगुह आत्मा का वलुपित नहीं करता। यहाँ हम वह प्रतीत होता है निम नय वेगल विवन्वान् अथवा प्रतातिवान् कहता है। बोध के एकत्व म द्रव का आभास एक आति है। जाने कहा गया है कि जाम्यतर तत्त्व अपने को ऐसे रूप में यक्त करता है जैसे कि यह वास्तव हो। 'एक सत्य का साक्षा

१ वसुधधु।

२ य कि आध्यात्मिक स्वात्मचरन मन् एक ही व आर उसानी दिया प्रथवा अभिजावन व रूप है निम हम यथाध कहते हैं य कि हम उमा आध्यात्मिक सत्ता स स वद्वत् न ववल उम मसार के भाग व रूप में जो इसका अभि वलरूप है वरन् उम आत्मचरनता के भाग व रूप में—विषय ता यद अपने आदर्श रचना करती है एवं अपने को समार स वृथक रूप में रखता है—अपरिपक्व रूप में हिरम—दानेव ल है। य कि य विज्ञा वलना ही नैतिकता एवं धर्म का आध्यात्मिक है। ऐसे हम गौतिक सत्य समझे हैं जिनका विज्ञा हेगल ने दा है। (टी एवं अल कल सलद है पृष्ठ १५५)।

३ सुत्रकी पृष्ठ १: ७।

४ सत्यज्ञानमय पृष्ठ २७।

॥

कार अविद्या की शक्ति के द्वारा समार के रूप में होता है। हम नहीं कह सकते कि सब वस्तुएँ परब्रह्म में किन अर्थों में विद्यमान हैं। यदि सब कुछ उनके अन्दर है तब विज्ञान का कुछ अर्थ ही नहीं रह जाता। और यदि सब उनके अन्दर नहीं है और परब्रह्म ही उन्हें उत्पन्न करता है तब जो कुछ उत्पन्न होगा उसके कारण उनमें कुछ न्यूनता न आए, यह नहीं हो सकता। उस अविद्या की व्याख्या नहीं हो सकती जो हमारे समस्त अनुभव का कारण है और जो आलस्य-विज्ञान के साथ ही उत्पन्न हो जाती है। "यद्यपि चेतना के समस्त आकार और मानसिक अवस्थाएँ अविद्या की ही उपज हैं, अविद्या अपने परम-स्वरूप में अविद्या ही है, एवं प्रकाशन या ज्ञान से भिन्न है। एक अर्थ में यह त्रिगुण है और दूसरे में नहीं भी है।" ज्ञान एवं ज्ञानाभाव एक ही हैं, जिस प्रकार मिट्टी के बरतन यद्यपि परस्पर भिन्न हैं किन्तु ह उन एक ही मिट्टी के बने हुए।^१ तथ्यता प्रथम तत्त्व है। उसके पश्चात् अविद्या के साथ आलस्य आता है। उनके पश्चात् आनुभविक विषयी (प्रमाता) और विषय (प्रमेय) आते हैं, जो अन्योन्याश्रित होने के कारण एक-दूसरे को बढ़ाते हैं।

प्रत्येक व्यक्ति अपने अन्दर उच्चतर तत्त्व मजोए हुए है जिसके साथ स्वार्थपरक व्यक्तित्व का अंश भी सम्बद्ध है। जब तक हम अविद्या के अधीन रहते हैं, व्यक्तित्व की भावना भी हमसे चिपकी रहती है। मनुष्यों के अन्दर पारस्परिक विभेद अज्ञान की शक्ति के कारण है। "यद्यपि समस्त प्राणी एक समान गुण को धारण करते हैं तो भी प्रगाढता में अज्ञान अथवा विशिष्टीकरण के तत्त्व में, जो अनन्त काल से अपना कार्य कर रहा है, वे इतने असंख्य वर्गों में विभक्त हैं कि उनकी सख्या गंगा की बालू के कणों से भी अधिक है।"^२ विचार-दोष के कारण समार विशिष्टीकरण की ओर प्रवृत्ति का नाम है। वासनाएँ अथवा प्रवृत्तियाँ एवं कर्म इस ससार-चक्र को बिना विश्राम अथवा बाधा के निरन्तर प्रवृत्त रखते हैं। आलस्य अथवा चित्त उन पदार्थों का जिनका हमें प्रत्यक्ष होता है, उत्पत्ति-स्थान है और अपने अन्दर उन क्षमताओं को धारण किए हुए है जो भूतकाल के हमारे आचरण से निर्णीत होती है और जिन्हें अवश्य विकसित होना है। समस्त धर्म, दुःख, सुख, सुकृत एवं दुष्कृत आलस्य में सगृहीत एवं कार्यक्षम बीजों की बाह्य अभिव्यक्तियाँ हैं। इनमें के कतिपय बीज दोषों से पूर्ण होते हैं और उन्हींके कारण ससार की रचना होती है।^३ अन्य कतिपय दोषमुक्त होते हैं और वे मोक्ष में प्रवृत्त होते हैं। इन्द्रियातीत तत्त्व (अश) की उपस्थिति के कारण ही हमें ऊँचे विचारों को ग्रहण करने में सहायता मिलती है।

किन्तु केवल परमतत्त्व की उपस्थिति ही हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जा सकती। हेतु एवं कारण (प्रत्यय) में भेद किया जाता है। काष्ठ का जलने का स्वभाव अग्नि का हेतु है, परन्तु हमें काष्ठ में आग लगानी चाहिए अन्यथा बिना उसके काष्ठ नहीं जलेगा। ठीक इसी प्रकार यद्यपि परमतत्त्व की उपस्थिति मोक्ष का हेतु हो सकती है तो भी ज्ञान (विवेक) एवं पुण्य के कार्य आवश्यक हैं। अमग लिखता है "धन-सम्पत्ति एवं सांसारिक सुखों के प्रति अनासक्त रहकर, धर्मशास्त्र की आज्ञाओं को भग करने की इच्छामात्र भी

१ सुज्जी, पृष्ठ ६७।

३ वहा, पृष्ठ ८०।

४ सास्रव बीज।

२. वही, पृष्ठ ७३-७४।

५ अनास्रव बीज।

न रखने से विपत्तियां भी निराग्न न होना एवं पुण्यकाय करते हुए किसी प्रकार से भी ध्यान की अव्यय भटकने से रोकने एवं उन्मासीनता या निष्क्रमणता का त्याग करने से विघ्ना के रहते हुए भी और ममार की अव्यवस्था में भी मन की गम्भीरता को जगृण बनाए रखने से और अन में निरन्तर एकाग्रचित्त रहने से एवं वस्तुओं के यथावत् स्वरूप को ग्रहण करने में बाधितस्त्व व्यक्ति विनाशमान के उक्त तथ्य का ग्रहण करता है जो समस्त चेतना का आश्रित है। योगाचारीयोग का अभ्यास करते हैं। योग हम आंतरिक दृष्टि को प्राप्त कराने में महामय होता है। तत्काल अथवा विवादग्रस्त बाध हम वक्त्र पराधीन अथवा आनुभविक पान देता है। आध्यात्मिक तथ्य को योगयुक्त अनुगमन की आवश्यकता है। जब मन सब प्रकार के पक्षपात एवं भ्रांति से विरहित होकर निरन्तर होता है तो उसमें सत्य प्रतिबिम्बित होता है।^१

मन के परिवर्तन का नाम निर्वाण है एवं अपने आन्तरिक सत्य अथवा ज्ञान के पद पराधीनता के स्वरूप में वापस लौट जाना है। जब निरन्तर चिन्तन के द्वारा हम सब प्रकार की पूर्वधारणाओं से अपने को मुक्त कर लेते हैं तब हम ज्ञान का उदय होता है जो भ्रांतिओं से मुक्त है और प्रत्यक्ष प्रमाणों का आकार ग्रहण करता है इस महोदय कहते हैं अज्ञान महान् उत्पन्न अथवा मोड़।^२ विनाशमान आत्म निर्वाण के चार भेद बताते हैं (१) निर्वाण धर्मकाय का यथावत्वाची है जो निर्वाण सारतत्त्व के रूप में सब वस्तुओं में उपस्थित है। यह निर्वाण प्रत्यक्ष ज्ञानात्मिक-सम्बन्ध व्यक्ति की प्राप्ति है एवं अपने मौलिक सम्बन्ध में विशुद्ध एवं निर्वाण है। (२) उपाधि-निर्वाण अथवा वह जिसमें कुछ गण अंग उपस्थित है। यह एक साधन सत्य का अवस्था है और यद्यपि सब प्रकार के अनुराग (उपाधि) और बाधा से उन्मुक्त है तो भी भौतिक शृङ्खलाओं के अधीन है जो दुःख एवं कष्ट के कारण है। (३) अनपाधि-निर्वाण अथवा पूर्ण निर्वाण जिसमें कुछ गण नहीं रहता। यह सब प्रकार के बाधना से पूर्णतया मुक्त है। (४) निर्वाण जिसका सात्त्विक विनाश प्रकाश है और जिसका उद्देश्य हमारा का उपकार करना है यह सबम उच्च श्रेणी का निर्वाण है।

योगाचार के सिद्धान्त में अज्ञान और योगविनाश के क्षय में बहुत बड़ा बाध दिया गया कि इसमें सब प्रकार की यथावत्ता का ग्रहण करने के लिए विचार की आवश्यकता की ओर निर्देश दिया गया साथ ही साथ इसमें अपनी निरन्तरता का भी प्रमाण दिया गया कि इसमें बाध-बाध मन के बाह्य यथावत्ता एवं अनुभव का निषेध दिया। ज्ञान विनाश का परिभाषा का प्रयोग अव्यय निर्वाण है। कभी-कभी यह तथ्यता का पर्याय याचा मान लिया गया है जब हमका वस्तुमान के साथ तात्कालिक वृत्ति दिया गया है जो

१. ज्ञान विनाश का पुनर्-व्यक्ति का अनिर्वाण तत्त्व विमर्श प्रमाणित करने के लिए तब तब में ही ज्ञान अज्ञान तब जिसका सारतत्त्व प्रमाणित एवं सत्य है अतः तब ही ज्ञान पूर्ण अज्ञान में सुप्त हो जाता है। अतः ज्ञानात्मिक के लिये ज्ञान अज्ञान है। अतः तब ही ज्ञान अज्ञान का विनाश देता रहता है यह अज्ञान का ही ज्ञान में यथावत् मान लेता है। ज्ञान के ही ज्ञान के ही ज्ञान जो ज्ञान वस्तुओं के कारण उपलब्ध होते हैं ज्ञान अज्ञान है तब यथावत् वस्तुओं का ही ज्ञान सम्भव होता है।

२. सारतत्त्व-ज्ञान १५५।

मन् का केवल अमूर्तरूप है, एवं विद्युद्ध अस्तिन्ययाचक है, अथवा तेजस का मन् है, और जब हम प्रत्येक तथ्य एवं मत्ता की आकृति का नार निचालने हैं तो जो परममन्त्र के रूप में रह जाता है। इसके अतिरिक्त इसे मन की प्रतीति समझा जाता है, जिनके क्षेत्र के अन्दर अन्य प्रतीतिया भी समाविष्ट हैं। यही विद्यमान भी है, जिसमें निषेधान्मत्ता का अन्त भी सम्मिलित है। कभी-कभी व्यक्ति के अन्दर जो चेतना का प्रवाह है, उसके साथ इसकी समता की जानी है। इस मित्रान्त की ऐसे मुख्य विषय में अनिश्चितता ने ही उसे पर्याप्त मात्रा में युक्तियुक्त समीक्षा का लक्ष्य बनाया।

५

माध्यमिक नय'

माध्यमिक दर्शन-पद्धति एक प्राचीन पद्धति है जिसका पता बुद्ध के आदिम उपदेशों में मिलता है। बुद्ध ने अपने नैतिक उपदेश को बराबर मध्यम मार्ग कहा है, और दोनों ही प्रकार की अतिवादिताओं (अर्थात् तत्पस्वी-जीवन एवं प्रवृत्ति के यगीभूत भौतिक इन्द्रियभोग) के जीवन का विरोध किया है। अध्यात्मविद्या के क्षेत्र में भी उन्होंने सब प्रकार की अतिवादी स्थिति

१ माध्यमिक दर्शन के मुख्य पाठ हैं नागार्जुन के माध्यमिक सूत्र। नागार्जुन दक्षिणभारत का एक ब्राह्मण था, जिन्होंने कुमारजीव के अनुसार—जिनने उसके जन्मनरित्र को चीनी भाषा में उर्वा सन् ४०१ में अनुवाद किया—द्वितीय शताब्दी ईसा के पश्चात् हुआ, यद्यपि उनके दर्शन की परम्परा क्रिश्चियन सन् की पहली शताब्दी की प्रतीत होती है। एक मत यह भी है कि नागार्जुन ऐसा से पूर्व पहली शताब्दी में हुआ। शरत्चन्द्रदान की स्मृति में (देखिए, 'इण्डियन एजिटेशन एन द लैट ऑफ स्नो', पृष्ठ १५) नागार्जुन ने धोरभद्र को, जो ५६ वर्ष ईसा से पूर्व हुआ, बौद्धार्म में दाखिल किया, यदि भारतीय इतिहास के उन वर्णन पर विश्वास किया जाए जो दलाई लामा के पुरातत्त्व लेखों में सुरक्षित है। चार्नी यात्री युग्रानन्दा का मत है कि नागार्जुन बुद्ध की मृत्यु के ४०० वर्ष पश्चात् दक्षिणी कोसल में हुआ और उसने सर्वोपरि ज्ञान प्राप्त करके बोधिमत्त्व प्राप्त किया। डॉ० विद्याभूषण नागार्जुन को लगभग ३०० वर्ष ईसा के पश्चात् हुआ मानते हैं। किन्तु किसी भी अवस्था में वह ४०१ वर्ष ईसा के पश्चात् से श्वर नहीं हुआ जबकि कुमारजीव ने नागार्जुन के जीवनचरित्र का अनुवाद चीनी भाषा में किया। इसके अनिरिक्त नागार्जुन न्यायग्रन्थों में दिए गए १६ द्रव्यों की परिभाषाओं का ज्ञान भी रखता था और उसने प्रार्थों के ऊपर एक पुस्तक भी लिखी। इसमें नागार्जुन ने पांच अवयवों में युक्त तर्कक्रम के अवयववर्तित वाय (हेतुमद् अनुमान) को घटाकर केवल तीन अवयवों में ही विभक्त किया। तर्कशास्त्र पर लिखे गए एक अन्य ग्रन्थ 'उपायकौशल्याहृदयशास्त्र' में हमें सम्वाद कला का एक विगद वर्णन मिलता है। 'विग्रहव्यावर्तनी कारिका' में नागार्जुन न्ययशास्त्र की प्रमाण-सम्बन्धी कल्पना की समीक्षा करता है और सम्भवतः न्यायशास्त्र का कर्ता वात्स्यायन नागार्जुन के मत से अभिज्ञ था। माध्यमिक सूत्रों पर जो सरहान टीका हमें उपलब्ध है वह चन्द्रकीर्ति द्वारा रचित है, जो सम्भवतः सातवीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) के उत्तरार्ध में हुआ। सातवीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) में हुए शान्तिदेव को कभी माध्यमिकों में गिना गया है और कभी योगाचारों में। बोधिचर्यावतार एवं शिञ्जा-समुच्चय जैसे अपने ग्रन्थों में वह दो प्रकार के सत्यों को मानता है, सवृत्ति और परमार्थ तथा शून्य के सिद्धान्त को वह स्वीकार करता है। "अपने पुण्य का निश्चय करो ऐसे कर्मों के द्वारा, जो नष्टना एवं शून्य की भावना से श्रोतप्रोत हों।" (शिञ्जा समुच्चय, ५ : २१)। विचार की अन्य पद्धतिया माध्यमिक सिद्धान्त की मान्यता करती हैं।

का दूषित दृष्टाया है अर्थात् सब वस्तुएँ सग हैं एवं कुछ भाँ मन नहीं है। दाना ही स्थापनाएँ अत्राह्य हैं। माध्यमिक दर्शन चरम विधि और चरम निषेध दोनों का मध्यम मार्ग को स्थापना करता है। नागाजुन का हम मानें कि एक बहुत महान विचारक का रूप में माने हैं जिसने विषयानिष्ठतावादी एवं यथायथा दोना वगैरे विचारका सग वहाँ अधिक आगे बढ़कर प्रत्यक्ष में अनुभव में विषय का विनियमन किया है। निस्वार्थ वादिक उत्साह एवं दान निष्ठा तन का द्वारा जिनका दान उनका जग ही हिन में सम्यक्ता एवं समग्रता पाना है उसका मन का समर्थन मिलता। उसका जगान का तो सगयवाँ का स्थापना करता है ताँ के भाँ सम्यक्ता को। उसका सगयवाँ उसका विचार की अनिवार्य सापेक्षता का जान लन का कारण है। किन्तु ताँ भाँ उनका आस्था एक परम यथायसत्ता का मान्यता में है। उसका सगयवाँ का उत्पन्न ताँ बौद्ध दर्शन में ही और परमायवाँ जगन उपनिषत् में लिया है। नागाजुन एक यथाय दार्शनिक भाषना में प्रेरित होकर ऐम विरोधा तत्त्वा का प्रकाश में लाकर रख देता है जिसे विवेकगूय वास्तविकता एवं चिन्तन के प्रति उत्तमीनता का कारण हमारी दैनिक चेतना परसे ही ओट मरखता है। योगाचार यथायता के सापेक्ष दृष्टिकोण का सुभाव देता है जिसमें सग नागाजुन अपन सगयवाँ का विकसित करता है। किन्तु उसके दर्शन का जो निश्चित अंग है वह उपनिषत् की जड़तपरक ध्याख्या के मत में भिन्न नहीं है। यह कल्पना करना एक भयंकर भूल है कि नागाजुन में हम केवल उपनिषद् का ही मिश्रित भिन्नता है। उपनिषत् में वह प्रेरणा पता हुआ अवश्य प्रतीत होता है किन्तु उसके दर्शन मिश्रित का विकास अधिकतर बौद्धमत के आश्रय में एवं उसीके उद्धरण द्वारा हुआ। निष्कर्ष यह है कि नागाजुन न जिस मिश्रित का प्रतिपादन किया उसका नमूने का विचार पढ़न सग नहा रखा यद्यपि यह समझा जाता है कि इसकी उत्पत्ति प्रभावपरमिता में हुआ। यह प्रतिपादन करना सम्भवतः अधिक उपयुक्त होगा कि साधारण धारणा के अनुसार गूयवाद विज्ञानवाद में पूर्व प्राप्तिभूत हुआ यद्यपि इस विषय में निश्चित रूप में कुछ नहा कहा जा सकता। सम्भवतः दाना का विकास साथ साथ हुआ हो। हर हालत में हमारी उन विषय के प्रतिपादन की व्यवस्था उन दाना पद्धतियाँ के जग ताकिक सम्बन्धों का पहचानने में सहायक निश्च होती है।

६

ज्ञान का सिद्धांत

यदि हम प्रत्यक्षानुभव में आये बगैरे उन पदार्थों तक जिनके विषय में हम अनुभव होत हैं नहा पहुँच सकने ताँ हम अनुभवों में उस आत्मचेतना तक कैसे पहुँच सकते हैं जो प्रत्यक्ष की सम्पत्ति है ? जिस यथायता का निषेध हम बाह्य जगत के विषय में करत हैं उसका जम विचार को भी कस दे सकत हैं ? क्याकि दाना ही अस्थाया अनुभव के वगैरे ह। हम यह भी नहीं जानते कि दबने अनुभव करने एवं बगैरे करने के अनिरिक्त चेतना का जोर क्या स्वरूप है। पन्था गुणा से भिन्न नहीं है। और यदि ऐसा है तो उसका ग्रहण नहीं हो सकता। इसलिए बाह्य जगत को आंतरिक जगत की ही प्रतीति की कोई

आवश्यकता नहीं अथवा विषयी (प्रमाता) को ही सर्वव्यापक मानने की भी आवश्यकता नहीं। योगाचारो ने एक निरन्तर विद्यमान विषयी (प्रमाता) की स्थापना के द्वारा इन्द्रिय-गम्य ससार की व्याख्या की। तर्क को इससे भी आगे बढ़ाया गया और आत्मा की छाया-मात्र को त्याग दिया गया। यदि योगाचारी ठीक मार्ग पर हैं तब ज्ञेय पदार्थों की सत्ता नहीं है।^१ विषय (प्रमेय पदार्थ) के अभाव का तात्पर्य हुआ कि विषयी (प्रमाता) भी नहीं है। इस प्रकार से माध्यमिक निरन्तर आलय को उड़ा देता है और केवल विचारो के प्रवाह का ही प्रतिपादन करता है। यदि विषय-सम्बन्धो की खोज नहीं की जा सकती तो ससार का नितान्त अभाव है। ब्राह्म पदार्थ (प्रमेय विषय) एवं आन्तरिक अवस्थाएँ दोनों ही शून्य-रूप हैं। माध्यमिक का कहना है कि हम जागरित अवस्था में भी स्वप्न ही देख रहे होते हैं। तर्क के बल पर माध्यमिक प्रमाता एवं प्रमेय दोनों की अन्तिम अवस्था में अव्याख्येयता का अनुमान करता है। विज्ञान अथवा साधारणबुद्धि द्वारा की गई व्याख्याएँ, जो यथार्थ प्रतीत होती हैं, रोचक एवं महत्त्वपूर्ण अवश्य हैं किन्तु वे अन्तिम रूप में यथार्थ नहीं हैं। इससे पूर्व कि हम माध्यमिक के जगत् के प्रतीयमान रूपक सिद्धान्त के सही-सही महत्त्व की परिभाषा करने का प्रयत्न करें, आइए हम उन युक्तियों पर विचार करें जिनके आधार पर माध्यमिक अपने मत की स्थापना करता है।

माध्यमि, जैसा कि नाम से ही उपलक्षित होता है, एक ऐसी स्थिति को अंगीकार करता है जो परले सिरे की विधि एवं परले सिरे के निषेध के बीच का मार्ग है। यदि ससार की सत्ता को यथार्थ माना जाए तो उसमें कोई भी परिवर्तन नहीं हो सकता। उन्नति एवं ज्ञान उसी अवस्था में सम्भव है जबकि ससार लचकदार या नमनशील हो और निरन्तर परिणमन की अवस्था में हो। जिस प्रकार नागार्जुन पर टीका करते हुए चन्द्रकीर्ति कहता है कि “यदि सब कुछ अपना-अपना स्वात्मतत्त्व रखता है जिसके कारण एक अवस्था से दूसरी अवस्था में जाना ही अराम्भव हो जाता है तो फिर मनुष्य ऊँचा उठने की इच्छा कैसे कर सकता है, यदि वस्तुतः वह जीवन के स्तर में ऊपर उठते रहने की अभिलाषा करे?” एक ऐसे जगत् में जो यथार्थ एवं स्वयं में पूर्ण है, हम कुछ नहीं कर सकते, इसलिए इसे अय-यार्थ होना ही चाहिए। नागार्जुन प्रश्न पूछता है कि “यदि आप शून्य के सिद्धान्त का निषेध करते हैं तो कार्यकारणभाव के सिद्धान्त का भी निषेध हो जाता है। यदि स्वात्मतत्त्व नामक कोई वस्तु होती तो वस्तुओं का बाहुल्य भी स्वरचित एवं अविनश्वर रूप ठहरता, जो एक प्रकार से स्थायी शून्यता ही के समान है। यदि शून्यता (रिक्तता) न होती तो जो अभी तक प्राप्त नहीं हुआ उसकी प्राप्ति भी न हो सकती और न दुःख का विनाश हो सकता और न ही समस्त वासनाओं का पूर्ण विलोप हो सकता।” जगत् का विकासोन्मुख स्वरूप हमें विवक्षित करता है कि हम उसकी परमार्थता का निषेध करें। इसमें यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जहाँ नागार्जुन जगत् के परमार्थ-मत् रूप को अस्वीकार करता है, वह इसे नितान्त शून्यरूप में भी परिणत नहीं करता है।

संसार के प्रतीति-आत्मक स्वरूप-सम्बन्धी माध्यमिक का सिद्धान्त प्रतीत्यसमुत्पाद

(अर्थात् जाग्रित उत्पत्ति) के सिद्धान्त में निबला है। एक उन धर्मों का पत्र हुआ एक दूसरे के पीछे निरंतर अटूट श्रृंखला के रूप में जाते हैं। प्रत्येक मनुष्य व्यक्ति रूप में धर्मों का समूह है। क्योंकि प्रत्येक विचार, सम्बन्ध अथवा इच्छा एक धर्म है। एक गौणी भावित्व धर्मों के समूहीत समूह का नाम है। अर्थात् प्रकार मनुष्य भी भौतिक एवं मानसिक धर्मों का समूहीत पुंज है जिनसे उसमें व्यक्तित्व का निर्माण होता है। धर्मों में पञ्च गाँडा एवं मनुष्य का अस्तित्व केवल विचारों में ही है—एसा अस्तित्व जो प्रज्ञा (नाम) मात्र का है। केवल धर्मों का ही अस्तित्व है किन्तु उनका नाम अवश्यम्भावी है। निरंतर प्रवाह रूपी श्रृंखला में घम केवल क्षणिक है। प्रत्येक विचार अपने निगायक कारण अथवा प्रयत्न के रूप में अनेक धर्म रख सकता है जो कुछ कुछ उसके बाह्य हैं। यथा दृष्टि के विषय एवं चक्षुः द्रव्य जाति आदि। किन्तु इसका कारण अथवा हेतु वही विचार है जो ठीक उसमें पूर्व रहा है। ठीक उसी धीपणिला की जीवनावधि का प्रत्येक क्षण तलब बस्ती जा। क ऊपर निर्भर करता है। यद्यपि यथायथ यह धीपणिला के पूर्ववर्ती क्षणा की ही श्रृंखला है। कोई भी वस्तु अपनी स्वतन्त्र मत्ता नहीं रखती। प्रत्येक वस्तु दूसरा वस्तु के ऊपर निर्भर करती है। माध्यमिक सब धर्मों एवं उनके समूह का जययाध भोषित नहीं करते यद्यपि वे उन्हें प्रतीतिरूप एवं क्षणिक अवश्य मानते हैं। तो भी यह स्वीकार करना होगा कि विचार के आवागमन जाकर वे कभी-कभी सुभाष दत्त हैं कि धर्म स्वयं अभाव में है।

यदि ध्यातया करने की अभ्यन्ता का ही किसी वस्तु की यथावत्ता के निषेध का पदान्त कारण मान लिया जाए तब न तो बाह्य पन्थ और न ही आंतरिक आत्मा यथायथ ठहर सकते हैं। यागाचार का तर्क है कि बाह्य पन्थ जययाध है क्योंकि हम नहीं कह सकते कि उनका प्रादुर्भाव अस्तित्व से हुआ है या नहीं। और वे सरल अणु हैं अथवा संयुक्त द्रव्य हैं। इस कल्पना के अन्तर्गत करनेवाले सिद्धान्त को नागाजन स्वीकार करता है अर्थात् कि जययाध बुद्धिगम्य नहीं है किन्तु उसका कर्त्ता है कि इस दृष्टिकोण से चेतना अथवा विचार भी जययाध ठहरता है।—यह देखते हुए कि हम इनके विषय में किसी प्रकार का भग्न कथन नहीं कर सकते। यहाँ पर जाकर नागाजन अपनी सम्बन्ध विषयक कल्पना का विकास करता है। यागाचार इस विषय पर बतलते हैं कि सब वस्तुओं की मत्ता चेतना के सम्बन्ध में आता है। विचार करनेवाली चेतना के अतिरिक्त हम और ऐसे किसी माध्यम को नहीं जानते जिसके द्वारा वस्तुओं का अस्तित्व सम्भव हो सके। नागाजन यह भी स्वीकार करता है कि ससार का स्थिति के कारण सम्बन्ध ही है। ससार केवल इन सम्बन्धों का सम्मिश्रण है। अतएव के सूत्र चन्द्र नमक आदि एवं पृथ्वी पर का कुल सामान और वे सब पन्थ जो इस महान् जगत के ढाँच का निर्माण करते हैं अपना कोई महत्त्वपूर्ण (यथायथ एवं तात्त्विक) अस्तित्व नहीं रखते। ये सारवान सम्बन्ध हैं किन्तु सम्बन्ध स्वयं बुद्धिगम्य नहीं है। नागाजन लिखना चाहता है कि सारा आनुभविक जगत केवल प्रतीतिमात्र और जनय सम्बन्धों का जाल मात्र है। प्रकृति और आत्मा देव और

१. अब हम विवेक बुद्धि में वस्तुओं को परीक्षा करने लगते हैं। इन विचारों में भी वस्तु के स्वरूप का ठीक ठीक निरूपण नहीं कर सकते। मन्त्रिण हमें धोषणा करना पत्नी है कि वस्तु जययाध है और उनका वास्तविक अथवा स्वरूप नहीं बनाया है। मन्त्रिण (लोकान्तरध्वज २, १७६)।

काल, कारण और कार्यरूप पदार्थ, गति और विश्रान्ति, यह सब एक समान दृष्टिगति में आनेवाला निराधार ढाँचा मात्र है जो अपने पीछे उड़ते हुए बादलों की तरह कोई चिह्न भी नहीं छोड़ सकता। यथार्थता को कम से कम स्थिर एवं सगत तो होना ही चाहिए। किन्तु वे विभाग जिनमें से हम अपनी यथार्थता अथवा अनुभव की रचना करते हैं, हमारे लिए बुद्धिगम्य नहीं हैं, बल्कि परस्पर-विरोधी हैं। बुद्धिगम्य होना तो कम से कम यथार्थता के लिए आवश्यक है ही, किन्तु अनुभवजन्य सम्बन्धों में इतना गुण भी नहीं है। जो वस्तुएं परस्पर-सगत नहीं हैं वे वास्तविक तो हो सकती हैं किन्तु यथार्थ नहीं। यहाँ हमें ब्रैडले के इस सम्बन्ध में किए गए प्रयास का स्मरण होता है क्योंकि दोनों ही अवस्थाओं में सामान्य नियम वही है। निस्सन्देह यहाँ पर हमें उक्त नियम का वैसा विशद एवं क्रमबद्ध प्रयोग नहीं मिलता जो ब्रैडले के अध्यात्मशास्त्र को महत्त्व प्रदान करता है। नागार्जुन का प्रयान न तो उतना पूर्ण है और न ही उतना विधिपूर्वक है जैसा कि ब्रैडले का है। नागार्जुन में ब्रैडले की भाँति क्रमबद्धता और एकरूपता का अभाव है किन्तु उसे सामान्य नियम का पूरा ज्ञान है और उसके ग्रन्थ में बहुत कुछ न्यूनता एवं निष्प्रयोजनता के रहने पर भी एक प्रकार की एकता पाई जाती है।

गति के प्रकार की व्याख्या नहीं हो सकती। हम इसके स्वरूप को नहीं समझ सकते। कोई भी वस्तु एक ही समय में दो स्थानों में नहीं हो सकती। “हम ऐसे मार्ग पर नहीं चल रहे हैं जिसपर पहले यातायात न हो चुका हो। और न ही हम ऐसे मार्ग पर चल रहे हैं जिसपर अभी चलना है। ऐसे मार्ग का अस्तित्व जिसपर अभी तक कोई न चला हो और न ही जिसपर अभी चलना शेष हो, हमारी समझ से बाहर है।” ऐसे मार्ग को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है अर्थात् एक वह मार्ग जिसपर पहले चला जा चुका हो और दूसरा वह जिसपर अभी चलना शेष हो। तीसरा मार्ग सम्भव नहीं। पहला तो समाप्त हो चुका और दूसरा अभी सामने नहीं आया इसलिए गति असम्भव है। गति के इस निषेध के परिणामों को बाद के छन्दों में विकसित किया गया है।^१ चूँकि गति नहीं है तो चलनेवाला भी नहीं है।^२ बिना गति के कोई गति का कर्ता नहीं और इसीलिए कोई भी कर्ता कैसे चल सकता है? “चूँकि तुम ऐसे मार्ग पर चलना प्रारम्भ नहीं कर रहे हो जिसपर पहले चला जा चुका है और न ऐसे ही मार्ग पर चलना प्रारम्भ कर रहे हो जिसपर अभी तक किसीने गति नहीं की, न ऐसे ही मार्ग पर हो जिसपर चला जा रहा है, तो फिर तुम किस मार्ग पर चलना प्रारम्भ कर रहे हो?”^३ चलनेवाले एवं गति के विषय में भी हम निश्चयपूर्वक कह सकते हैं, क्योंकि बिना गति की क्रिया के गति करनेवाला नहीं हो सकता। वह न तो एक-दूसरे के सदृश है और न ही एक-दूसरे से भिन्न है। इसलिए एकमात्र परिणाम जो निकलता है वह यह है कि गति करनेवाला एवं मार्ग और गतिरूप कर्म सभी अयार्थ हैं।^४ और हम यह नहीं कह सकते कि स्थितिरूप कर्म ही यथार्थ है। गति, परिवर्तन एवं स्थिति ये सब बुद्धि से परे हैं। ऐसा प्रतीत हो सकता है कि इस सारे कथन में नागार्जुन केवल क्रियात्मक कठिनाइयाँ उत्पन्न कर रहा है, क्योंकि परिवर्तन और गति सत्य घटनाएँ

है। हम समझ नहीं कि ये वास्तविक प्रश्नाएँ हैं किन्तु प्रश्न यह है कि हम किस प्रकार अपनी बुद्धि में उन्हें समझ सकेंगे। जब तक हम प्रागतिज्ञान की प्राप्ति के लिए यत्न नहीं हैं हम पूर्ण ज्ञान में भ्रम में गन्तु नहीं हो सकते। यदि एक स्थिति की पूर्ण व्याख्या नहीं हो सकती और इसलिए यह परम तथ्य नहीं है किन्तु केवल भाषण पर आधारित है एक उपमा का प्रयोग है।

मानवें अध्याय में नागार्जुन समुत्पन्न पक्षों अथवा मस्तिष्क की विषय को बताता है जो जाबत बारणकरत है स्थितिरन्त है एवं नष्ट हो जाते हैं।^१ यदि प्रादुर्भाव स्थिति एवं विनाश माना है परन्तु स्वयं एक मस्तिष्क पक्षों का निरूपण नहीं कर सकते तब वे भिन्नकर एवं एक ही समय में एक ही पक्षों में रह सकते हैं। यदि पक्षों अपने प्रादुर्भाव के समय में विनाश एवं स्थितिरहित हो तब उस हम मस्तिष्क नहीं कह सकते। यही अवस्था शीतों अन्य पक्षों का मन्वय में भी है। तो भी नीला एककाय एक ही छाया में नहीं हो सकते। प्रकाश और अंधकार एक ही समय में नहीं रह सकते वे प्रसार में महान् पक्षों में पाये नहीं हैं। स्वयंसे अध्याय में स्वयं प्रादुर्भाव एवं विनाश के विषय को बताता है (सम्भव विभाव) और उनकी अवधारणा का प्रमाणित करता है। आत्मपक्षात्मक स्थिति में दोनों पर न तो उद्भव भी और न विनाश ही सम्भव है। उन्नीसवें अध्याय में बाह्य व विचार का प्रमाण नून वनमान एवं भविष्यत तत्त्व सम्मिलित है यह बुद्धिमान पक्षों का ध्यान में आता सम्मिलित करता है। भवमान का निवृत्त गतिविधि है एवं भविष्यत एवं भविष्यत भविष्य वाणी है। तब वनमान में अनुभव में आता है यही मय तत्त्व प्रतीत होता है जो कि है। किन्तु भव एवं भविष्यत बाह्य में गुणक वनमान भी हम नहीं मिथ्या। समान बाह्य भी विचार का ही एक रूप है जिसका ज्ञान प्राप्तता में गहन है।^१

उनका अस्तित्व है, क्योंकि इन्द्रियो का अस्तित्व है। आन्व के अभाव में रग का और कान के अभाव में गन्ध का भी अस्तित्व न होता। इसलिए गुण अपने में भिन्न एवं पृथक् अवस्थाओं के ऊपर निर्भर करते हैं। वे स्वतन्त्र रूप से यथार्थ नहीं हैं क्योंकि वे हमारी इन्द्रियो पर निर्भर करते हैं। वे स्वतन्त्र रूप से अपने-आपमें अस्तित्व नहीं रख सकते। चूँकि गुणों का अस्तित्व इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध रखता है, इसलिए वे सब इन्द्रियों पर निर्भर करते हैं, और इसलिए नागार्जुन गुणों में मुख्य एवं गौण विषयक भेद नहीं करता। चूँकि सब गुण प्रतीति या आभास मात्र ही हैं, वे पदार्थ भी जिनके अन्दर उनका आवास है, यथार्थ नहीं हो सकते। यदि वस्तु का सम्बन्ध गुणों के साथ है तब प्रतीति या आभासरूप गुणों का वस्तु पर भी प्रभाव रहेगा। हम ऐसे पदार्थों को नहीं जानते जो इन गुणों को धारण किए हुए हैं। हमारा ज्ञान गुणों तक ही सीमित है। तथाकथित वस्तु अनुभव से परे है और इसलिए इसमें विश्वास रखना एक परम्परागत धारणा मात्र ही है। हम यह नहीं कह सकते कि कोई अन्य नहीं, केवल ये गुण ही वस्तुविशेष के गुण हैं। यदि पदार्थ केवल एक प्रकार की संयोजक वस्तु है, जो गुणों को एकसाथ, जैसे एक-दूसरे से चिपकाकर, रखती है एवं उनमें पारस्परिक संघर्ष को रोकती है, तब पदार्थ केवल एक प्रकार का सम्बन्ध ही बन जाता है। इस प्रकार पदार्थ गुणों का एक अमूर्तरूप सम्बन्ध है और चेतना से पृथक् अस्तित्व नहीं रख सकता जो एक ऐसा वाहन है कि जिसके द्वारा इसका निर्माण होता है। पदार्थ एवं गुण अन्योन्याश्रित हैं और इनमें से किसी एक को स्वतन्त्र रूप में पूर्ण यथार्थता की इकाई नहीं माना जा सकता। परमार्थ रूप में जिसका अस्तित्व है वह न तो पदार्थ है और न ही गुण है क्योंकि ये दोनों परस्पर एक-दूसरे के ऊपर निर्भर हैं। कुछ समय के लिए व्यावहारिक दृष्टि से हम अपने अनुभव में उसे पदार्थ के रूप में मान ले सकते हैं जिसके अन्तर्गत गुण रहते हैं क्योंकि भार एवं आकृति आदि गुणों की कल्पना हम उनकी पृष्ठभूमि में किसी अधिष्ठान को माने बिना नहीं कर सकते। वस्तुतः नागार्जुन का विश्वास है कि वस्तुएँ कारणकार्य-भाव सम्बन्ध के कारण, और परस्पर-निर्भरता, सान्निध्य और सोपाधिकता के कारण यथार्थ प्रतीत होती हैं।

माध्यमिक सूत्रों के पाचवें अध्याय में कारणकार्य-सम्बन्धों का खण्डन किया गया है। “कोई भी पदार्थ अपने कारण से पृथक् रूप में प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनता और पदार्थ का कारण भी स्वयं पदार्थ से पृथक् रूप में नहीं ग्रहण किया जा सकता। यदि पदार्थ का कारण स्वयं पदार्थ से पृथक् है तब इसका तात्पर्य यह हुआ कि आप पदार्थ को कारणविहीन मानते हैं। किन्तु पदार्थ के कारण को मानना युक्तियुक्त नहीं है क्योंकि बिना कारण के पदार्थ का अस्तित्व नहीं रह सकता।” नागार्जुन तर्क करता है कि कारण से पृथक् कार्य अथवा कार्य से पृथक् कारण अभावात्मक है। किसी भी वस्तु की उत्पत्ति न तो अपने-आपसे होती है और न ही दूसरे पदार्थ से होती है और न दोनों ही से होती है तथा बिना कारण भी नहीं होती। तर्क की दृष्टि से उत्पत्ति अमम्भव मालूम होती है।^१ कोई भी यथार्थ वस्तु उत्पन्न होती

१. त्रैलोक्यसंग्रह (अध्याय ४ ७, ६) इस प्रकार का तर्क उपस्थित करता है, जो अज्ञान, दुःख, उत्पत्ति किसी भी कारण के द्वारा नहीं हो सकती जैसे कि एक चतुष्कोण चक्र, यदि उत्पादन को एक स्त पदार्थ के सम्बन्ध में वास्तविक स्वीकार कर लिया जाए तो भा वह केवल उसी वस्तु को

हैं कि चेतना की अवस्थाओं के अनिश्चित आत्मा का कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है। तब करने, अनुभव करने एवं विचार करने में पूर्ण आत्मा का अस्तित्व नहीं है। नये अध्याय में नागार्जुन कहता है - "बुद्ध व्यक्ति को का कहना है कि वह नत्ता जिनका कार्य देना, मुनना एवं अनुभव करना है, अपने उन कर्मों में पूर्ण भी विद्यमान नहीं है। किन्तु हम यह कैसे जान सकते हैं कि वह उन कर्मों में पूर्ण अपना अस्तित्व रखती है। यदि आत्मा का अस्तित्व देने के कर्म में पूर्ण एवं उसके बिना भी था तो देने का कार्य बिना आत्मा की नत्ता के भी होना चाहिए। आत्मा एवं देने की क्रिया दोनों ही एक-दूसरे की पूर्ण-कल्पना कर लेते हैं। उनके अतिरिक्त यदि मुनने एवं देने की नागे क्रिया में पूर्ण आत्मा का अस्तित्व नहीं था तो उनमें ने प्रत्येक के पूर्ण वह कैसे विद्यमान हो सकता है? यदि यह वही एक (नामान्य) आत्मा है जो देवती है, मुनती है जो अनुभव करती है तो अवश्य उसका अस्तित्व उन सब कर्मों में पूर्ण होना चाहिए। आत्मा उन नत्तों में विद्यमान नहीं रहती जिनके द्वारा देने, मुनने और अनुभव की क्रियाएं सम्पन्न होती हैं।" जब तक देने आदि की क्रियाएं सम्पन्न नहीं होती, आत्मा की विद्यमानता को नहीं जाना जा सकता। इसलिए यह उन क्रियाओं में पूर्ण विद्यमान नहीं थी और न ही यह उन क्रियाओं के अन्तर अस्तित्व में आती है। क्योंकि यदि देने आदि की क्रियाएं आत्मा के बिना भी सम्पन्न हो सकती हैं तो आत्मा को बीच में डालने का उपयोग ही क्या? इसलिए हम इसी परिणाम पर पहुंचते हैं कि आत्मा एवं देने आदि की क्रियाएं एक ही समय में एक-दूसरे के साथ-साथ अपना अस्तित्व रखती हैं। क्योंकि जब तक वे एक-दूसरे में स्वतन्त्र न हों, दोनों एक ही समय में नहीं हो सकती। नागार्जुन आत्मा के सम्बन्ध में उन्हीं तर्कों का प्रयोग करता है जिनका प्रयोग योगाचारी बाह्य यथार्थता के निराकरण के लिए करते थे। यदि उन गुणों के कारण जो हमारे सम्मुख बाह्य विश्व के अध्ययनकाल में आते हैं, एक ऐसी स्थायी यथार्थता का निर्देश नहीं करते जिसे हम प्रकृति कहते हैं, तब फिर विचारों का अस्तित्व कैसे आत्मा का निर्देश कर सकता है? क्योंकि आत्मा तो विचार नहीं है। क्षणिक मानसिक अवस्थाओं की अवाधित श्रृंखला ही सब कुछ है, जिसे हम आत्मा समझ सकते हैं। हम चेतना के स्वरूप के विषय में कुछ नहीं जानते। यह एक प्रकार का प्रवाह है, सवेदनाओं का विकसित होता हुआ एक क्षेत्र है जो हमारे सम्मुख खुलता है। नागार्जुन के मत में एक नित्य आत्मा में विश्वास, इसी प्रकार का एक साहसिक और रुढ़िबद्ध विश्वास है, जैसा कि उसके समानान्तर भौतिक जगत्-सम्बन्धी विश्वास। यह धारणा कि चेतनागत पदार्थों की व्यवस्था मनोवेज्ञानिक श्रृंखलावद्ध क्रम में इस प्रकार से होती है कि उनसे पृथक् मनो की

। न्यायशास्त्र नागार्जुन के इस मत का उल्लेख करते हुए उत्तर में कहता है - "यदि उस प्रकार आप प्रत्यक्ष ज्ञान आदि का निराकरण करते हैं तब कोई भी व्यक्ति इन्द्रियगम्य पदार्थों की स्थापना नहीं कर सकता और यदि इन्द्रियगम्य पदार्थों का अस्तित्व नहीं है तो उनके विषय में कोई आपत्ति भी नहीं उठाई जा सकती। उस प्रकार आपकी उठाई हुई आपत्तियां एकदम निराधार हैं। और यदि आप सब प्रकार की साक्षियों का निषेध करते हैं तब आपकी आपत्तियों का कोई महत्त्व नहीं रहता, यदि आप अपनी आपत्तियों की निर्दोषता को स्वीकार करते हैं तब आप प्रत्यक्ष ज्ञान आदि की विविधता से सहमत होते हैं।"

मूर्ति है। मर एव बारीक पना है। यस्तु एगो ही है जैसी व प्रमाण होती है। हम विचार
 व प्रमाण व विषय व वस्तु ना नही मवत। यन् हिम एव आत्मा का यथायता को
 स्वीकार करते हैं जो चेतना की अवस्था का अनिरिक्त है ता यह कवच विरात्मक
 उपाय व विधि है। आत्मा और मर अवस्था म तथा वना और उसकी विरात्मा म
 परस्पर निर्भरता व विषय का प्रतिपादन आठवें अध्याय म किया गया है। काय के
 सम्बन्ध म ही कता का प्रश्न उत्पन्न है और काय ना वना व सम्बन्ध स हा है। किन्तु
 परमायता की दृष्टि से न ना कोई वना है और न काय ही है।

ज्ञान का यत्ना अमम्भक है। सम्बन्धात्मा विचार का जन्म होता है ठीक ऐसे
 ही जस कि विचार सम्बन्धात्मा का जन्म होता है। पौधा म स बीज उत्पन्न होता है और बीज
 से फिर पौधा का जन्म होता है। प्रथम ज्ञान का स्वरूप अस्तित्व नहीं है। तुम उस नहीं
 देख रहे हो। जिस पहल दया का वक्त है। और न ही तुम एव पण्य का दान रहे हो। जो
 अभी तक नहीं दया गया है। क्योंकि एसा दूय पण्य जा न ना अभी तक पण्य दया गया
 है और न अभी तक दया जान का है अस्तित्व नहीं है। 'वस्तु द्विद्रव्य द्वयका नहीं दस्तती
 और दानद्वय व अतिरिक्त ता काइ गति दान ही नही मवती। ता फिर मासरी एसी
 कौन गति है कि जो देख ? 'दयनेवाला द्रष्टव्य पण्य और स्वन की क्रिया जाति बनने
 का जस माग पर चना ता तक वह और गति विषयक क्रिया आति व समान एकमात्र
 विचार म नहीं आ सकत। प्रथम ज्ञान एव द्रष्टव्य पदाय एक-दूसरे म सम्बन्ध हाकर ही
 अपना जन्म व रचन है। यन् ज्ञान का क्रिया न हो तो रग भी नहीं है और रग व अभाव
 म रग का प्रत्यक्ष ज्ञान भी न होगा। जिस प्रकार पुत्र अपन माता पिता पर निर्भर करता
 है ठीक इसा प्रकार द्रष्टव्य की सम्बन्धात्मा एव रग पर निर्भर करती है। और
 हम इस विषय का भी कभी निश्चय नही हो सकता कि हम जो कुछ देखते हैं वह सम्पूर्ण
 रूप म हमारा अपना ही है। वही एक वस्तु भिन्न भिन्न व्यक्ति का भिन्न भिन्न प्रकार
 का प्रकाश होती है और उस एक व्यक्ति का भी भिन्न भिन्न समय म भिन्न भिन्न प्रकार
 की प्रतीति होती है। चीन्हें अध्याय म ससग अथवा पण्य के साथ मन्त्रिक्य का विवरण
 किया गया है और उसका निराकरण कर दिया गया है। परिवर्तन एव अवस्थाएं आती
 जानी रहती है और पूर्वापर का श्रुतता भी स्थिर नही रह सकता जब तक कि वह जा
 अनुभवकर्ता है एवम् न हा आर तारतम्य का श्रुतता म बराबर विद्यमान न रहे।
 किन्तु आत्मा को इस प्रकार एकरम समझना अपने-आपम एक कठिन समस्या है।

फिर सामान्य गणा (जाति) व विषय म क्या है? क्या वे उस जातिमन पण्यो से
 स्वतन्त्र रूप म भी पाए जाते हैं अथवा व सत्ता व्यक्तियों व अदरहा पाए जाते हैं। हमारा
 समस्त ज्ञान भेद के ऊपर निर्भर है। गाय क्या है? वह घाटा नहीं है और न भेड़ हा है। इसका
 तात्पर्य यह हुआ कि एक गाय गाय से भिन्न कुछ नहीं है। गाय है यह वस्तु की अपेक्षा
 हम यह कहते कि यह एक घोडा या बख नही है। हमारा समस्त ज्ञान सापेक्ष है और भेद
 के आधार पर स्थिर रहता है। घोडा नहीं है ससार नहीं है आति। हम नही जानते कि ये

क्या है। इस पहली को इस प्रकार से रखा गया है हम किसी भी वस्तु के स्वरूप को अन्य वस्तुओं से भिन्न किए बिना नहीं जान सकते और न हम दूसरों ने इसके भेद को जान सकते हैं, सिवा इसके कि उसके निजी स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर सके।^१ एक वस्तु से हम दूसरी की ओर जाते हैं और इस प्रक्रिया का कहीं अन्त नहीं है। हमें वस्तुओं के सम्बन्ध में अन्तिम व्याख्याओं की प्राप्ति नहीं हो सकती।^२ सब वस्तुएँ सापेक्ष हैं। कोई भी वस्तु अपने अस्तित्व के लिए आत्मनिर्भर नहीं है। क्योंकि प्रत्येक वस्तु कारण-कार्य की अनन्त श्रृंखला के ऊपर आश्रित है। वस्तुओं के समस्त गुण सम्बन्धयुक्त हैं और परमार्थरूप नहीं हैं। हम पारस्परिक सम्बन्धों की योजनाओं के द्वारा ही कार्य करते हैं और वे भी एकसाथ एकत्र नहीं होते। जिन वस्तुओं को हम अब देख रहे हैं वे प्रगाढ निद्रा में दिखाई नहीं देती। जो कुछ स्वप्न में दिखाई देता है (वह जब हम जागरित अवस्था में होते हैं तो दिखाई नहीं देता। यदि वस्तुतः किसी वस्तु का यथार्थ में अस्तित्व होता तो वह तीनों अवस्थाओं (जागरित, स्वप्न, सुषुप्ति) में प्राप्य होनी चाहिए थी। विचार न तो अपने को और न ही दूसरे किसी पदार्थ को जान सकता है। सत्य की समता मीन के माथे है (अर्थात् सत्य वाणी का विषय नहीं हो सकता)। ज्ञान असम्भव है।^३ नागार्जुन के कठोर तर्क का यही निष्कर्ष निकलता है।

विश्व से पृथक् कोई ईश्वर नहीं और ईश्वर से पृथक् कोई विश्व नहीं, और दोनों ही एक समान प्रतीति मात्र हैं। यदि नागार्जुन इस प्रकार ईश्वर के विचार का परिहास करता है तो हमें स्मरण रखना चाहिए कि यह देवतावादी या आस्तिक का ईश्वर है जिसका वह निराकरण करता है, किन्तु वह उस यथार्थरूप ईश्वर के प्रति भक्ति के प्रति सच्चा है जो महायान बौद्धधर्म का धर्मकाय है।

एक साहसपूर्ण तर्क का आश्रय लेकर वह यह दिखाता है कि किस प्रकार यह ससार जो जन्म, जीवन एवं मरण से युक्त है, अयथार्थ है।^४ दुःख,^५ भस्कार^६ अथवा मानसिक प्रवृत्तियाँ, बन्धन, मुक्ति^७ एवं समस्त कर्म^८ अयथार्थ हैं। ये सब ऐसे सम्बन्धों के कारण हैं कि जिनके स्वरूप को हम कभी समझ नहीं सकते। नागार्जुन ने इतना साहस अवश्य है कि वह अपने तर्कशास्त्र के निर्णयों का सामना कर सके, भले ही वे मनुष्यजाति के धार्मिक हितों के लिए कितने ही अरुचिकर क्यों न हों। वह अपनी दर्शन-पद्धति का निचोड़ इन शब्दों में रखता है कि यथार्थ में बुद्ध अथवा तथागत भी नहीं है,^९ और परमार्थ के दृष्टिकोण से सत्य एवं मिथ्या में किसी प्रकार का भेद भी नहीं है। जब यथार्थ कुछ है ही नहीं तो किसी विषय के मिथ्याज्ञान की भी सम्भावना नहीं उठती।^{१०} दुःख-विषयक जो चार आर्यसत्य है^{११} वे एवं

१ यन्मनान् हि स्वभावानां प्रत्ययादिषु विद्यते ।

अविद्यमाने स्वभावे परभावो न विद्यते ॥

२. रूपादिव्यतिरेकेन यथा कुम्भो न विद्यते ।

वाग्वाटियतिरेकेन तथा रूपं न विद्यते ॥

(अध्याय १) ।

३ अध्याय २७ ।

४. अध्याय ११ ।

५. अध्याय १२ ।

६ अध्याय १३ ।

७ अध्याय १६ ।

८. अध्याय १८ ।

९. अध्याय २२ ।

१०. अध्याय २३ ।

११. अध्याय २४ ।

निवाण विषयस्य विचारः—यस्य अर्थसाधक है। अपने माध्यमिक भास्वरूप पटन ही शक्ति में बहक रहता है। 'मत्स्य' नहीं है न जन्म नहीं है, भेद भी कुछ नहीं है, स्थिरता (अभिनिवृत्ति) भी नहीं है न एकत्व है न अनन्तर है। जाना और जाना भी कुछ नहीं है। यथायं कुछ नहीं है। उसका निषेधात्मक तत्त्व पहले दिया गया है। किसी निदध्यात्मक प्रज्ञान का आवश्यकता नहीं। जो सत् है उसका कारण की आवश्यकता है किन्तु जो अमन है उसका कारण की आवश्यकता नहीं। समार की केवल प्रतीतिरूप में ही सत्ता है, एव वस्तुएँ न ता क्षणिक हैं और न स्थायी या नियत हैं न उत्पन्न होती हैं और न नष्ट होती हैं न ता बड़ी रहती है और न भिन्न होती है न जाती हैं और न जाती है। यह सब केवल प्रतीति मात्र है। समार गुणा एव सम्बन्धों की एक आत्मा पद्धतिमात्र है। हम एव सम्बन्धों में विद्यमान रहते हैं जिनकी वास्तविक बुद्धि के द्वारा नहीं हो सकती। विज्ञान का यह एक उच्चश्रेणी का मिथ्या विज्ञान है कि जानुभक्ति जन्म की उपयोगी शक्ति परमात्मक में यथायं है किन नागाजुन में निम्न मिथ्या परत इस प्रकार रखा गया है।

जानुभवमिदं जगत् एव भाति है कि सम्बन्धों द्वारा पुष्टि मिलता है। कारण काय एव एव जाति विभाग जिनका स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है और जो परस्पर एक दूसरे पर निर्भर हैं। इस मध्यम मितरूप यह समार बनता है। यह सब केवल कुछ समय के लिए एक प्रतीयमान यथायंता का नाम है जो सत्य अथवा परम्परागत विज्ञान का विषय है। पटनाया न अर्थात् यथ सम्बन्धों का निगम करने के लिए व अनुकूल विज्ञान है। किन्तु जब अस्मिन् व यथायंता के व्यक्त करने का प्रयास करते हैं तो उनमें परस्पर विरोध उत्पन्न होता है। व जन्मकामचराङ्ग विचार मात्र है जिनका परमाय दृष्टि में शान्तिपूर्ण मन्त्र कुछ है। यह यथ पर यह उत्पन्न कर के आवश्यक समझते हैं कि जन्म एक आरम्भ का जन्म है कि विचार मर्यादा के अन्तर्गत सम्बन्धों की स्थापना करना है कि मर्यादा यथ सम्बन्धों में परिणत नग की जा सकती है। दूसरे और नागाजुन ध्यान व समान स्थिति का स्थापना करता है अर्थात् जानुभव की स्थापना केवल सम्बन्ध विषयक है। यद्यपि परमात्मता उसका पृष्ठभूमि में रहती है। प्रज्ञान का शक्ति में माध्यात्मिक नाम एव विज्ञान में युक्त समार में कुछ न कुछ गन्ता गयी अवश्य रहती है जो सम्बन्धों के रूप में परिणत नहीं हो सकती। किन्तु नागाजुन की दृष्टि में एव का वस्तु यथ है। जो नागाजुन केवल विज्ञान में समावेश नहीं है परन्तु स्वतन्त्र विचार करने वाला शान्ति है। परमाय यथ अब यह है जहाँ तक विज्ञान में। पटन में गन्ता। यह समस्त जानुभव का विभिन्न जगत् विभक्त कर देता है जिनमें कि उगरी पृष्ठभूमि में विद्यमान परमात्मता प्रज्ञान में आता है। प्रजापति जन्म में वास्तविक विज्ञानी तत्त्व सम्मिलित है और विपुल निश्चयात्मक योग्यता ही लक्ष्य है। हम जन्म के बाद जिनमें हम अपने मान एव अनुभव करते हैं कुछ न कुछ अवश्य है जिनमें विज्ञान में हम विचार करने का विज्ञान है। यह आह्वित एवं तत्त्व विज्ञान हम प्रज्ञान नाम करते हैं निश्चय है कि जन्म अभावात्मक वस्तु के आवागमन में गुण नहीं है। पर

अध्याय में नागार्जुन हमें बताता है कि शून्यतारूपी निष्कर्ष एक प्रकार से अनायास ही उसके ऊपर आ पड़ा, जिसकी कल्पना उसने प्रारम्भ में नहीं की थी। और उसे स्वतःसिद्ध मान लेने से यह 'साध्यमम' हेत्वाभास (Petitio Principii) होगा। प्रतीतिवाद (Phenomenalism) भी बलात् उसके सिद्धान्त में आ गया। तर्कशास्त्र का प्रश्न ज्ञान के सिद्धान्त के रूप में यह है कि अनुभव किस प्रकार सम्भव होता है। नागार्जुन उन अवस्थाओं को दिखाता है जो अनुभव को सम्भव बनाती हैं, और उनकी अबुद्धिगम्यता को भी दिखाता है, और अनुभव के अपरमार्थ-स्वरूप का अनुमान करता है। नागार्जुन के तर्कशास्त्र का कुल प्रदर्शन उसके हृदय का चित्रपट है जो परमार्थसत्ता में विश्वास रखता था। बाह्य सण्यवाद आन्तरिक सत्य के हित में ही था। प्रकृति एक आभास-मात्र है तो भी उसकी एक स्थायी नींव है, जो असीम है, जिसमें से सब पदार्थ निकलते हैं और अन्त में समा जाते हैं। केवल मात्र इसके विषय में बात करते समय हमें अपने अनुभूतिक जीवन के सब विभागों का त्याग कर देना चाहिए। हम यह नहीं कह सकते कि यह क्या है अर्थात् यह स्वतन्त्र अथवा चेतनामय है। प्रश्न स्वयं उपलक्षित करते हैं कि हमारे मर्यादित जीवन की अवस्थाएं अनन्त यथार्थता में परिवर्तित हो जाती हैं। अनन्त आत्मा की व्याख्या से निषेध का आशय यह नहीं कि हम उसका निराकरण करते हैं। परमार्थ की यथार्थता में दृश्यमान जगत् की प्रतीति समाविष्ट है। "स्कन्ध रिक्त है, सब वस्तुएं रिक्तता के स्वभाव वाली हैं, उनका न कोई प्रारम्भ है और न अन्त है, वे निर्दोष हैं और निर्दोष नहीं भी हैं, वे अपूर्ण नहीं हैं और पूर्ण भी नहीं हैं, इसलिए वे सारिपुत्र, इस शून्यता में न तो कोई रूप है, न प्रत्यक्षज्ञान है, न नाम है, न कोई प्रत्यय है और न ज्ञान है।"^१

यह स्वीकार करते हुए कि ज्ञानमय जगत् सम्बन्धयुक्त है, योगाचारो ने विज्ञान की यथार्थता की स्थापना की, जो सम्बन्धों को जोड़ता है। नागार्जुन विज्ञान के विचार को आत्मा के रूप में लेकर उसकी अपर्याप्तता को दर्शाता है। यदि विज्ञान एक मर्यादित आत्मा है तो वह परमार्थ तत्त्व नहीं हो सकता। यदि यह अनन्त आत्मा है तो इसे ऐन्द्रिय विभाग की श्रेणी में रखना अनुचित होगा। परमार्थसत्ता परमार्थसत्ता ही है और उसके विषय में हम और कुछ नहीं कह सकते। विचार जितना भी है सब सापेक्ष है और परमतत्त्व भी जब विचार का विषय बनता है, एक प्रकार से सापेक्ष हो जाता है, हम इसे स्वतः चेतन व्यक्ति के रूप में विचारगत नहीं कर सकते, जब तक कि उसके विषय में वर्णन करने के लिए किसी नाममात्र वस्तु की स्थापना न कर लें।

७

सत्य और यथार्थता की श्रेणियां

ऐसा प्रतीत होता है कि नागार्जुन की प्रतीतिवाद-सम्बन्धी कल्पना हमें मूल्यांकन की समस्त योजना को भ्रान्ति समझकर छोड़ देने की प्रेरणा देती है। जब प्रत्येक वस्तु ही अयथार्थ

नित्य एव परमार्थ सत्य है। इस आपत्ति के उत्तर में कि यदि नव कुछ शून्य है और न कुछ उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है इसीलिए पुण्य एव पाप में तथा सत्य एव भ्रांति में कोई भेद नहीं किया जा सकता, नागार्जुन का कहना है कि सर्वोपरि सत्य—जो नव प्रकार की जिज्ञासा को शान्त करके आन्तरिक शान्ति प्राप्त कराएगा—संवृति एव हमारे जीवन की रुद्धिगत परम्पराओं के कारण छिपा रहता है। यथार्थ में जीवन कुछ नहीं है, जीवन की समाप्ति भी कुछ नहीं है और न कोई जन्म या मोक्ष ही है। यथार्थ इन अर्थों में शून्य है, क्योंकि मूर्तहप एव व्यक्तित्व नहीं है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि यह परम शून्यता अथवा एक कोरा रूपविहीन मनुष्य पदार्थ है।^१ यह रिक्त है, जो संवृति से भिन्न है, जिसे यथार्थ कहा जाता है। नागार्जुन बुद्ध के वचन को इस प्रकार उद्धृत करता है। “कोई स्त्री, कोई पुरुष, कोई भी जीवन, कोई चेतनावान प्राणी और कोई आत्मा नहीं है, अर्थात् ये सब कुछ नहीं हैं, ये सब धर्म अथार्थ हैं, अस्तित्वविहीन हैं, जैसा कि स्वप्न, अथवा मित्या उपन्यास की कल्पना होती है अथवा जैसा कि पानी में पड़ता हुआ चन्द्रमा का प्रतिबिम्ब अवास्तविक होता है।”

तर्क को दूषित बतलाया गया है, जो केवल विश्वास के लिए स्थान बनाता है। यह एक विश्वास ही है, जिसको ज्ञान का सहारा है एव अज्ञान में जिसकी पुष्टि नहीं होती। यह केवल कल्पना का खेल-मात्र नहीं है, बल्कि तर्क पर आश्रित है। यदि परमार्थ एव सापेक्ष सत्य परस्पर सम्बद्ध न होते तब हम नितान्त सशयवाद में फँस जाते। यदि ज्ञान को तात्त्विक (Noumenal) यथार्थता में पृथक् कर दें तो प्रतीति अथवा आभास-विषयक ज्ञान की भी प्रामाणिकता नहीं रह जाती। नागार्जुन संकेत करता है कि बिना क्रियात्मक सत्य का आश्रय लिए इन्द्रियातीत सत्य की भी प्राप्ति नहीं हो सकती।^२ बुद्धिगम्य सत्य को हम सर्वथा एक ओर नहीं हटा सकते, भले ही यह अन्तिम सत्य न भी हो। यह सर्वोपरि शक्ति नहीं है जैसा कि कुछ दार्शनिक इसे समझते हैं। उन्नत श्रेणी का सत्य, जिसका प्रकाश बुद्धि के द्वारा नहीं होगा, सीमित शक्ति वाले मन के लिए केवल एक पूर्वधारणा अथवा स्वीकृत पक्ष के रूप में है। यद्यपि हम इसका साक्षात् नहीं कर सकते, फिर भी हम इसपर विश्वास कर सकते हैं। कोई मनुष्य यह नहीं कह सकता कि उसने इसे इस प्रकार जान लिया है जिस प्रकार कि वह अनुभवजन्य अन्य पदार्थों को जानता है। तब भी वह यह अनुभव करता है कि अपने अनुभव को पूर्णता प्रदान करने के लिए इस प्रकार की एक कल्पना की आवश्यकता अवश्य है। हमारे सम्मुख उपस्थित तथ्यों की मांग है कि उन्हें उक्त प्रकार में पूर्णता प्रदान की जाए। तब भी सम्पूर्ण योजना हमारे आगे स्पष्ट नहीं है। सत्य हमारे हृदय के ऊपर चक्कर काट रहा है एव यदि हम उसे ग्रहण करने को उद्यत हो तो वह हमारे हृदय में अवश्य उतर सकता है। हमें अपनी सीमाओं से ऊपर उठना चाहिए। पूर्ण अन्तर्दृष्टि का अभाव उसकी आवश्यकता के अन्दर विश्वास से विलकुल सगत है। यद्यपि विचार को तर्क के क्षेत्र में नहीं लाया जा सकता, तो भी विश्वास जमा हुआ है। यथार्थ

१ तुलना कीजिए—“रात्रिमार्ग की दिशा चारों किसी ओर क्यों न हो, निश्चय रस्ते कि अन्त में कुछ नहीं मिलेगा।”—आर० एल० स्टोवेन्सन।

२. “व्यवहारमनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते।” अ-याय २४।

विशेषण कहल गया ही है और यह अदृष्ट पदार्थों का मन्त्रो है ।

एक मनुष्य असम्यक्त भावों से दृष्टिवाण का रूप हुए कुम्हारिण नागाजुन की आज्ञाचना इस प्रकार करता है 'यह मानना चाहिए कि एकाग्रताय जिसका अस्तित्व नहीं है वह कभी भी नहीं है और जिसका अस्तित्व है वह निरालम्ब रूप में यथावत है । और एकाग्रता का प्रकार व सत्य की धारणा नहीं बन सकता । ' 'अगर की धारणा है कि समस्त भिक्षा का मिश्रण जलानु को नितान्त शून्यता का समर्थन करता है । उस भाव का तत्पर उत्पन्न प्रश्न करता है 'शून्यता का भाव तथ्य है अथवा नहीं ? यदि यह तथ्य धरना नहीं है जिसका विधीन प्रयोग जान किया हुआ तब सुम कर्म कह सकते हैं कि समस्त शून्य है ? यदि यह तथ्य धरना है तो क्या यह स्वाभिमान है अथवा दूसरे किमार्ग द्वारा प्रयत्नी प्रुत है ? तब उस अन्य प्रयोग करनेवाले को और जो कुछ समस्त प्रयोग किया उन पदार्थों के अस्तित्व का स्वाकार करना पड़ेगा ।

नागाजुन विभिन्न प्रकार के अस्तित्व का मानना है । दृष्टान्त (माया यथवा दृष्टिभ्रम) में मूल रूप पदार्थों का अस्तित्व उन ज्यों में नहीं है जिन ज्यों में प्रयोग जान के पदार्थों का अस्तित्व है यद्यपि वे जाना जा मानमित्र सत्य के रूप में एक ही यथस्था के अन्तर्गत होते हैं । सब वस्तुएँ एक मनोव्यवस्था में संगठित पुत्र है और उनका बीच का भ्रम धर्मों के स्वभावों द्वारा जाना जाता है जो अपने अद्वयता बना रहते हैं । वस्तुओं के विषय में उसी प्रकार के घम समाविष्ट होते हैं । मनुष्यों के सम्बन्ध में यह बात समीचीन है । जबकि हमारा महत्त्वपूर्ण श्रद्धा जाति बिना किसी विनाश परिवर्तन के ही फिर से नव गति प्राप्त कर लेता है मानमित्र घम महान परिवर्तन के अधीन रहते हैं । दृष्टान्त के पदार्थों का अस्तित्व मन से बाहर नहीं है किन्तु हमारे अनुभव के पदार्थ अनुभव के सम्बन्ध में विद्यमान रहते हैं और उस सीमा तक प्रमाणा (विषयी) में स्वतन्त्र है । नागाजुन मानता है कि समस्त का अस्तित्व देना एक कान की स्थिति के सम्बन्ध में है यद्यपि यह स्थायी या निरन्तर रहनेवाला नहीं है । अनुभववगम्य पदार्थ की एक विनाश स्थिरता है क्योंकि उनकी दैनिक स्थिति एक भौतिक सम्बन्ध है । विशेष अवस्थाओं में हम उसमें अभिन्न हो सकते हैं एक उस अनुभव की पुनरावृत्ति भा कर सकते हैं । यह विषयी अतीत अथवा निरपेक्ष है क्योंकि उचित अवस्थाओं में संवसाधारण के अनुभव का एक सामान्य विषय है । विपुल मानमित्र अवस्था देना में सम्बन्ध रखनेवाले भावों से न तो विस्तृत होती है और न उसके द्वारा निर्णीत हो जाती है तथा वह क्षणिक स्वभाव की होता है और उसका जान सीधा एक ही प्रमाणा के द्वारा होता है । उस प्रकार भौतिक पदार्थ का अस्तित्व केवल मानसिक अस्तित्व की अपेक्षा अधिक निश्चित है । प्रतिकृतियाँ क्षणिक हैं एक चेतना के प्रवाह के साथ परिवर्तनशील हैं जबकि इन्द्रियगम्य पदार्थ अपेक्षाकृत निश्चित स्वभाव के हैं तथा निश्चित अवस्थाओं के अनुसार चेतना में बार बार आ सकते हैं । समस्त में अस्तित्व का तात्पर्य है देना कान एक कारणकाय पदार्थ में विशेष स्थिति यद्यपि निरालम्ब (परमाय) स्वतः अस्तित्व से तात्पर्य नहीं है । इसका तात्पर्य यह भी नहीं है कि उनका अस्तित्व नहीं है । सन्नित्वविस्तार में कहा गया है ऐसा कोई पदार्थ नहीं है जिसका अस्तित्व हो और न ही

मा कोई पदार्थ है जिसके अस्तित्व का अभाव हो।” यह समार परमार्थरूप में यथार्थ ही है और न परमार्थरूप में शून्य ही है, क्योंकि शून्यता का भाव असम्भव है। इसलिए शून्य से माध्यमिको का तात्पर्य यह नहीं है कि परमार्थरूप से अभावात्मक है, किन्तु यह है कि उसकी सत्ता सापेक्ष है। इसीको गकर आनुभविक अस्तित्व कहते हैं। स्वत अस्तित्व के अर्थों में वस्तुएँ तात्त्विक नहीं हैं—यह एक बात है, और यह कहना कि वस्तुएँ तात्त्विक तो हैं ही नहीं, इसलिए उनका अस्तित्व ही नहीं है—यह दूसरी बात है। माध्यमिक शाखा के गन्यों में दोनों ही मतों की ओर झुकाव प्रतीत होता है, किन्तु उनका यथार्थ मत पहला ही है। प्रतीत्यसमुत्पाद का सिद्धान्त—अर्थात् यह कि धर्मों का यह स्वभाव है कि उनकी उत्पत्ति कारणों के एकसाथ एकत्र होने पर होती है और इस प्रकार जो उत्पन्न होता है वह स्वत उत्पन्न नहीं है और इसीलिए उसका स्वत अस्तित्व नहीं है—इसी मत का समर्थन करता है कि वास्तविक रूप में विद्यमान वस्तुएँ परमार्थ दृष्टि से यथार्थ नहीं हैं। इस अर्थ में शून्य से तात्पर्य यह है कि वस्तुएँ अपनी उत्पत्ति (सत्ता) के लिए कारणों के अधीन हैं। बौद्धधर्म के यथार्थवादी, अर्थात् सौत्रान्तिक एवं वैभाषिक, दूसरी ओर इस मत के ऊपर कोई बल नहीं देते कि जो कुछ कारणों से उत्पन्न होता है, अपने-आपमें सत्ता नहीं रखता और इसीलिए वह तात्त्विक नहीं है और शून्य एवं अभावात्मक है। “सब कुछ को शून्य अथवा रिक्त इसलिए कहा जाता है कि ऐसा कोई पदार्थ नहीं है जो सार्वभौमिक कारण-कार्यभाव की उपज न हो।” माध्यमिको का शून्यवाद निषेधात्मक दृष्टि से पदार्थों का अभाव है और विद्यात्मक दृष्टि से सदा परिवर्तित होते रहनेवाला ससार का प्रवाह है। यह कभी-कभी कहा जाता है कि माध्यमिको के मत में धर्मों का अस्तित्व एकदम ही नहीं है, न तो यथार्थता में और न प्रतीति में ही। उनकी तुलना केवल ऐसी असम्भव वस्तुओं से की जा सकती है जैसे कि वन्ध्या स्त्री की पुत्री। इस प्रकार की स्त्री के सौन्दर्य का तो हम वर्णन कर सकते हैं किन्तु उक्त वर्णन के साथ-साथ जिस पदार्थ का वर्णन करते हैं वह अभावात्मक है। इस प्रकार का मत नागार्जुन के वास्तविक अभिप्राय को प्रदर्शित नहीं करता है, भले ही उसके कुछ-एक वक्तव्यों का झुकाव इस प्रकार की व्याख्या की ओर पाया जाए। ऐसे वक्तव्यों में से एक इस प्रकार है “क्या हमें धर्मों का अनुभव नहीं होता?” नागार्जुन कहता है, “हा होता है, ठीक वैसे ही जैसे कि एक भिक्षु, जिसकी आखें खराब हैं, अपने भिक्षापात्र में एक बाल देखता है। वस्तुतः वह उसे देखता नहीं क्योंकि, जैसे कि पदार्थ नहीं है, उसका ज्ञान भी असत् है। यह इस बात से मिट्ट हो जाता है कि अच्छी आँखों वाले मनुष्य के मन में बाल का विचार भी नहीं आता।” जब एक व्यक्ति परम सत्य को प्राप्त कर लेता है, वह वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप को जान जाता है और तब वह उनके अस्तित्व के सम्बन्ध में कुछ नहीं कहेगा। वह फिर उसकी प्रतीति में नहीं आता, और इस प्रकार परमार्थज्ञान का तात्पर्य वस्तुओं का अज्ञान है। ममस्त ससार एक जादू के खेल के समान है। अविद्या के बन्धन से रहित साधु पुरुष उसके अधीन नहीं है। जिस वस्तु की अस्तित्व के रूप में प्रतीति होती है, वह एक आतिमात्र है। चूँकि माध्यमिको की दृष्टि में सब विचार एवं वस्तुएँ शून्यरूप में हैं, उन्हें कभी-कभी सर्ववैनाशिक भी कहा जाता है। यह विचार कि यह

द्विज अपने मूर्खों एवं नग्न महीन एवं निराधार आनाममात्र के अनिरिक्त और कुछ भी नही है बौद्धधर्म के प्रचलित चारों निकायों—जयान वभाषिका (जो बाह्य पन्थों की प्रथम योग्यता का स्वीकार करते हैं) मौजानिका यागाधारा (जो विषयीनिष्ठ ज्ञानवादी हैं) एवं मायमिका (जयवा भूयवादियाँ)—में एक समान है किन्तु हम नहीं समझते कि यह मत नागाजुन की गिर्याओं के अनुरूप है क्योंकि यह कोई सामान्य जादगर नही है जो यह निश्चय करना चाहता है कि वह कुर्मी जिनपर हम बैठे हैं कुर्मी नही है। वह स्वाकार करता है कि अस्तित्व ही प्रतीति की निरन्तर उत्पत्ति का एकमात्र सम्भव जय है यद्यपि वह मन परमाथरूप से यथाथ स्वाकार करने को उद्यत नही है।

८

नू पयाद और उसका तात्पर्य

नूयन नाम के नामा प्रकार के जय समझ जाते हैं। नूयन व्यक्तियों के लिए इसका अर्थ अभावानक है और अथा के लिए एक स्थिर इन्द्रियातात और अन्यात्म्य तत्त्व जो सब वस्तुओं के अन्तर्गत है। पहला जय जानुभविक समार के लिए सत्य है एवं दूसरा जाया मिक यथायथा के लिए। नूयन के वायुमन्त्र में नातिरूप दाया भी नही छूट सकता। प्रत्येक निषेध एक अन्तर्निहित स्वाकृति के ऊपर निर्भर करता है। नितात निषेध असम्भव है। पूरा सगयवा एव कापनिक वस्तु है क्योंकि इस प्रकार का सगयवाद सगयवा के नियम की यथायथा का सकत करता है। नागाजुन एक उच्चतर यथायथा के अस्तित्व का स्वाकार करता है यद्यपि उपनिषद् के ही समान वह उसे अनुभव का पन्थ नही मानता।

आन नही दायनी न मन है। उसका विचार करता है यह उच्चतर ज्ञानी का मत है जिसमें मनुष्या का प्रवण नही है। ऐसे क्षण को नही पर सब पदार्थों की पूरा छवि तुरन्त प्राप्त होती है बुद्ध ने परमाथ कहा है अर्थात् निरपन्न सत्य जिसका बाणी के द्वारा प्रचार नही किया जा सकता। 'नूयन न ता नूयन हा कह सकत है और न अनूय ही दोना भी नही कह सकत और न दाना में स एव कह सकते हैं। नूयन केवल उसका सकन करने को नूय (रिक्त) कहा जाता है। 'जागरभूत यथायथा नामक एक वस्तु अवश्य है जिसके बिना वस्तुएं जाही वह न हाता। नूयता एक भावात्मक तत्त्व है। कुमारजीव नागाजुन पर लिपिका करते हुए कहता है कि यह नूयता ही के कारण है जो प्रत्येक वस्तु सम्भव हो सकता है और बिना इसके समार में कुछ सम्भव नही है। यही सबका आधार है। हे मुक्ति सब धर्मा का जायय नूयता ही है। वे उस जाययस्थान में कुछ परिवर्तन नही जान। 'नूयता उसका यथायथा ही है जिसका कोई कारण नही जा विचार एवं प्रत्यय या नाव से पर है वह जिसकी उत्पत्ति नही होती जा उत्पन्न नहीं हुई और जिसका कोई

१ अथाय ३।

२ नूयनिति न अन्तर्गतान्तरिति वा भवेत्।

उभय लोभय चति प्रसाधय नु कथ्ये ॥

३ प्रसाधयिता।

माप नहीं है।^१ आनुभविक जगत् के सम्बन्ध में प्रयुक्त होने पर शून्यता का अर्थ होता है प्रतीतिरूप जगत् की सदा परिवर्तनशील अवस्था। अनन्तता के आतंककारी शून्य में मनुष्य नव आशा खो बैठता है किन्तु ज्योंही वह डमकी अयथार्थता को समझ लेता है, वह उससे ऊपर उठता है और स्थिर तत्त्व तक पहुँच जाता है। वह यह जानता है कि सम्पूर्ण इकाई एक क्षणिक स्वप्न है जिसमें वह विवाद-विषयो के प्रति उदासीन और विजय को निश्चित मानकर बैठा रह सकता है।

परमार्थ यथार्थता के विषय में हम कुछ नहीं कह सकते। सत्य की प्राप्ति के लिए हमें उन सब उपाधियों को एक ओर हटा देना चाहिए जिनकी सगति सत्य के साथ नहीं हो सकती। परमार्थ न तो सत्तावान है, न अभावात्मक है और न ही दोनों प्रकार का है अर्थात् सत्स्वरूप एवं अमत्स्वरूप भी नहीं, और न असत् एवं सत् दोनों से भिन्न है।^२ माध्यमिकों की दृष्टि में तर्क एवं वाणी का उपयोग केवल सीमित जगत् के लिए ही हो सकता है। सीमित विभागों या वर्गों का प्रयोग अनन्त के विषय में करना इसी प्रकार का एक प्रयास होगा जैसा कि सूर्य की गरमी को हम साधारण थर्मामीटर के द्वारा मापने का प्रयास करें। हमारे दृष्टिकोण से परमार्थ कुछ नहीं है।^३ हम इसे शून्य कहते हैं क्योंकि ससार की उपाधियों के सम्बन्ध में प्रयुक्त होनेवाला कोई भी वर्ग उसके लिए पर्याप्त नहीं है। इसे सत् कहना अनुचित होगा। क्योंकि ठोस मूर्त पदार्थ ही सत् कहे जा सकते हैं। इसे असत् कहना भी उतना ही अनुचित होगा।^४ इसलिए इसके सब प्रकार के वर्णन से बचना ही सबसे उत्तम है। विचार अपने कार्यों में द्वैतपरक है और जो है वह अद्वैत है। कहा जाता है कि बुद्ध ने ऐसा कहा था “ऐसे पदार्थ का जिसे वर्णमाला के अक्षरों द्वारा नहीं दर्शाया जा सकता, क्या वर्णन किया जा सकता है या उसके ज्ञान का भी क्या उपाय किया जा सकता है? यहाँ तक कि इस प्रकार का वर्णन करना भी कि इसे वर्णमाला के अक्षरों द्वारा प्रदर्शित करना सम्भव नहीं है, यह भी तो अक्षरों के द्वारा ही किया जाता है, जिनका प्रयोग उस इन्द्रियातीत, निरपेक्ष (परमार्थ तत्त्व) एवं जिसे शून्यता के पारिभाषिक शब्द द्वारा लक्षित किया गया है, उसके लिए किया जाता है—‘धर्म की यथार्थ अवस्था’ निर्वाण की भाँति अवर्णनीय, अज्ञेय, जन्म एवं मरण से रहित, एवं विचार तथा वाणी दोनों की पहुँच से परे है।” इन्हीं सब प्रकार के सम्बन्धों से अतीत अर्थों में इस स्काट्स कहता है “ईश्वर को जो शून्य कहा जाता है सो अनुचित नहीं है।” “विचार के लिए जो सापेक्ष नहीं है (अर्थात् सम्बन्धों से विहीन है) वह शून्य ही है।”^५

१ अष्टसाहसिकाप्रज्ञापारमिता, अध्याय १८।

२ “अस्तिनास्ति-उभय अनुभय इति चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं शून्यत्वम्।”

—माधव-सर्वदर्शनसंग्रह।

३ “शून्य तत्त्वम्।”

४. “तत्र अस्तित्वा वा नास्तित्वा वा न विद्यते नोपलभ्यते।”

५ अध्याय १८।

६ ब्रैडले। महोपनिषद् के अनुसार, ब्रह्म “शून्य अथवा रिक्त, तुच्छ, अभाव, अव्यक्त, अदृश्य, अचिन्त्य एवं निर्गुण है। योगस्वरोच्य ब्रह्म के स्वरूप को यथार्थ, प्रज्ञा एवं आनन्द कहते हुए भी शून्य कहता है। “शून्य तु मच्चिदानन्द नि शब्दब्रह्मशब्दितम्।” तुलना कीजिए बहीर से : “जो सूर्यो का भाँ सत्य है जो सब सत्यो का आगार है, उसे वे रिक्त या शून्य कहते हैं।” (देवो का अनुवाद)।

परमायतत्त्व सब प्रकार की भीमाआ से मुक्त होन पर भी और हमारी सीमित चेतना द्वारा विचार में आने योग्य न होने पर भी उस अविद्या के कारण जो मनुष्य के मन में अतर्निहित रहती है आनुभविक जगत में अपन का अभिप्रेत करता है। अविद्या का सापक्षता का तत्त्व है। निस्सन्देह सगार में नियत तत्त्व या परमाय प्रतिविम्बित होता है अथवा हम सर्वज्ञ के द्वारा, जिसे नागाजुन स्वाकार करता है परमाय का प्राप्त नहा कर सकत। वस्तुआ का सारतत्त्व परिभाषा के दाना अर्थों में गूँथ है। व वस्तुएँ जिनका वतमान में हम प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करत हैं अतकाल में गूँथ थी और भविष्य में भी शून्य हो जाएगी। सब वस्तुएँ अपने स्वरूप में सारतत्त्व के रूप में गाय हो है। अविद्या के ही कारण हम उन वस्तुआ का जो वस्तुन अभावात्मक हैं अस्तिव मान लत है। सत्य के पान को महाविद्या कहा जाता है और उसका विपरीत अविद्या है।

नागाजुन का गूँथ पाठक को हैमिल्टन की निरुपाधिक अथवा स्पसर का अद्वित्य गति का स्मरण कराता है। इसका सम्बन्धविहीन स्वरूप के कारण कभी-कभी इसको प्लाटिनम के एकत्व के स्पिनाडा के सारतत्त्व एक शक्ति के कबीबाणु (Neutrum) के समान बतलाया जाता है। सगार के ओभस अधु मानवीय मस्तिष्क का यह भाव बहुत रचिकर प्रतीत होता है।^१ वह उच्चतम तत्त्व अपना निरपेक्षता या परमायता में गतिविहीन होन के कारण सध प्रकार के परिणमन (Becoming) का प्रभाव प्रभाव होता है। निपेध के अंग को मान लन से ही इसकी परमायता बुझा में पड़ जाती है। इस मत के अनुसार यदि परमायतत्त्व पूर्णरूप से यथाय है तब इसमें निपेधात्मक तत्त्व के लिए कोई स्थान नहीं है। इस प्रकार की एक निस्साम सत्ता निस्तज एक उगास गूँथरूप प्रतीत हो सकती है। निपेध भी इसी महत्त्वपूर्ण प्रतीत होता है जमाकि विद्यात्मक वधन। बिना हमारे हम भेज का अंग भी नहीं भित्ता और परिणाम में जावन अथवा अभिव्यक्ति ही अमभव हो जाता है। यदि विगुद्ध मत जावित एव यथाय होता तो हम इसका स्वर भेदाचक तत्त्व एव निपेधात्मकता के तत्त्व के सम्बन्ध में विचार करने का बाध्य होता पटना। नागाजुन की दृष्टि में इस प्रकार का तब मानवीय एक आवश्यकता में अधिक मानदाय ठहरगा। परमायतत्त्व के स्वरूप की व्याख्या करने में अपनी अग्रगता अथवा सीमित एन अमीम के मध्यगत सम्बन्ध को समझ करने का अयोग्यता के कारण हम इस प्रकार का प्रणना न भित्ती चाहिए कि हम उसे गूँथ समझने लगे। परमायतत्त्व का यथायता एव उत्तरा पूजना का प्रमाण ब्रह्म-साक्षात्कारवाने योगिया द्वारा प्राप्त विधि का परमान है। यदि योगाचार गाय माध्यमिन् गाय में अर्वाचान है तब तो हम इस विकास के तब का मरतता में समझ सकते हैं। गायन गाय प्रतिवाग्नि परमाय गता की शास्त्रि व्याख्या हम जानवविधान की ओर ले जाती है। अपा गायित स्तर में नागाजुन का परमायतत्त्व अपना परमायता में गतिविहीन प्रतीत होता है। योगाचार

१ गूँथ का जग पदर के उभ ओवन में निष्ठा असा है। ई प्रभु अर्वा अन्वद गी है। न सग परिधान में दु गी है और उकन एह विज्ञा-हान दीह है कदा दनेयका गी ५ गाय के आता है परिह न में ओह सधर्म की मगाय नहीं है और नरी गी अवन-ग में उगरी के प्रविचन नहीं है।

की दृष्टि में यह सार्वभौम चेतना है, जो सदा बढ़नेवाली है। वस्तुएँ एवं मनुष्य उसके बाहर न होकर उसके अन्तर्गत ही हैं। वे इसकी निरन्तर प्रक्रिया के अंश हैं एवं परमार्थतत्त्व की चेतना में समाविष्ट हैं। माध्यमिकों की दृष्टि में वस्तुएँ विशुद्ध सत् के लिए बाह्य हैं एवं अपनी ही सीमितता के अन्दर बन्द हैं तथा अपने अस्तित्व के कारण मर्यादित हैं, और यह हम नहीं जानते कि अनन्तस्वरूप सत् के साथ उनका क्या सम्बन्ध है। 'आलयविज्ञान' कोई अवस्था न होकर एक प्रक्रिया है। यह धार्मिकता या आध्यात्मिकता है, विज्ञान स्वयं पदार्थ का रूप धारण करता है या अपने को पदार्थ जगत् में अभिव्यक्त करता है। उच्चतम श्रेणी का मार्ग, जिसके द्वारा विचार परमार्थतत्त्व का चिन्तन व मनन कर सकता है, इसे चेतना, चित्तिशक्ति अथवा विज्ञान के रूप में मानने से ही है। इसके अन्दर हमें दोनों मिलते हैं, अर्थात् विध्यात्मक कथन और निषेध, तादात्म्य और विभेद। योगाचारों की कल्पना हेगल की उस कल्पना के तुल्य है जो स्वात्मचेतना को वस्तुओं के केन्द्र के रूप में समझती है। माध्यमिकों की कल्पना शकर अथवा ब्रैडले के अद्वैत के नमूने की है, क्योंकि इसके अनुसार आत्मविषयक प्रत्यय परमार्थ नहीं है। आत्मविषयक विचार अन्ततोगत्वा एक प्रकार का सम्बन्ध ही है और परमार्थतत्त्व को किसी भी सम्बन्ध के अधीन कहना तर्कसम्मत नहीं होगा।

९

उपसंहार

यह जगत् यद्यपि प्रतीतिमान है तो भी हम अपने भूतकालीन स्वभाव के दबाव में आकर इसे यथार्थ मानने लगते हैं। निर्वाण-प्राप्ति के लिए हमें प्राचीन मार्ग का अनुसरण करना होता है और वस्तुओं की यथार्थता-विषयक समस्त मिथ्या धारणाओं का त्याग करके सब दुःखों का नाश करना होता है। कष्ट और दुःख, आनन्द और सुख यह सब हमारी अविद्या के कारण ही हैं। मन ही सब प्रकार की आपदाओं एवं दुःखों का आदिस्त्रोत है। नैतिक सम्बन्ध का महत्त्व सीमाबद्ध ससार में ही है।

यह दिखाया जा चुका है कि ससार केवल प्रतीतिमात्र है। यदि हम इसके यथार्थ सत्य को ग्रहण कर सकें तो यह निर्वाण है। सत्य ही परमार्थतत्त्व है। तथागत विषेप प्राणी का अभाव या अनुपस्थिति है और ससार भी निश्चित सत् का अभाव है।^१ वह सब जो शून्य के विषय में कहा जाता है, निर्वाण के विषय में सत्य है। यह सापेक्ष अभिव्यक्ति के शासन से परे है। हम नहीं कह सकते कि यह शून्य है अथवा अशून्य है अथवा दोनों है या दोनों में से एक भी नहीं है।^२ परम्परागत रूप में हम कहते हैं कि बुद्ध का अस्तित्व है। किन्तु वस्तुतः हम ऐसा कथन भी नहीं कर सकते। नागार्जुन कहता है "उसे निर्वाण कहा जाता है जिसमें अभाव नहीं है, जो प्राप्त नहीं किया गया, जो विच्छेद होनेवाला नहीं है, न इसके विपरीत ही है, जिसका वर्णन नहीं हो सकता और जिसकी रचना नहीं हुई है।" जब

निवाण प्राप्त हो जाता है ज्ञान का अन्त हो जाता है और जीवन के बंधन निश्चिन्त हो जाते हैं। 'एक समय बंधन निरुपाधिन, अमल और अपवित्र हो गेप रह जाता है। यहाँ तक भी कहा गया है कि निवाण का कभी वस्तु नहीं है जिस प्राप्ति किया जा सके। बंधन अज्ञान से छुटकारा पाना चाहिए।

एक व्यक्ति का जो जन्म मुक्ति का प्राप्त करने का प्रयास करते हैं उन छ अज्ञानद्वय गुणों का बंधन रहता है अज्ञान और अविद्या—दान-नीति-तप-धर्म-त्याग ध्यान एवं सत्संग परितः ज्ञान। ज्ञान पूर्णता प्राप्त करनी चाहिए। यदि हम यह प्रश्न करें कि एक बाधितत्व का सब वस्तुओं की अवधारणा का जानना है क्या दूसरा का उनका पापों से उद्धार करने का प्रयत्न करता है? इसका उत्तर बौद्धिकता के ज्ञान में इस प्रकार दिया जा सकता है—जिज्ञासु बाधितत्व के माग में पड़ रहा है। उसे अपना विचार इस प्रकार बनाना चाहिए—मुझे सब प्राणियों का छुटकारा दिये जाये निवाण के पूर्वता युक्त जगत् में पहुँचाना है तो मैं इन सब प्राणियों का छुटकारा दिये जाने के पक्ष में और किसी प्राणी का छुटकारा नहीं दिलाया है और यह किमिति? क्योंकि हम भूमि यदि बाधितत्व का प्राणियों का कोई भी विचार हो तो उस बाधितत्व ही नहीं कहा जा सकता था। ' बाधितत्व को पशुओं का यथाथ मानकर किसी वस्तु का दान नहीं देना चाहिए। ' जन्तु बाधितत्व के विषय में यथाथ मानकर सम्बन्ध धारणा भी असत्य है।

वैभाषिक दृष्टिकोण अज्ञानमविद्या का लेकर प्रारम्भ करते हैं और पशुओं के सामान्य अभिमान का ज्ञान समझते हैं। गौत्रादिक सीमा न विचारों का माध्यम बनाया जिससे ज्ञान यथाथता का ज्ञान दिया जाता है और इस प्रकार मन और वस्तुओं के मध्य में एक प्रकार का आवरण उत्पन्न कर दिया। मायाधारा न मिलने से सगुणत्व में प्रतिष्ठितियों के पादों का वस्तु है उनका उच्छेद कर दिया और ममत्त्व अनुभव को अपने मन के अन्तर् विचारों की श्रुति का रूप में परिणत कर दिया। मायामय ज्ञान ने अधिभूत साहस पूर्ण एक तान्त्रिक रूप में मन का भी केवल विचार में ही परिणत कर दिया और हम विचारों को निरूपित करने का एक अनुभव में ही उद्योग किया जिससे विषय में हम कुछ भी निश्चित रूप से नहीं कह सकते। दृष्टि के ज्ञानिका का अनुभूतिमान या प्रत्यक्ष ज्ञान इस तात्त्विक ज्ञानान्त की पुनरावृत्ति करता है। साव और उभय उत्तराधिकारियों के समस्त प्राकृतिक पदार्थों की यत्नवत् व्याख्या करनेवाले तत्त्वज्ञान का प्रारम्भिक विचार विषयों एवं विषयों के परस्पर एक दूसरे का प्रभावित करने के विषय में यथा सीमित दृष्टान्तों और इस व्याख्या किया के परिणाम के ज्ञान के विषय पर विचार करना था। इस प्रकार के ज्ञान के द्वारा जिसमें उन अवयवों में से कोई भी नहीं होता जिनकी ज्ञेय उपलब्ध हो जाता है हम न तो विषयों का और न विषयों की ज्ञान करने हैं। इस प्रकार की ज्ञान का तात्त्विक परिणाम ज्ञान के सत्यज्ञान के रूप में प्रकट होता है जिसमें कि आत्मा एक सार्वभौमिकता का मानवित्व अस्मात्मा की ही है। इस ज्ञान का रूप दिया गया है। इस ज्ञान के दृष्टिकोण का वादी न इस प्रकार मान्यता में गया है—विचारों का प्रवेश दृष्टिमान में पश्य

प्रतिकृतियों के सरल रूप में कराया गया और इस स्वरूप में वे केवल यही नहीं कि निरापद प्रतीत हुईं किन्तु मनुष्य की ग्रहणशक्ति की क्रियाओं की व्याख्या करने में भी उन्होंने बहुत उपयोगी भाग लिया। किन्तु चूँकि लोग उनके विषय में स्पष्ट रूप में और विशद प्रकार से तर्क करने लगे, उन्होंने धीरे-धीरे अपने घटको या अवयवों का गुप्त रूप से मूलोच्छेदन करके प्रत्येक अन्य पदार्थ का अपने अतिरिक्त अस्तित्व नष्ट कर दिया। ये विचार ऐसे स्वतन्त्र एवं बिना किसी अन्य के ऊपर निर्भर हैं जैसे कि आकाश में विचरनेवाले पक्षी। तो भी अन्ततोगत्वा ये स्वयं अस्तित्व वाले और स्वतन्त्र विचार दयनीय रूप में आवरणहीन दिखाई देते हैं और जब इस विश्व में अकेले छोड़ दिए जाएँ तो निराश्रय दिखाई देते हैं, यहाँ तक कि उनको ढकने के लिए कोई भी आवरण प्राप्त नहीं हो सकता।^१ ज्ञान सम्भव नहीं, अनुभव बुद्धिगम्य नहीं, और दर्शनशास्त्र भी बिना अपनी मौलिक स्थिति पर पुनर्विचार किए एकदम आगे नहीं बढ़ सकता।

अध्यात्मशास्त्र की दृष्टि से वैभाषिकों की पदार्थद्वय-सम्बन्धी कल्पना मन के पक्ष में भारी पड़ती है, जब हम सौत्रान्तिकों की ओर आते हैं। योगाचारों ने बाह्यजगत् का परित्याग करके मन को ही सब वस्तुओं का केन्द्रस्थानीय माना और माध्यमिकों ने दावा किया कि न तो वैयक्तिक आत्मा और न ही भौतिक पदार्थ परमार्थ रूप में यथार्थ माने जा सकते हैं, जो यथार्थ है वही परमतत्त्व है। जहाँ योगाचारी विश्वास के साथ आत्मचेतना के भाव का प्रयोग परमार्थतत्त्व के लिए करते हैं, माध्यमिक लोग आत्म एवं अनात्म दोनों को एक समान अयथार्थ मानते हैं। व्यक्तित्व परमार्थतत्त्व नहीं है। हमें यह कहने की आवश्यकता नहीं कि अद्वैत वेदान्त दर्शन पर माध्यमिकों के सिद्धान्त का बहुत अधिक प्रभाव पड़ा। गौडपादीय कारिकाओं का अलातगान्ति-प्रकरण माध्यमिक सिद्धान्तों से भर-पूर है। अद्वैतवेदान्त द्वारा प्रतिपादित व्यवहार अथवा अनुभव एवं परमार्थ अथवा यथार्थ-सत्ता में जो भेद है वह माध्यमिकों के सवृत्ति और परमार्थ के भेद के अनुकूल है। शंकर का निर्गुण ब्रह्म और नागार्जुन के शून्य में बहुत कुछ साम्य है। अविद्या की शक्ति को, जो प्रतीति-रूप विश्व को जन्म देती है, दोनों ही स्वीकार करते हैं। सूक्ष्म तर्क, जिसके कारण यह ससार अमूर्त भावों, नाना प्रकार की श्रेणियों एवं सम्बन्धों में बटकर केवल एक खेलमात्र रह जाता है, दोनों में एक समान है। यदि हम श्रीहर्ष के समान एक अद्वैत वेदान्ती को ले तो हम देखते हैं कि उसने माध्यमिकों की कल्पना को ही विकसित करने की अपेक्षा और अधिक कुछ नहीं किया तथा जिन श्रेणियों का आश्रय लेकर हम चलते हैं उनके परस्पर विरोध को प्रकट किया है जैसे कि कारण और कार्य, पदार्थ और उनके गुण, साथ ही में इस आधार पर वस्तुओं की यथार्थता का भी निषेध किया है। उनकी पर्याप्त रूप में व्याख्या करना हमारे लिए सम्भव नहीं है। श्रीहर्ष के खण्डन के अनुसार, वस्तुएं अनिवर्चनीय हैं अर्थात् उनका ठीक-ठीक वर्णन नहीं हो सकता। माध्यमिक वृत्ति के अनुसार, वे निःस्वभाव हैं, अर्थात् साररहित हैं। वस्तुतः व्याख्या के योग्य न होना अथवा स्वरूपविहीन होना एक ही बात है। अदृश्य के प्रति जो बुद्ध की भावना है, उसके साथ निश्चयात्मक परमार्थतत्त्व के

विषय में नागाजुन मुद्ध अर्थात् नहीं कहता यद्यपि वह हमकी यथायता को स्वीकार करता है। अपन निषेधात्मक तर्क के द्वारा ना अनुभव का कवल प्रतानिमात्र बतलाता है वह अद्वैतज्ञान की हा भूमिका तयार करता है। यह एक अदभुत भाग्य विडम्बना ही है कि दोना मिछाता व महान व्याख्याकार अपन-आपको परस्पर विरोधी म्यनिया का समर्थक समझन रह।

उपपत्त प्रथ

मवद्गननमग्रह आयाय ७ ।

मवसिद्धन्मत्तारमग्रह ।

वदन्मूर्त्ति पर शाकर भाष्य ।

नगान् न व मायनिक म्रुन ।

यमाकानि सानन विन्दम्भ आर बुद्धितिक या ।

रूप में समावेश उपनिषदा एवं बुद्ध के मध्यादा में हम प्राप्य है उनका निरूपण आधुनिक
 कात् की किसी अत्यन्त प्रसिद्ध पद्धति में पुनरुज्जीवित रूप में किए जान की आवश्यकता
 है। प्राचीन भारतीयों के वचन विश्वरे हुए एवं अस्पष्ट और परस्पर-समव्यवहीन भले
 ही समझे जाए किन्तु इसीलिए ऐसा समझ लेने का कोई कारण नहीं है कि उनका साहित्यिक
 अवस्था के समान उनका तत्वात्मक भाव भी 'यूनान' में पूर्ण है। भाषाविज्ञान-सम्बन्धी
 विश्लेषण के विपरीत रचनात्मक तत्वात्मक भाव का कार्य यह है कि विगरी हुई सामग्री को
 व्यवस्था एवं व्यवस्था के अन्तर्गत भाव व्यक्त किए गए है उन्हें वाह्यकारा संयोजक
 करके हमारे मस्तिष्क प्रस्तुत करें। भक्तिसूत्र ने लिखा है मैं जो अनुभव करता हूँ वह यह
 है कि किसी प्राचीन दान के प्रत्यय-वचना की जो भूतों के अन्तर्गत सरलता के साथ सुनने
 है पुनरावृत्ति ही पर्याप्त नहीं है अपितु हम उचित है कि हम पहले उन प्राचीन समस्याओं
 को अपने आगे रखें उन्हें अपना समझें और फिर उन प्राचीन विचारों के परिष्कार का
 जिह्व के अपने पीछे छोड़ दें अनुसरण करने का प्रयत्न करें।^१ तथ्या का सग्रह और
 साध्य का एकत्रीकरण एक महत्त्वपूर्ण कार्य अवश्य है किन्तु यह उस इतिहास लेखक के
 कार्य का एक भाग ही है जो मानवीय आत्मा के मानाधिक साहित्यिक कार्यों को लब्धव्य करने
 का प्रयत्न करता है।^२ उस विचारों को पृष्ठभूमि में जो तत् कार्य करता है उसपर विश्रुत
 ध्यान देना चाहिए उससे परिणाम निकालना चाहिए विविध प्रकार की 'तथ्या' के
 सुझाव देने चाहिए और उनमें कल्पना का निर्माण करना चाहिए जिससे कि ऐतिहासिक
 तथ्या के उस जादूतिलिहीन एवं परस्पर-असम्बद्ध पुंज में एक प्रकार की व्यवस्था स्थापित
 की जा सके। यदि दानात्मक के इतिहास को निम्नलिखित कारकों तथा उनके लेखों के
 सम्बन्ध में जो ऐतिहासिक तथ्य है उनका एक निराला सूत्रावली बना देने रहने के स्थान पर
 कुछ अधिक महत्त्वपूर्ण कार्य करना है और जनसाधारण के मस्तिष्क का गति करने है
 तथा कल्पनाशक्ति का जादू करने है तो इतिहासलेखक का केवल सांख्यिक विधि से
 पुराने विषय बटारनेवाला न रहकर समानाधिक एवं व्याख्याकार भी होना चाहिए।

२

पूर्व और पश्चिम दोनों देशों का निश्चित वगैरे परस्पर एक-दूसरे को सुचारु रूप से समझने
 का इच्छुक है और इस कार्य के लिए तानात्मक अध्ययन से बढ़कर और कुछ इतना उपयोगी

१ 'मिस्ट्रि मिस्ट्रि आफ इन्डियन फिनिशिंग' पृष्ठ २६३।

ताना की निम्न दृष्टि का कि विचार के क्षेत्र में और विविध रूप से कल्पनात्मक विचार
 के क्षेत्र में ग्रहण से तात्पर्य कुछ अधिक है। यह केवल 'वाक्य' की दृष्टि से समझना ही
 नहीं है और न साधारण भाषा में समझ लेना है। इस विषय के अन्तर्गत प्रत्येक व्यक्ति को
 सम्पत्तियों का धारण करने और उनका सम्पत्तियों की आधारभूतियों और उनमें गति करने
 निष्कर्षों में निहित रहने पर भी इन सबके अन्तर्गत निहित जो मुख्य कार्य विद्यमान है उनका ध्यान
 रख लेने में यह प्रभावनाओं का ध्यान ग्रहण नहीं समझना चाहिए। इस प्रकार दानात्मक के
 दानात्मक दानात्मक इतिहास लेखकों के लक्ष्य उन दानात्मक के साथ करना है कि वह दानात्मक के लक्ष्य
 को नहीं किन्तु कि वह उस दानात्मक के लक्ष्य का ध्यान करने नहीं है। — 'मिस्ट्रि मिस्ट्रि
 फिनिशिंग' अमेरिकी अनुवाद खण्ड १ पृष्ठ २३।

नहीं हो सकता। इस विधि में श्रुतियों के लिए भी स्थान अवश्य है। क्योंकि यूरोपीय विद्वान तथा भारतीय आलोचक दोनों ही के लिए समानरूप से सर्वथा पक्षपातशून्य होकर विवेचन करने का कार्य बहुत कठिन है। भारत में रहनेवाले यूरोपीय ईसाई धर्म-प्रचारकों द्वारा 'रेलिजस क्वेस्ट आफ इण्डिया' (भारत की धार्मिक खोज) नामक ग्रन्थमाला में प्रकाशित ग्रन्थों में, यद्यपि उनसे पूर्व की पीढ़ी के प्रचारकों द्वारा प्रकाशित ग्रन्थों की अपेक्षा, कुछ प्रगति अवश्य लक्षित होती है फिर भी ये ग्रन्थ भारतीय विचारधारा के निष्पक्ष रूप को जनसाधारण के आगे नहीं रखते, क्योंकि उनका मुख्य उद्देश्य यह सिद्ध करना है कि भारतीय विचार-धारा तथा खोज का अन्तिम लक्ष्य ईसाई धर्म है। अनेक पश्चिमी विद्वार्थी, जो भारतीय सस्कृति का अध्ययन करते हैं, यह समझते हैं कि प्रारम्भ में ही भारतीयों की आत्मा का विकास अवरुद्ध रहा है, और भारतीयों के लिए अपने वास्ते दर्शनशास्त्र अथवा धर्म, यहाँ तक कि विज्ञान, कला और साहित्य के क्षेत्र में भी कुछ निकाल मकना उनकी शक्ति के परे है। उन्हें निश्चय है कि प्रभावोत्पादक सस्कृति तथा दर्शनशास्त्र के प्रति अभिवृत्ति पर पश्चिमी राष्ट्रों का ही सदा से एकाधिकार रहा है। वे यूरोपीय सभ्यता को अधिक प्राचीन एवं अत्यधिक गौरवपूर्ण सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं, और भारतीय विचारधारा में जो कुछ महत्वपूर्ण एवं उत्तम अंश पाया जाता है उसे भी ईसाई युग से ही आया हुआ सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं। वे डके की चोट कहते हैं कि अनेक क्षेत्रों की ऐसी सफलताएँ जिनके लिए अज्ञानी लोग भारतीयों को श्रेय देते हैं, सब यूनान देश की देन हैं। उनका भकाव इस ओर है कि ऋग्वेद की ऋचाओं तथा सभ्यता के उस काल को भी जो उक्त ऋचाओं द्वारा प्रकट है, वे वेबिलोनिया तथा मिस्र की सस्कृतियों के बाद का सिद्ध कर सके।

जहाँ एक ओर पश्चिमदेशीय विद्वान ऐसे सब प्रयत्नों को अनुचित और अयुक्ति-युक्त बतलाकर त्यागने की ओर प्रवृत्त दिखाई देता है जो प्राचीन भारत की 'असस्कृत और आदिम' कल्पनाओं की पश्चिम की परिपक्व पद्धतियों के साथ तुलना करने के क्षेत्र में किए जाते हैं, वहाँ दूसरी ओर भारत में भी ऐसे आलोचकों का अभाव नहीं है जिनके पुराने आत्माभिमान को, भारतीय विचारधारा की तुलना पश्चिमी विचारधारा के साथ किए जाने पर, ठेस पहुँचती है। उनका विचार है कि कम से कम धर्म और दर्शनशास्त्र के क्षेत्र में तो हर प्रकार से भारत पश्चिम की अपेक्षा अत्यन्त उत्कृष्ट है और भारतीय विचार-धारा की तुलना में पश्चिमी विचारधारा ही निस्सार (Jeune) एवं आदिम अवस्था में प्रतीत होती है।

उक्त निर्णयों के साथ किसीकी सहानुभूति है या नहीं, यह तो अपनी-अपनी रुचि का विषय है। किन्तु एक-दूसरे को परस्पर समझने का कार्य सम्यक् रूप से तब तक सम्भव नहीं हो सकता जब तक दोनों एक-दूसरे के प्रति आदर एवं सहानुभूति का भाव न रखें। यदि हम इतिहास के प्रति नेकनीयत हैं तो हम अनुभव कर सकेंगे कि प्रत्येक जाति या राष्ट्र का आन्तरिक ज्ञान के प्रकाश में तथा आध्यात्मिक खोज में अपना-अपना उचित भाग रहा है। कोई भी ऐसा सांस्कृतिक अथवा धार्मिक साम्राज्यवादी, जिसके अन्दर यह विचार जमा हुआ हो कि सब प्रकार का प्रकाश उसी अकेले के पास है और अन्य केवल अन्धकार

में टपाना है। सुनना-सक अध्वन न भय म भिन्न करे। योग्य मागद्वयक वभी नही
 यन गता। एव व्याख्याकार का विचार अस्मा किं जा न्वे अन्न अन्नानां न
 निर अनुभवविधि विधि का प्रयोग करता चात्ति और साथ म अपना बुद्धि और कपना
 गति का ना सुनिष्ठ उपयोग करना चाहिए। जगत्क और भारतीय विचारों के उक्त
 आपुनिर विचारपारा का परिभाषा म विचार विनिमय करना उचित होगा वहा उक्त
 यत्मान बात का समझाया व साथ सम्बद्ध करना ना आसंभव है साथ ही अवसर का
 मन विषय म भी पूरी गानधारी बरतना होगा कि विचार विषय व निर एम पारिभाषिक
 धुन जाए जा वस्तुन विन हाने यद्यपि तत्तमात्र प्रतीय हाने। उक्त प्राचीन विचार
 कदति व स्थान पर नद तथासी का प्रयोग करने न भी सकता होगा। एम प्रकार के उपाय
 म अध्वन पर एम प्रकार के न्यायारापण की सम्भावना मना हो बना रहती है कि उक्त
 एव का दूसरे का नृत्ति स अध्वन विद्या किन्तु दत्त कर्त्तार ममन एतिशानिक कायों म
 मना हा बना रहता। एम प्राचीन न कपन का एक हा मुक्ति न उपाय है और बहु है सुखन
 मव विधि का प्रयोग। तमा हम प्रत्येक पक्षपरा की विनिष्ठता का और उक्त मही-मही
 सुन्दारन का प्रतिपादन कर सकते हैं।

३

मर दन्तन समानाचक उपनिषद्-अम्ब-घा मर विवेचन स हैरान रह गए क्याकि इन विषय
 म मैन उपनिषद् का प्रतिष्ठ भाष्यकारा म म विद्या एक व भा कडे व नाच न आकर
 अपना एक भिन्न हा व्याख्या उपस्थित की और विसा भी अद्यतन भाष्यकार का सर्वांग
 म अनुसरण नहा किया। भ्रान्ति व विषय म मरी अपनी कल्पना का दखकर जा सामान्य
 रूप म गकर व मन व साथ मादृश्य रहती है और जिसका द्युसन का समघन प्राप्त है
 मर कतिपय समानाचका न यह समझ लिया कि मैं गकर के मन का विरोधा हू। कुछ
 अय समानाचका का गरीरधारा स्वर का कपना के प्रति भा मरी उन्नीतता व कारण
 यह भा उमा प्रकार स्पष्ट हा गया कि मैं रामानुज का वाक्या व साथ भी सहमन नही हू।
 किन्तु यदि कार्ग गकर अथवा रामानुज अथवा अय किसी प्रतिष्ठित भाष्यकार के मत का
 अनुयायी न हा ना यही धारणा बनाई जाएगी कि ऐसा व्यक्ति दार्शनिक भाष क विपराय
 एक विलक्षण मानसिक हनचन म जानन्द मनानेवाला व्यक्ति है। मरा दावा है कि उप
 निषद् का मरी अपनी व्याख्या द्युत्तियुक्त नहा है। भन ही यह हम या उक्त परम्परा
 म एन या उक्त वा विषय म भिन्न प्रानत होती हा।

पाणिन्य प्रत्याक या नास्त्राय व्याख्याए मौलिक विचार प्रकट करनेवाले किसी भी
 प्रतिभागीता व्यक्ति का गिनाआ का दवा देन का प्रयत्न करता हें। हमारी प्रवृत्ति सुखरान
 का पना की नृत्ति स दखन और प्लेटा का अस्तु अथवा प्लाटिनस का दष्टि म दखन की
 ह। उपनिषद् का व्याख्या सामान्यरूप स किसी न किसी महान भाष्यकार का दष्टि स का
 जाती है। मैन यह दानि का प्रयत्न किया कि किस प्रकार उपनिषद् भिन्न भिन्न प्रकार क
 विकास के अधीन रहा और क्या यह सम्भव न होगा कि उनकी गिनाआ का कोई ऐसा साम
 अस्पृष्ट वणन दिया जाए ना हा प्रमुख भाष्यकारा गकर एव रामानुज के मुख्य सिद्धान्ता

के भी अनुकूल हो। यदि हम एक भी ऐसी सामान्य समन्वयकारक दृष्टिकोण को खोज सकें, जिसके आधार पर दोनों को एक समान समझा जा सके तो अधिक अच्छा हो। यह हो सकता है कि अभी ऐसा सामान्य दृष्टिकोण विद्यमान न हो किन्तु यदि ऐसी दृष्टिकोण की खोज की जा सके तो यह सम्भव है कि हम उपनिषदों की शिक्षाओं को अधिक उत्तमरूप में ग्रहण कर सकेंगे। दार्शनिक व्याख्या में सबसे अधिक सामंजस्यपूर्ण मत ही सबसे अधिक यथार्थ होता है।

उपनिषद परम यथार्थसत्ता के स्वरूप का वर्णन करने में दो प्रकार की भाषा का प्रयोग करती है। एक स्थान पर वे उसे निरपेक्ष प्रतिपादन करती हैं जिसके विशिष्ट लक्षण आनुभविक लक्षणों की कोटि में नहीं आ सकते। और दूसरे स्थान पर वे उसे एक सर्वोपरि पुरुष के रूप में रखती हैं जिसकी हमें पूजा और उपासना करनी चाहिए। इस मन के परिणामस्वरूप हमारे सामने ससार के स्वरूप के विषय में दो मत उपस्थित हो जाते हैं। कुछ वाक्यों में इस सनार को ब्रह्म (परमसत्ता) का आकस्मिक उपलक्षण मात्र कहा गया है, और अन्य कुछ वाक्यों में इसे ईश्वर का अंग बताया गया है। एक सावधान पाठक इन दो प्रवृत्तियों को उपनिषदों में आदि में अन्त तक बराबर ही लक्ष्य कर सकेगा। अर्थात् एक वह प्रवृत्ति जो परब्रह्म को निर्मल सत्ता मानती है और ससार को उसका आनुपंगिक विवर्त (प्रतीति) मात्र मानती है, और दूसरी प्रवृत्ति वह है जो परमसत्ता को एक मूर्तरूप पुरुष मानती है, जिसकी अभिव्यक्ति के रूप में यह ससार है।^१ पहला मत शंकर के मत के अधिक समीप है और दूसरा रामानुज के। मैं मानता हूँ कि “यह निश्चय करना कठिन है कि शंकर का अद्वैत मत अथवा रामानुज की परिवर्तित स्थिति का मत दोनों में से कौनसा मत मूल विश्वसनीय मूल्य की यथार्थ शिक्षा है।”^२

उक्त दोनों प्रत्यक्षरूप में, दृष्टिभेद में हैं होने के कारण, विरोधी मतों के अन्दर केवल एक ही समन्वय जो बुद्धिगम्य प्रतीत होता है, वह यह है जबकि हम बुद्धि के स्तर में ऊपर उठकर यथार्थसत्ता के स्वरूप का अन्तर्दृष्टि के द्वारा मनन करेंगे तब हम देखेंगे कि निरपेक्ष एवं परब्रह्म के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं है और ससार का भी अन्तिम रूप वही निरपेक्ष है। दोनों के मध्यवर्ती सम्बन्ध की समस्या भी नहीं उदय होती। क्योंकि जब परब्रह्म और ससार दो परस्पर विभिन्न सत्त्व हैं ही नहीं, तो उनके परस्पर-सम्बन्ध का प्रश्न ही नहीं उठता। जब हम परब्रह्म का चिन्तन एवं मनन मानुषिक लक्ष्यबिन्दु से करते हैं तब तार्किक वर्गों के द्वारा हम इसे एक पूर्ण इकाई समझते हैं, जो अपने अन्दर भिन्न-भिन्न तत्त्वों अथवा घटकों को बाँधे हुए है। उसी परब्रह्म को एक शरीरधारी ईश्वर मान लिया जाता है जिसकी आत्माभिव्यक्ति की शक्ति अथवा माया के द्वारा यह ससार स्थिर है। निर्मल मत्स्वरूप परब्रह्म (शंकर के मत में) और परब्रह्म एक शरीरधारी ईश्वर के रूप में (रामानुज के अनुसार) एक ही सर्वोपरि तथ्य के अन्तर्दृष्टिप्राप्त और बुद्धिगम्य प्रदर्शन हैं।^३ चूँकि विचार की ये दो धाराएँ स्थान-स्थान पर उपनिषदों में परस्पर एक-दूसरे से टकराती हैं, इसलिए शंकर और रामानुज दोनों ही उनके अन्दर से अपने मतों का समर्थन

१. देखिए पृष्ठ १६८, १७०-१७३, १८४-१८६, २०२।

२. पृष्ठ २५८-२५९।

३. देखिए पृष्ठ १६८, १७०, १८०-१८१, १८४-१८५, २५८-२५९।

पर गत । जगत् हि हम देखेंगे शरीर ने उपनिषद् के विभिन्न भागों में समान्य ज्ञान को निम्न दर्ज किया है ।

४

प्राचीन बौद्ध धर्म के अपने धर्म में भी यह प्रतिपादित करने का प्रयत्न किया था कि यह उपनिषद् का ही विचार का पुनरावृत्ति है जिसपर उनीनरूप में बस दिया गया है ।^१ उपनिषद् का विचारण्य में उल्लेख न रहने पर भी यह स्वीकार किया जाना है कि बुद्ध के उपनिषद् में उपनिषद् का विचारधारा का पयाप्त भागों में प्रभाव पड़ा प्रतीत होता है ।^२ बौद्ध प्रामाण्य में प्रति उपासना तथा 'विचारण्य' का पवित्रता 'कर्मविद्वान्' में आत्मा पुनर्जन्म^३ और मोक्ष अथवा निर्वाण^४ की सम्भावना तथा समार और जावाना का अनिरयता । उपनिषद् तथा बुद्ध के उपनिषद् में एक समान है । परन्तु यथायमता में भौतिक ज्ञान के किसी भी प्राणी का सम्पत्ति नहीं है यह विचार समार परिणामरूप है जिसमें न आत्मा है और न जन्म । उक्त मता का स्वीकार करने के विषय में तो बुद्ध उपनिषद् की स्थिति में महत्त्व है किन्तु यह विचार परमेश्वर की यथायमता के विषय में निश्चयपूर्वक बुद्ध नहीं कहते । सभी प्रकार आत्मा एवं मोक्ष का अवस्था के विषय में भी उनका स्पष्ट बयान कोई नहीं मिलता । मध्य के पदचान प्रबुद्ध की क्या अवस्था होती है क्या उनका अस्तिव रहता है या नहीं रहता अथवा दोनों अवस्थाएँ ह या दोनों में से एक भी नहीं है आत्मा एवं समार के स्वरूप के विषय में कि क्या ये नियत अनिश्चित है दाना है अथवा दाना में से एक भी नहीं क्या यह स्वयम्भू है अथवा दूसरे के द्वारा बनाए गए है दाना प्रकार के है अथवा दोनों में से किसी प्रकार के भी नहीं—जन्म मर प्रश्न के विषय में बुद्ध हम कुछ नहीं बतलाते । बल्कि इस प्रकार के प्रश्न भुर्रा तनवा विषय में जितने विषय में बुद्ध किसी प्रकार का बयान का स्थान नहीं देते थे । यद्यपि हममें सन्देह नहीं कि बुद्ध उक्त समस्याओं के विषय में किमा भी प्रकार के दृष्ट सिद्धांत का स्वरूप करने से स्पष्ट निषेध करने थे तो भी यह एक राक्षस प्रश्न है कि क्या उनका कोई उत्तर हो भी सकता है अथवा

१ पृष्ठ ६१ और भा. वि. ० पृष्ठ ७१ और भा. १ ।

जगत् हि हम देखेंगे शरीर ने उपनिषद् के विभिन्न भागों में समान्य ज्ञान को निम्न दर्ज किया है । जगत् हि हम देखेंगे शरीर ने उपनिषद् के विभिन्न भागों में समान्य ज्ञान को निम्न दर्ज किया है । जगत् हि हम देखेंगे शरीर ने उपनिषद् के विभिन्न भागों में समान्य ज्ञान को निम्न दर्ज किया है ।

२ मुद्राकापनिषद् १. १. १ ।

३ पृ. ७१-७२ और पृ. १४५ ।

४ पृ. ११५-११६ और पृ. ११५-११६ ।

५ पृ. ११५-११६ और पृ. ११५-११६ ।

६ पृ. ११५-११६ और पृ. ११५-११६ ।

७ पृ. ११५-११६ और पृ. ११५-११६ ।

इस प्रकार के निषेध से वास्तव में क्या संकेत होता है।

तीनों प्रश्न—अर्थात् सासारिक परिवर्तन जिसे नहीं व्यापते ऐसी एक परम यथार्थ-सत्ता है या नहीं, परिवर्तनशील पदार्थों में भिन्न एक नित्य आत्मा की सत्ता है या नहीं, तथा क्या निर्वाण एक निश्चित सत् की अवस्था है—अध्यात्मशास्त्र की एक ही मौलिक समस्या के भिन्न-भिन्न पक्ष हैं। यदि परम यथार्थसत्ता कोई है जो परिवर्तनशील जगत् के नियमों के अधीन नहीं है तो उसी क्षेत्र की प्राप्ति का नाम 'निर्वाण' है और प्रबुद्ध ही अविनाशी नित्य आत्मा है। यदि परम यथार्थसत्ता नहीं है तब नित्य आत्मा का भी अस्तित्व नहीं है और निर्वाण शून्यता है। पहला मत उपनिषदों के धार्मिक आदर्शवाद के अधिक समीप है और दूसरा वैज्ञानिक अध्यात्मशास्त्र के निषेधात्मक विवेकवाद के समीप है।

बुद्ध का निजी मत चाहे जो भी रहा हो, उन्होंने आध्यात्मिक प्रश्नों पर बाद-विवाद में पड़ने से सदा ही इस आधार पर निषेध किया कि मोक्ष की खोज करनेवाले के लिए वे उपयोगी नहीं हैं। बुद्ध के इस प्रकार समस्त आध्यात्मिक विषयों से बचे रहने के कारण और इस विषय के अस्पष्ट रहने से दर्शनशास्त्र के आधुनिक इतिहासलेखक को बहुत क्षोभ होता है जो प्रत्येक विचारक तथा विचार-पद्धति को एक प्रकार की विशिष्ट उपाधि देने के लिए आवृत्त रहता है। किन्तु बुद्ध उसकी पकड़ से बाहर हैं। क्या बुद्ध का मौन अनिश्चितता का लक्षण है? क्या अपने विचार स्पष्टरूप में प्रकट कर देने के विषय में वे मानसिक दुर्बलता अनुभव करते थे, अथवा क्या वे इन विषयों में प्रवेश ही नहीं कर सके थे? क्या उनका मन स्वयं मन्दिग्धवस्था में था, अथवा क्या इस भय से कि कहीं धोखा न खा जाए वे इन सब प्रश्नों से दूर रहने का प्रयत्न करते थे? क्या वे अपने उपदेशों के विध्यात्मक और निषेधात्मक संकेतों के प्रति उदासीन रहकर दोनों मार्गों का समर्थन कर रहे थे? हमारे सामने इस विषय में केवल तीन ही विकल्प हैं—बुद्ध ने परम यथार्थसत्ता को स्वीकार किया, अथवा स्वीकार नहीं किया, अथवा वे उस विषय के तथ्य से अनभिज्ञ थे। आइए, इसका निर्णय करें कि उनके विचार का स्वरूप निषेधात्मक था, या विध्यात्मक, अथवा नास्तिक था।

हमें तुरन्त जिस कठिनाई का सामना करना है वह यह है कि हमें बुद्ध के उपदेशों की निश्चित रूप में कोई ऐतिहासिक साधो उपलब्ध नहीं है। पाली भाषा में धार्मिक विधान अपने वर्तमानरूप में बुद्ध की मृत्यु के बहुत देर बाद आया। इसमें कुछ नामगो तो ऐसी हैं जो बहुत पुरानी हैं और कुछ ऐसी भी हैं जो बाद की हैं। इसलिए निश्चयपूर्वक यह कहना कठिन है कि बौद्धधर्म के विधान का कितना अंग स्वयं बुद्ध के द्वारा प्रतिपादित है और कितना उसमें पीढ़ी ने मिलाया गया। प्राचीन भारत में मिश्रणों के कितने ही विवरण और भाषण उनके शिष्यों द्वारा स्मृति में सुरक्षित रहे जाते थे और उन्हें आगामी पीढ़ी तक नीतिगत रूप में ही पढ़ाया जाता रहा। महान वैदिक साहित्य में भी यही हाल है। बुद्ध के विषय में भी यही बात है। उन्होंने अपने जीवनकाल में एक नियमित व्यवस्था के अनुसार अपने शिष्यों और एक शिष्य-समुदाय को एकत्र किया और वे शिष्य ही उनके उपदेशों के अपने-अपने प्रतिनिधि बने। यद्यपि यह भी हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि हमें कौन-सा सत्य (वाक्य) प्राप्त है किन्तु हमें समझना चाहिए कि हमारे पास अति कम

इस प्रकार के निषेध से वास्तव में क्या संकेत होता है।

तीनों प्रश्न—अर्थात् सांसारिक परिवर्तन जिसे नहीं व्यापने ऐसी एक परम यथार्थ-सत्ता है या नहीं; परिवर्तनशील पदार्थों में भिन्न एक नित्य आत्मा की सत्ता है या नहीं; तथा क्या निर्वाण एक निश्चित सत् की अवस्था है—अध्यात्मशास्त्र की एक ही मौलिक समस्या के भिन्न-भिन्न पक्ष हैं। यदि परम यथार्थसत्ता कोई है जो परिवर्तनशील जगत् के नियमों के अधीन नहीं है तो उसी क्षेत्र की प्राप्ति का नाम 'निर्वाण' है और प्रबुद्ध ही अविनाशी नित्य आत्मा है। यदि परम यथार्थसत्ता नहीं है तब नित्य आत्मा का भी अस्तित्व नहीं है और निर्वाण शून्यता है। पहला मत उपनिषदों के धार्मिक आदर्शवाद के अधिक समीप है और दूसरा वैज्ञानिक अध्यात्मशास्त्र के निषेधात्मक विवेकवाद के समीप है।

बुद्ध का निजी मत चाहे जो भी रहा हो, उन्होंने आध्यात्मिक प्रश्नों पर वाद-विवाद में पड़ने से सदा ही इस आधार पर निषेध किया कि मोक्ष की खोज करनेवाले के लिए वे उपयोगी नहीं हैं। बुद्ध के इस प्रकार ममस्त आध्यात्मिक विषयों से बचे रहने के कारण और इस विषय के अस्पष्ट रहने से दर्शनशास्त्र के आधुनिक इतिहासलेखकों को बहुत क्षोभ होता है जो प्रत्येक विचारक तथा विचार-पद्धति को एक प्रकार की विशिष्ट उपाधि देने के लिए आतुर रहता है। किन्तु बुद्ध उसकी पकड़ से बाहर हैं। क्या बुद्ध का मौन अनिश्चितता का लक्षण है? क्या अपने विचार स्पष्टरूप में प्रकट कर देने के विषय में वे मानसिक दुर्बलता अनुभव करते थे, अथवा क्या वे इन विषयों में प्रवेण ही नहीं कर सके थे? क्या उनका मन स्वयं सन्दिग्ध-अवस्था में था, अथवा क्या इस भय से कि कहीं घोखा न खा जाए वे इन सब प्रश्नों से दूर रहने का प्रयत्न करते थे? क्या वे अपने उपदेशों के विध्यात्मक और निषेधात्मक संकेतों के प्रति उदासीन रहकर दोनों मार्गों का समर्थन कर रहे थे? हमारे सामने इस विषय में केवल तीन ही विकल्प हैं—बुद्ध ने परम यथार्थसत्ता को स्वीकार किया, अथवा स्वीकार नहीं किया, अथवा वे उस विषय के तथ्य से अनभिज्ञ थे। आइए, इसका निर्णय करें कि उनके विचार का स्वरूप निषेधात्मक था, या विध्यात्मक, अथवा नास्तिक था।

हमें तुरन्त जिस कठिनाई का सामना करना है वह यह है कि हमें बुद्ध के उपदेशों की लिखित रूप में कोई ऐतिहासिक साक्षी उपलब्ध नहीं है। पाली भाषा में धार्मिक विधान अपने वर्तमानरूप में बुद्ध की मृत्यु के बहुत देर बाद आया। इसमें कुछ सामग्री तो ऐसी है जो बहुत पुरानी है और कुछ ऐसी भी है जो बाद की है। इसीलिए निश्चयपूर्वक यह कहना कठिन है कि बौद्धधर्म के विधान का कितना अंश स्वयं बुद्ध के द्वारा प्रतिपादित है और कितना उसमें पीछे से मिलाया गया। प्राचीन भारत में शिक्षकों के कितने ही विवरण और भाषण उनके शिष्यों द्वारा स्मृति में सुरक्षित रखे जाते थे और उन्हें आगामी पीढ़ी तक मौखिक रूप में ही पहुँचाया जाता रहा। महान वैदिक साहित्य का भी यही हाल है। बुद्ध के विषय में भी यही सत्य है कि उन्होंने अपने जीवनकाल में एक नियमित व्यवस्था के अनुसार अपने चारों ओर एक शिष्य-समुदाय को एकत्र किया और ये शिष्य ही उनके उपदेशों के आगे चलकर प्रतिनिधि बने। यद्यपि यह तो हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि हमें बुद्ध-प्रोक्त शब्द (वचन) प्राप्त है, किन्तु इसमें सन्देह नहीं कि हमारे पास अधिकांश

प्राप्त हो रही थी, कठिनाई अनुभव होगी। हमारे पास पर्याप्त प्रमाण इस विषय के हैं कि प्रारम्भ में बौद्धधर्म में दीक्षित होनेवाले व्यक्ति बड़े धार्मिक वृत्तिवाले थे। 'महासुदस्सन' तथा 'चक्रवर्ती सीहनादसुत्तन्त' इस विषय पर भी प्रकाश डालते हैं कि प्राचीन बौद्ध-धर्मावलम्बियों के मन में सूर्यदेवता की पौराणिक कथा समाई हुई थी। एक निषेधात्मक धार्मिक सम्प्रदाय 'जटिलो' या अग्निपूजकों के मन को प्रभावित नहीं कर सकता था, जो बौद्धधर्म में दीक्षित होनेवालों में सबसे प्रथम थे।^१ एक ऐसा दर्शन जो परम यथार्थसत्ता का भी निषेध करता हो, आत्मा के अस्तित्व का भी खण्टन करता हो और लोगों को धार्मिक जीवन व्यतीत करने के पुरस्कारस्वरूप केवल शून्यता की आशा दिलाना हो, मनुष्य के हृदय में अपने स्थापक के लिए किसी प्रकार का उत्साह अथवा उसकी शिक्षा के प्रति कोई अनुराग नहीं उत्पन्न कर सकता। यह धारणा बना लेना कि इस प्रकार का निष्फल विवेकवाद छठी शताब्दी ईसापूर्व के भारतीय हृदय को प्रेरणा दे सकता था, मनोविज्ञान के समस्त नियमों को सर्वथा भुला देना है। कीथ के समान चौकस रहनेवाला विद्वान प्रोफेसर वेरिडेल भी यह विश्वास करने को उद्यत नहीं है कि बुद्ध नास्तिकवादी था। उसका मत है कि पाली भाषा के ऐसे धार्मिक विधानों को जो बुद्ध के क्रियात्मक प्रयोजन के लिए प्रकट किए गए नास्तिकवाद को निश्चित नास्तिकवाद बतलाते हैं, बुद्ध के उपदेशों का गम्भीर तत्त्व नहीं समझना चाहिए।^२

६

नास्तिकवाद के सम्बन्ध में दूसरे विकल्प को, जिसके विषय में हम स्पष्टरूप से कुछ भी नहीं कह सकते, प्रोफेसर कीथ का महत्त्वपूर्ण एवं प्रबल समर्थन प्राप्त हुआ। वे कहते हैं 'यह मत प्रकट करना कि बुद्ध यथार्थ में सच्चे नास्तिकवादी थे, बिल्कुल युक्तियुक्त होगा—यह कि उन्होंने अपने समय में प्रचलित समस्त विचार-पद्धतियों का अध्ययन एवं मन्तन किया और उनसे किसी प्रकार का सन्तोष उन्हें प्राप्त नहीं हुआ, जैसे कि हमें आज भी आधुनिक विचार-पद्धतियों के अध्ययन से नहीं प्राप्त होता, और यह कि वे इस विषय में कोई निश्चित विचार स्थिर नहीं कर सके। उक्त विचार-पद्धतियों में किसी प्रकार की रचनात्मक दार्शनिक शक्ति के सामान्य अभाव के कारण, जो उनमें दिखाई देती थी और जो बुद्ध को भी इसी रूप में प्रतीत हुई, ऐसी ही व्याख्या स्वभावतः कोई भी व्यक्त करेगा।' "ऐसे विषयों में नास्तिकता का आधार ज्ञान की सीमाओं का कोई व्यक्ति युक्तियुक्त निश्चय नहीं हो सकता। यह दो प्रकार के आधार पर है कि बुद्ध स्वयं भी उक्त विषयों पर सत्य क्या है, इसका विशद विवेचन करके किसी परिणाम पर नहीं पहुँच सके किन्तु इतना उन्हें अवश्य विश्वास था कि उक्त विषयों का निषेध करने से भी मन के ऊपर ऐसा कोई प्रभाव नहीं पड़ेगा जो निर्वाण की प्राप्ति में अतिवार्य रूप से बाधक बन सके।"^३

नास्तिकता-सम्बन्धी समाधान—जिसका तात्पर्य यह है कि बुद्ध अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी प्रश्नों का उत्तर देने से केवल इसलिए इनकार करते थे कि उनके पास कुछ उत्तर

प्रोफेसर कीथ बुद्ध के नास्तिकवाद को तर्कसंगत मानने के लिए उद्यत नहीं है। यद्यपि तर्क की दृष्टि से तो इसपर विवेचन नहीं किया गया, फिर भी यह कि परमार्थ-विषयक समस्याओं को अनुभव-ज्ञान के द्वारा हल करना कठिन है, बुद्ध के पूर्ववर्ती विचारकों को ज्ञात था। यदि बुद्ध ने इस विषय पर कि ससार का कभी प्रारम्भ था या नहीं, कुछ भी कहने से इनकार किया तो उन्हें दोनों ही विकल्प असन्तोषजनक प्रतीत होते थे। यदि बुद्ध ने उस समय की प्रचलित विविध विचार-पद्धतियों का अध्ययन किया होता तो उपनिषदों का कुछ युक्तिसंगत नास्तिकवाद उनकी दृष्टि में तुरन्त आ जाता।

यह माना जाता है कि बुद्ध का नास्तिकवाद यदि उपनिषदों जैसा नितान्त नास्तिक-वाद है और केवल हठवाद ही नहीं है तो यह उसकी दार्शनिक क्षमता के लिए कोई श्रेय का विषय नहीं हो सकता, और बुद्ध के मौन का ऐसा अर्थ लगानेवालों की प्रवृत्ति बुद्ध को उदासीन श्रेणी के दार्शनिकों में रखने की ओर है। किन्तु यह केवल व्यक्तिगत सम्मति का विषय है। उन विभिन्न आध्यात्मिक कल्पनाओं के प्रति बुद्ध की समालोचनात्मक प्रवृत्ति—जिनमें से ६२ तो ब्रह्मजालसुत्त में है और १० ऐसी हैं जिन्हें पोट्ठपादसुत्त^१ में उठाया गया है और फिर एक ओर रख दिया गया है, क्योंकि वे मुक्ति की प्राप्ति में सहायक नहीं हैं—तथा उनके समय की धार्मिक प्रथाएँ, ये सब इस बात को दर्शाती हैं कि बुद्ध कोई मामूली हेसियत के विचारक एवं समालोचक न थे। इस प्रकार की कल्पना कि वे एक सूक्ष्म विचारक नहीं हैं, एक ऐसे व्यक्ति की अध्यात्मविद्या-विषयक योग्यता का निषेध करता होगा जिसने अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी अनेकों योजनाओं का प्रतिवाद किया है। यह एक प्रकार की ऐसी उपेक्षा होगी जिसके लिए बहुत न्यून प्रमाण हैं। इसके अतिरिक्त कोई भी ऐसा विवेकशील व्यक्ति कम से कम बुद्ध सरीखे बौद्धिक एवं नैतिक व्यक्तित्व वाला व्यक्ति तो कभी भी नहीं हो सकता था, जो इन्द्रियातीत पदार्थों के मूल्यांकन में किसी न किसी प्रकार की आस्था न रखता हो।

ऐसे विद्वान् जो नास्तिकवाद की कल्पना का समर्थन करते हैं, ऐसा इसलिए करते हैं कि ऐसा ही विचार उनके इस विचार के साथ अनुकूलता रख सकता है कि बुद्ध के उपदेश विशेष रूप से आदिम या असंस्कृत विचारों की श्रेणी के हैं। अन्य व्याख्याओं को वे इस आधार पर अस्वीकृत कर देते हैं कि वे व्याख्याएँ इतनी अधिक तार्किक हैं कि ऐसी आदिम व्याख्याएँ नहीं हो सकती। हमें यह कहने की आवश्यकता नहीं कि ऐसा मत जो बुद्ध को एक सकीर्ण, विवेकवादी, तथा उदासीन मनोवैज्ञानिक और दुर्नाम दार्शनिक के रूप में चित्रित करता है, उन व्यक्तियों को निश्चय नहीं दिला सकेगा जो समालोचकों के विचारों में सहमत नहीं हैं। स्पष्ट है कि इस प्रकार का सन्दिग्धात्मा म्वप्नद्रष्टा ऐसा व्यक्ति ही होगा जो कभी भी छठी शताब्दी ईसापूर्व के भारत पर भी इतना विस्तृत धार्मिक प्रभाव नहीं रख सकता था।

७

यदि हमारा यह विश्वास हो कि बुद्ध एक अनिश्चित स्वप्नशील जयवा दम्भी न था अपितु एक ऐसा ईमानदार और धीर-गम्भीर महापुरुष था जिनका मानविक बलि रुद्धिवादी परम्परा के विपरीत थी तब उनका कोई भी आत्मिक वाक्य अथवा जयगुण स्पष्ट एक सावधान निरीक्षक के लिए उनकी सामान्य स्थिति का प्रमाण के लिए मूल्य का काम कर सकता है और वही उनके जीवन एक विचार की स्थायी पृष्ठभूमि है। हम ज्ञानमार्ग के भाव सवधानापा है भले ही उनकी अभिव्यक्ति न हो।

बुद्ध ने इस मसार की क्षणभंगुरता तथा निस्साराता पर जो बल दिया है वह उपनिषद् में वर्णित हुए सब प्रकार के सांसारिक जीवन के मूल्य ह्रास के साथ प्रत्यक्ष रूप में बिल्कुल समानता रखता है।^१ महत्त्वपूर्ण प्रश्न यह है कि बुद्ध ने ज्ञान आनुभविक जगत् को हथ ठहराया है क्या वह इसका परिणाम है कि वह इस जगत् के परित्याग परम यथायता का भी स्वीकार करते हैं जसाकि उपनिषद् का मान्य है? अथवा यह व्यक्ति ऐसा कहता है कि वह किसी प्रयाससत्ता अथवा इन्द्रिय म विश्वास नहीं करता ता उसका अर्थ केवल यही समझना चाहिए कि एतद्विषयक जा प्रचलित विचार हैं उन्हें वह स्वीकार नहीं करता। बुद्ध के द्वारा अपर्याप्त विचारों के परित्याग का तात्पर्य यहाँ था कि उनके मुकाबले में अधिन पर्याप्त विचारों को रखना उन्हें अभीष्ट था। वस्तुतः बुद्ध ने उपनिषद् में प्रतिपादित परब्रह्म भाव का कहीं भी वर्णन नहीं किया। क्यावत् में जहाँ भिन्न भिन्न विचारपरक विषयों पर विचार किया गया है एक अपरिवर्तनीय सत्ता के प्रत्यक्ष का कहीं उल्लेख नहीं है। यह सब यदि कुछ सकेत करता है ता यही कि बुद्ध उपनिषद् की स्थिति का स्वीकार करने हैं। इसके अतिरिक्त वाराणसी में दिया गया बुद्ध का प्रसिद्ध उपनिषद् एक निरूपण परममत्ता के गान्धर्व की ओर प्रवृत्त सकेत करता है। परमसत्ता के इस प्रकार के वर्णन कि वह न ता सत्ता है न असत्ता है न दोनों ही है और न उनमें से अत्यन्त कम हम बौद्ध धर्म में स्तर गान्धर्व-मदितिया में प्रकट किए गए उमीके समान वाक्यों का स्मरण कराने हैं जिनमें परममत्ता के अस्तित्व का सवधान निषेध नहीं है किन्तु उसके भौतिक जनभवा के आधार पर दा गद्द वर्णनगामी का निषेध है।^२

तो फिर क्या न्याय बुद्ध ने परममत्ता की यथायता का स्वरूप गान्धर्व में स्वीकार किया? बुद्ध ने परममत्ता की व्याख्या करने में इंगित इनकार किया कि एकी व्याख्या गान्धर्व दृष्टि के हा आधार पर करनी पड़ना जिस विधि का युक्तियुक्तता का विरोध दूसरों की तुलना में सबसे पूर्व स्वयं बुद्ध ने न किया था। परममत्ता इन्द्रिया द्वारा प्रत्यक्ष अनुभव का विषय नहीं है और न ही आनुभविक जगत् कभी भी अपना सीमाओं के भीतर उस परममत्ता का प्रमाण करता है। उपनिषद् के विषय को स्वीकार करती हैं और हम सावधान भी करनी हैं कि

१. ब्रह्मा पुरुष म सत्ता में अन्विता (अध्व) प ओं में सत्ता (भव) का खोजन करता।
कठानिषद् ४ ।

२. कठानिषद् १ । १-२ बुद्धनारण्यक उपनिषद् २ ५ १६३ ८ ८ इति उपनिषद् ५
और ५ कठ ३ १५ मुण्डक १ १ ६३ २ १ इति उपनिषद् ६ ११३ मैत्र ४ १७ ।

कही हम प्रतीतिरूप ससार की उपाधियों का प्रयोग परमसत्ता के सम्बन्ध में न करने लगे। उपनिषदों का ऋषि परमसत्ता के स्वरूप-निरूपण के विषय में प्रश्न किए जाने पर मौन रह गया और जब प्रश्न को दोहराया गया तब भी फिर मौन ही रहा और अन्त में जाकर उसने घोषणा की कि 'आत्मा मौन है' (आन्तोऽयमात्मा)।^१ "जहा आख नहीं जाती, वाणी का प्रवेश नहीं, न मन का प्रवेश है, हम नहीं जानते, हम नहीं समझ सकते कि किम प्रकार कोई उसका उपदेग कर सकता है।"^२ वह "ज्ञात से भिन्न है, और अज्ञात में भी ऊपर है।"^३ उपनिषदे प्रायः परमसत्ता की निषेधात्मक व्याख्या करती है।^४ किन्तु परमसत्ता का इस प्रकार का भाव, कि वह एक ऐसी अज्ञात एवं अविज्ञेय सत्ता है जिसका न आदि है न अन्त है, जो रूपरहित है, माररहित है, न उसका कोई निवास-स्थान है, ऐसा अत्यन्त उचा भाव है जो साधारण व्यक्ति की समझ में नहीं आ सकता। इसलिए उपनिषदों ने यह अधिक उचित समझा कि उक्त सत्ता का विध्यात्मक वर्णन किया जाए, जिससे धर्म के कार्य सिद्ध हो सके और जनसाधारण यह जान सके कि अनिर्वचनीय परमसत्ता का विध्यात्मक रूप भी है। जहा एक ओर उपनिषदों परमसत्ता के दुर्बोध स्वरूप के सर्वविदिन भाव के प्रति बराबर आस्थावान न रह सकी, वहा दूसरी ओर बुद्ध ने बार-बार इसी विषय पर बल दिया कि हम परमसत्ता का आनुभविक जगत् की किसी प्रकार की उपाधियों से युक्त वर्णन नहीं कर सकते। जहा वे इस विषय का प्रतिपादन करते हैं कि परमसत्ता परिवर्तनशील जगत् से भिन्न है, एवं आत्मा शारीरिक आकृति, प्रत्यक्षानुभव, सवेदनाओं, मानसिक वृत्तियों और बुद्धि के द्वारा आनुभविक निर्णयों से भिन्न है, तथा निर्वाण भी आनुभविक सत्पदार्थ नहीं है, वे यह भी नहीं बताते कि आखिर ये हैं क्या^५, क्योंकि इन्हे तर्क द्वारा नहीं जाचा जा सकता। इनकी यथार्थता का ज्ञान अन्तर्दृष्टि के द्वारा मुक्तात्माओं को ही होता है और अन्यो को उन्हींकी प्रामाणिकता के आधार पर इन्हे स्वीकार करना होता है। किन्तु यदि एक स्थान पर प्राप्त प्रमाण को बुद्ध ने स्वीकार कर लिया तो क्यों नहीं वैदिक देवताओं के विषय में वेद की प्रामाणिकता को भी स्वीकार किया जाए? इसका कोई कारण समझ में नहीं आ सकता कि क्यों बुद्ध के मत को मानवीय हृदय के ऐसे ही अन्य अनेक स्वप्नों तथा मानवीय मन के आभासों से ऊची श्रेणी का माना जाए, जिन्हे दूसरों के प्रामाण्य के आधार पर स्वीकार कर लेने का आग्रह किया जाता है। उपनिषदे बलपूर्वक कहती हैं और बुद्ध उनसे इस विषय में सहमत हैं कि परमार्थ-विषयों पर कल्पनात्मक निश्चितता प्राप्त करना हमारे लिए सम्भव नहीं है और ऐसे व्यक्ति जो कहते हैं कि उन्होंने यह निश्चितता प्राप्त कर ली है, दम्भी और प्रवचक हैं और अशिक्षित वर्ग पर अपना रोव गाठना चाहते हैं। जब बुद्ध

१. शांकरभाष्य, ३. २, १७।

२. वेन उपनिषद्, १, ३, देखिए कठोपनिषद् भी, ६ : १०-१३, मुण्डक, ३. १, ८।

३. वेन, १. ४।

४. बृहदारण्यक उपनिषद्, २. ३, ६, ३. ८, ३. ९, २६, ४. २-६, कठ, ३. १२, मुण्डक

१. ६।

५. तुलना कीजिए, आगस्टाइन : "परमेश्वर क्या नहीं है यह तो हम जान सकते हैं, किन्तु यह नहीं जान सकते कि वह क्या है।" 'ट्रिनिटी', ७ : २।

सब प्रकार के भविष्य-जन्मों के नाश का भाव भी लगा हुआ है, तब वे आत्मा की यथार्थता को अव्यक्त रूप से स्वीकार कर लेते हैं। जब वे यह घोषणा करते हैं कि प्रबुद्ध का स्वरूप प्रकृति से परे है, और उनके ऊपर जो उस विषय का दोषारोपण किया जाता है कि वे यथार्थ सत् के नाश का उपदेश देते हैं^१ इसमें विरोध में वे स्वीकार करते हैं कि पांच तत्त्वों का विनाश यथार्थ आत्मा को स्पर्श नहीं करता। धम्मपद में आत्मा को जीवात्माओं का प्रभु एवं उनके पुण्य और पाप कर्मों का माझी बताया गया है।^२ साख्य और अद्वैत वेदान्त में उस सत्त्व को जो अनात्म के साथ सम्बन्ध रखता है, आत्मा में से निकालकर पृथक् कर दिया गया है और यही भावना उपनिषदों की और बौद्धधर्म की भी है।

किन्तु बुद्ध आत्मा की यथार्थता को सामान्य अनुभव की साक्षी के आधार पर पुष्ट नहीं कर सके। इस प्रकार वे अनुभवातीत आत्मा के विषय में उठाए गए इन प्रश्नों का उत्तर देने में इनकार कर देते हैं कि वह समष्टियों से युक्त है^३ अथवा उनमें भिन्न है। वस्तुतः उन्होंने नित्य आत्मा के अस्तित्व का निषेध नहीं किया, अपितु उसके विषय में जो नाना प्रकार की कल्पनाएँ प्रस्तुत की जाती हैं उनका निषेध किया है। आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में जो छ भिन्न-भिन्न प्रकार की कल्पनाएँ हैं, उनके विषय में बुद्ध कहते हैं कि “हे भिक्षुओं ! यह नाना सम्मतियों के अन्दर केवल भ्रमणमात्र है, केवल सम्मतियों का आश्रयमात्र लेना है, निस्सार सम्मतियों में केवल समय का नष्ट करना है, और सम्मतियों का एक तत्त्वविहीन प्रदर्शनमात्र है।”^४ बुद्ध के आरम्भिक शिष्यों की एक शाखा ने पुद्गलवाद अर्थात् एक नित्य-अमर आत्मा के अन्दर आस्था रखने के सिद्धान्त को स्वीकार किया था। कथावस्तु इस विचार को सम्मितीय एवं विज्जिपुत्तको का बताता है। सयुत्तनिकाय में हमें बोझ ढोनेवाले का सूत्र मिलता है।^५ बुद्धघोष, वसुवन्धु, चन्द्रकीर्ति और यशोमित्र जैसे बौद्ध टीकाकार, जिनका भुकाव बुद्ध के उपदेशों की निषेधात्मक व्याख्या की ओर है, इसका समाधान कर देते हैं, यद्यपि यह मानना कठिन है कि परिवर्तनशील समष्टियाँ बोझ भी हो और उमें ढोनेवाले भी हो।

वर्तमान काल में सामान्यतः यह स्वीकार किया जाता है कि निर्वाण को ‘निरन्तर शून्यता’ के साथ मिलाना अनुचित है। निर्वाण शब्द का यौगिक अर्थ है ‘बुझ जाना’, और जो चीज़ें बुझती हैं वे हैं, ‘उत्कट अभिलाषा, दुःख और पुनर्जन्म।’^६ निर्वाण का सबसे पुराना भाव यह है कि यह एक ऐसी अव्याख्येय अवस्था है जो तण्हा (तृष्णा) का सम्पूर्ण-रूप में नाश कर देने से एवं मन की अशुद्धियों का भी नाश कर देने से^७ यही और अब भी प्राप्त की जा सकती है।^८ यह एक यथार्थ स्थिति है, जहाँ ससार का अन्त हो जाता है और

१. अन्नगद्धूपमसुत्त : मज्झिमनिकाय, १ १४० ।

२ १६० ।

३ मज्झिमनिकाय, १ . २५६ ।

४ शीलान्तर, ‘डायलॉग्स ऑफ बुद्ध’, खण्ड १, पृष्ठ ६ ।

५ ३ : २५ ।

६ महावग्ग, ६ . ३१-३, ‘सैक्केड बुक्क आफ् इस्स’, खण्ड १३ ।

७ देखिए ब्रह्मज्ञानसुत्त, १ ।

८. “नन्दी सयोजनो लोको विट्ठकस विचारणा, तण्हाप विपहानेन निब्बान उति उच्यति ।”

—सुत्तनिपात, ११०६, और भी देखिए १०८७ ।

और अपने अनुयायियों को चेतावनी देने हैं कि अस्पृश्यों में आनन्दमय जीवन बिताने की कामना भी एक बन्धन है, जो निर्वाण की प्राप्ति में बाधा पहुँचाता है।

स्पष्ट है कि बुद्ध ने निर्वाण के विद्यात्मक स्वरूप को स्वीकार किया है। सारिपुत्र ने, निर्वाण के विषय में यमक का शून्यत्वरूप रात्रि का जो मत है उसे धर्मत्रोह कहकर, त्याज्य बताया है।^१ कोमल देव के राजा पसेनदी और भिक्षुणी सेमा के मध्य जो रोचक सवाद हुआ उसमें यह स्वीकार किया गया है कि निर्वाण एक वर्णनातीत अवस्था है, जिसका वर्णन अनुभव के आधार पर नहीं हो सकता। त्यागत की गम्भीर प्रकृति की थाह नहीं मिल सकती, जिस प्रकार गंगा की बालू अथवा समुद्रजल के बिन्दुओं की गिनती नहीं हो सकती।^२ निर्वाण के स्वरूप के सम्यन्ध में पूछे गए सभी प्रश्नों का उत्तर देने में बुद्ध ने इनकार किया, क्योंकि ऐसे प्रश्न उन्नति में बाधक हैं^३ और निर्वाण अकल्पनीय (अननुवेज्यो) है। “जिसके विषय में कुछ कहना सम्भव नहीं है, उसके विषय में मौन ही रहना चाहिए।”^४

८

बौद्धधर्म के ऐसे विद्यार्थी जिनका झुकाव विज्ञान की ओर है, बुद्ध के उपदेश को निषेधात्मक विवेकवाद समझते हैं। आध्यात्मशास्त्र-सम्बन्धी आधुनिक समस्त प्रयासों की विफलता का प्रभाव जिनके ऊपर हुआ है ऐसे समस्त व्यक्ति बुद्ध के सिद्धान्त को नास्तिकवाद समझते हैं। और यदि उन्हें कही इसके विपरीत अर्थ वाले वाक्य मिलते हैं, जिनकी संगति वे अपने इस मत से न लगा सके तो वे कह देते हैं कि ये बुद्ध के अनुयायियों के हैं। प्रोफेसर कीथ का भी यही कहना है कि एक विद्यात्मक दर्शन जो परमतत्त्व, आत्मा एवं निर्वाण की यथार्थता स्वीकार करता है, बौद्ध विधान में ढूँढा जा सकता है, किन्तु वे ऐसे विचारों को स्वयं बुद्ध के विचारों के रूप में मानने को उद्यत नहीं हैं और इसलिए उसका श्रेय वे हर हालत में ‘बुद्ध के आरम्भिक अनुयायियों के एक विभाग’ को देते हैं।^५ आध्यात्मिक विषयों पर बुद्ध के मौन के जो भिन्न-भिन्न अर्थ लगाए गए हैं वे अर्थ लगानेवालों के अपने-अपने विभिन्न

१. सयुत्तनिकाय, ३ १०६।

२. वही, ४. ३७४, मज्झिमनिकाय, १० ४८७।

३. सयुत्तनिकाय. २ २२३, मज्झिम ६३।

४. तुलना कीजिए, अरविन्द घोष. “निर्वाण का आदर्श केवल निषेधात्मक है और उच्चतम वेदान्त-विषयक अनुभव का एकमात्र कथन है।” (आर्य, ६, पृष्ठ १०१)। फ्रेड्रिक हेलेर के अनुसार, “निर्वाण यद्यपि यह विरोधामास-सा प्रतीत होता है और विचार-विषयक निषेधात्मकता के रहते हुए भी केवल नित्य स्थायी मोक्ष ही है जिसके लिए समस्त पृथ्वी के वर्मात्मा व्यक्तियों का हृदय तरसता है (‘न्यू पात्री इंग्लिश डिक्शनरी’ में उद्धृत)। बौद्धधर्म का परवर्ती शास्त्र, जिनकी व्याख्या के अनुसार निर्वाण सार्वभौम बुद्ध के साथ एक चेतनामय संयोग है अथवा मनुष्य के हृदय में बुद्धात्मा-सम्बन्धी जागृति है, उनकी अपेक्षा बुद्ध की शिक्षा के अधिक निकट है जो इसे सदा के लिए जीवन का अन्त हो जाना मानते हैं।

५. ‘बुद्धिस्ट फिनासफी’, पृष्ठ ६३-६४।

विश्रवामा न कारण हैं।^१ एक निष्पन्न इतिहासतत्त्व का उचित है कि वह न केवल यही कि अपने बंधना म यथायथा का पालन करे अपितु अपने निष्पन्न म भा 'याय का आश्रय' । जहां एक ओर उमरा यह मन्य है कि वह 'मन्य-मदति' के अन्तगत परम्पर विरोध एव असंगति का दोष बड़ा दूसरी ओर यदि वह चाहता है कि उसकी व्याख्या सफल हो सके तो उस यह भी प्रयत्न करना चाहिए कि उनका अनिवार्य स आवश्यक जगह एव आन पयिक (आकस्मिक) जगह म भी भेद करके उचित व्याख्या करे। यदि अन्य व्याख्या न केवल यही कि सम्भव है अपितु आत्म आरम्भिक विधान के उपदेशों के अधिक अनुकूल जचती हो तो निषधकतापरक अथवा नास्तिकतापरक व्याख्या पर आग्रह करना उचित नहीं है। नास्तिकतापरक व्याख्या करनेवाला बुद्ध के मौन को ज्ञान के लिए एक आवश्यक बताना है और निषधकतापरक व्याख्या करनेवाला इस भीरता का काय बतता है। पहले मन के अनुसार बुद्ध सत्य को नहीं जानने थे बल्कि अपना पीछा यह कहकर छुड़ाने थे कि 'आत्मिक प्रज्ञा आवश्यक नहीं है और इसीलिए वे उन प्रश्नों से बचते हैं। दूसरे मत के अनुसार वे निश्चित विचार रखते थे किन्तु चूंकि उनमें स्वभाव और पहन से प्रचलित सम्मति का विरोध करने की हिम्मत नहीं थी इसलिए वे अपनी सम्मति का प्रकट नहीं करते थे। उन व्यक्तियों का जो बुद्ध का ससार से बड़ 'यक्षिण्या' म आयत्तम मानते हैं— और जिनके विषय म जसाकि प्लेटो न मुक्ता के विषय म फ्रीडो म कहा है श्रद्धा बताना जस्य न हागा कि वे सर्वम थप्ट और सबसे अधिक पानी तथा अपने समय कम से अधिक धर्मात्मा ४ — निषधकतापरक एव नास्तिकतापरक व्याख्याकारों का साथ सहमत न हो सकने का कारण जसा ही करना होगा। यदि हम चाहते हैं कि बुद्ध की दार्शनिक गति अथवा नतिक महानता म किसी प्रकार की गूँथना न जान पाए तो हम विध्यात्मक व्याख्या का स्वीकार करना चाहिए। केवल यही व्याख्या बुद्ध की आध्यात्मिक सफलताओं और असफलताओं और उनकी नतिक उपपत्ति को स्पष्ट कर सकती है और उनकी अध्यात्म विद्या का तात्त्विक परिणाम है। यही बुद्ध का सम्बन्ध उनकी धार्मिक परिस्थितियों से जोड़ता है और उनकी विचारधारा को उपनिषद का विचारधारा की गृहणा का भाग बताती है। प्रत्येक राष्ट्र की विचारधारा का इतिहास एक सजीव विकास होता है तथा परिवर्तनों की गृहणा भाग नहीं।

अपस्तम्ब प्रश्न न 'अथ यद्विद्यो का यात्या मे श्रद्धा के स्थान का उल्लेख करते हुए कहा है पूरुष स निर्वि न प्रज्ञाया वा वा प्रज्ञा यत्ना है जो पाप दृष्टि मक है और अन्य किता सत्य स 'न ह भय' एवे इति का प्रामाणिकता मन्विष्य है श्रेष्ठमर वनेट वदन द एवे ज्योति को जो प्रज्ञा न वन प्राच न 'गान्धर्व' की मन्त्रभूति है यत्न करना 'गदना' है कभी कभी कोई अन्य वर म प्रवृत्ति में मक उपर दृष्टाद् इभाव बाध जाग है कि निम्न कारणों को ३ ॥ अपूर्णता के साथ किता पाठिकाता न उद्धरणों में ही गीता जा सकता है। एवे 'अर्था' की गृहणा यत्न पूरुष न ॥ ३ — और यह कम पूरुष ही म मही सप्त — और यह तक प्रत्येक वाक्य का प्रवृत्ति उही प्रकार सत्य धनको ज्ञाता की मन्त्रि क मन्त्र न किया जागा स्थिति में वर्धित न हो तत्त तत्त मन्त्राधित प्रमाणा क कि इम न 'अर्था' मन पर एक ॥ जेवा मर नही हो सकता। (३ ॥ विचारणा' पृष्ठ १ २) ।

९

यदि बुद्ध उपनिषदों के आध्यात्मिक दृष्टिकोण को स्वीकार करने हैं तो फिर क्या कारण है कि हिन्दू विचारक उन्हें धर्मद्रोही कहते हैं? हिन्दुओं और बौद्धों की धार्मिक पद्धतियों और मस्तिष्क में उतना अन्तर कैसे और क्यों हुआ?

हिन्दू या बुद्ध के आध्यात्मिक विचारों के साथ उतना विरोध नहीं है जितना कि उनके जीवन की क्रियात्मक योजना के साथ है। विचार की स्वतन्त्रता, किन्तु कर्म में कटु-रता, इतिहास के आरम्भिक काल से उसकी विशेषता रही है। हिन्दू सास्य तथा पूर्वमीमांसा की विचार-पद्धति को भी शास्त्रीय व कटुस्थी के रूप में स्वीकार कर लेगा—विना इस बात पर ध्यान दिए कि उक्त दोनों दर्शन आस्तिकता के प्रति उदामीन हैं, किन्तु वह बौद्धधर्म को, इसके प्रचल नैतिक आर धार्मिक भाव के रहते हुए भी, स्वीकार करने को उद्यत नहीं होगा, केवल इस कारण कि सास्य व पूर्वमीमांसा इसके सामाजिक जीवन और संगठन में हस्तक्षेप नहीं करते जबकि बौद्धधर्म अपने सिद्धान्त को जनता के जीवन के समीप लाने पर जोर देता है।

उपनिषदों के दर्शन-सिद्धान्तों के अन्दर से अपूर्व मुन्दरता और तर्क के द्वारा निष्कर्ष निकालते हुए बुद्ध ने ऐसे व्यक्तियों के विश्वासों एवं कर्मों में अनेक असंगतियों को निकालकर जनसाधारण के आगे रख दिया जो उपनिषदों के प्रति केवल मौखिक भक्ति प्रदर्शित करते थे। जहाँ एक ओर उपनिषदों के, साहसिक कल्पना करनेवाले, रचयिताओं ने परमार्थ-सत्ता के निरावरण शिखरों तक पहुँचने का प्रयत्न किया, वहाँ जनसाधारण को खुली छुट्टी थी कि वे अपने छोटे-छोटे देवी-देवताओं की पूजा कर सकते थे और यज्ञादिक सस्कार भी कर सकते थे, क्योंकि यह उनकी मांग थी। विस्तृत यज्ञात्मक धर्म पर से बुद्ध के समय में विवेकी पुरुषों का विश्वास उठ चला था। वस्तुतः वानप्रस्थ और यति तो उससे मुक्त थे ही, और स्वभावतः मन्देह प्रकट किया जाने लगा था कि गृहस्थ लोग भी ऐसे खर्चीले और जटिल क्रियाकलाप और कर्मकाण्ड से छुट्टी पा सकते हैं या नहीं। बुद्ध ने ऐसे व्यक्तियों का विरोध किया जो मीन धारण किए बैठे थे और यह घोषणा की कि मोक्ष का बाह्य जीवन से कोई सम्बन्ध नहीं है, अपितु उसका सम्बन्ध केवल आन्तरिक व धार्मिक जीवन से ही है।

उपनिषदों ने अहिंसा के सिद्धान्त का समर्थन तो किया किन्तु विना अपवाद के नहीं। वैदिक दृष्टिकोण इतना अधिक सुरक्षित था कि उपनिषदों ने वैदिक सस्थाओं को स्थिर रहने दिया, भले ही वे उपनिषदों की भावना के विपरीत भी क्यों न रही हों। दृष्टान्त के रूप में छान्दोग्य उपनिषद् आदेश देती है कि “मोक्ष की प्राप्ति के इच्छुक व्यक्ति को अन्य कर्तव्य कर्मों के साथ-साथ अन्य प्राणियों को कभी कष्ट नहीं देना चाहिए, केवल कुछ पवित्र स्थानों को छोड़कर”, अर्थात् पशुयज्ञों को छोड़कर।^१ किन्तु बुद्ध की सम्मति में पशुओं की हिंसा अत्यन्त क्रुत्सित कार्य था और उन्होंने पशुबलि वाले यज्ञों को सर्वथा त्याज्य

थे। बुद्ध के सिद्धान्त में ऐसा कुछ भी नहीं है जिसका समन्वय हिन्दू विचारधारा के साथ न किया जा सके। किन्तु एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था में जिसका आधार ब्राह्मण की श्रेष्ठता हो और ऐसी व्यवस्था में जो उसे स्वीकार करने का सर्वथा निषेध करे, सघर्ष होना स्वाभाविक है। ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी विवादों में, जिनमें स्वभावतः जोश आ ही जाता है, प्रत्येक विरोधी पक्ष को नास्तिक कह दिया जाता है। यदि कोई हमारे भ्रान्त विचारों के साथ सहमत नहीं है तो वह धर्मभ्रष्ट है, यदि वह नैतिकता का मापदण्ड हमारे मापदण्ड से भिन्न रखता है तो वह अनैतिक है। वैदिकयज्ञादिपूर्ण धर्म के कर्णधार बुद्ध को धर्म का शत्रु समझते थे। जब बुद्ध भारद्वाज नामक एक ब्राह्मण के समीप पहुँचे जो अग्नि में होम कर रहा था तो उसने चिल्लाकर कहा, “वही खड़े रहो, हे मूढ़-मुड़ाए श्रामणक ! तुम नीच जाति के हो।”^१ जब कभी वैदिक धर्म के विरुद्ध कोई मत उठा, हिन्दू कट्टरता ने यही प्रवृत्ति दिखाई। मण्डन मिश्र ने शंकर को वैदिक पवित्रता को परब्रह्म के ज्ञान की अपेक्षा नीचा स्थान देने के लिए बहुत बुरा-भला कहा।^२ बुद्ध का विद्रोह उपनिषदों की अध्यात्मविद्या के विरोध में नहीं है, अपितु ब्राह्मणों ने जिस हिन्दूधर्म पर आधिपत्य जमाया हुआ था उसके विरोध में है। यह परस्पर का मतभेद आगे चलकर तब और भी विस्तृत हो गया जब बुद्ध के अनुयायियों का स्वाभाविक धार्मिक जोश, नये धार्मिक विधान के ग्रहण से, जैसा कि प्रायः ही होता है, और भी उमड़ पड़ा और उन्होंने बौद्ध सिद्धान्तों का इस प्रकार विकास किया कि वे परम्परागत वेदान्त-सिद्धान्त के सीधे विरोध में खड़े हो गए। बुद्ध की शिक्षा का निषेधात्मक पक्ष हमें ‘कथावत्तु’, ‘मिलिन्दपञ्च’ तथा हीनयान और महायान सम्प्रदाय के ग्रंथों में मिलता है। यदि वेदान्त के भाष्यकारों ने बौद्धधर्म के विभिन्न रूपों को अपनी कठोरतम आलोचना का विषय बनाया तो इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं है।

१०

१

बौद्धधर्म के चारों सम्प्रदाय बुद्ध की शिक्षा में भक्ति रखने का दावा करते हैं, जिसने जीवन के तत्त्वों (धम्म), उनके कारणकार्य-सम्बन्ध को तथा उनकी क्षमता को सदा के लिए दवा देने के उपाय की भी खोज की। आजीविकों के विरुद्ध, जो वर्तमानकाल पर भूतकाल के प्रभाव का विरोध करते थे, क्योंकि उनका कहना था कि भूतकाल तो नष्ट हो गया और फिर से आनेवाला नहीं है, बुद्ध ने घोषणा की कि नहीं, ‘सब कुछ रहता है’, यद्यपि वस्तुएँ केवल शक्तियों के एकत्रित समूह (संस्कारसमूह) हैं। सब वस्तुओं के अस्तित्व का समर्थन बुद्ध ने इसलिए किया जिससे कि नैतिक जीवन का महत्त्व स्थिर रह सके। सर्वास्तित्वादी

१ “तत्र एव मुण्डक, तत्र एव सननक, तत्र एव वसजक, तिष्ठति।”

२. “जय मण्डनमिथ ने साजगान के अज्ञान द्वारा सब देवताओं को निमग्न दे रखा था और प्रपन्न हव्य धर्म की कुशा में धो रहे थे नो उनकी दृष्टि पवित्र गोलाकार वृत्त की परिधि के अन्दर पड़े शंकराचार्य के चरणों की ओर गई। शंकराचार्य की ऊपर में नीचे तक देखकर उन्होंने जान लिया कि यह कोई मन्त्राली है और वे एवढन क्रोध में चिल्ला पड़े, ‘यह मुण्डन मुण्ड आदमी कदा में आ गया?’ (कुनो मुण्ड) — ज्ञानन्दमिरि कृत ‘शंकरविजय’।

साग (धर्मात्मिक और मोक्षात्मिक) यज्ञ का यथायथा का मान है। अग्निपूजा का नाम यज्ञ का बीजा है। आग धनकर मित्राग विरा और उग्र यज्ञ (ग्रहण) तथा चार मानसिक अवस्थाओं (नाम) में अर्थात् प्रज्ञा, ज्ञान, गव्यनामा, प्रवृत्ति, एवं बुद्धि में विभक्त किया। अग्नि नामधेय (ग्रहण) है और दूसरे चार भिन्नतर आत्मा का निमाण करने है। प्रायः जायने क तत्त्वा का एक नाम प्रज्ञा करने वाला दर्शित (महायज्ञ) में विभक्त किया जाता है। जिनमें प्रायः मानसिक तथा मन है और उनमें एक ही प्रकार का विषय है। 'मन' का विषय अच्युत है और 'गोचर' प्रकार का है। बाह्य तथा वायु अग्नि का अतिविश्व मन और यह गुण विषय तथा चेतना का एक रूप या चेतना रूप है और इस प्रकार वह अटारक्य चेतना बनता है। बाह्यविश्व अर्थों में आन्तरिक एवं बाह्य में कोई भेद नहीं है। सत्ता और विभिन्न सत्ता में का यथायथा किया प्रतिनिधित्व भावना है। सत्ता प्रवृत्ति प्रवृत्ति भावा में यज्ञ प्रकार का अति-हृत् भावा का प्रयोग अवश्य होता है। प्रवृत्ति और मन ज्ञान की निरन्तर प्रवृत्ति हीन रूप विभिन्न सत्ता तथा अग्रवर्णीय नामधेय में प्रवृत्ति का विषय में और मन का विषय में चेतना में परिवर्तित हो जाता है। ऐसा समझा जाता है कि अग्नि नामधेय और मनस्त्व कारण-कार्य का नियम का अनुबोध होता है। किन्तु कारण-कार्य भाव धार्मिक पण्यों का सम्बन्ध में जो बचन प्रकट होत और विदुषों होता है किन्तु न गति करता है और न परिवर्तित हो जाता है। एक तथा अथ रचना है। यह बचन प्रती-रसमु-पात्र अर्थात् जगत् एक पण्य का उत्पत्ति पूर्व पण्य का ऊपर निर्भर करता है। एक अवस्था दूसरा का पञ्चान अस्ति न म आनी है। प्रथम अवस्था का पञ्चान का अवस्था का उत्पन्न करने का प्रश्न ही जगत् उत्पत्ति।

बहुचक्षण यथायथा की कल्पना के अनुसार ज्ञान चेतना तथा विषय की एकमात्र उपस्थिति में अधिक और कुछ नहीं। प्रायः परात्मकी न भव या प्रतिपादित किया है। रस (रूप) का एक क्षण ज्ञान का अग्नि (चक्षु) का एक क्षण और एक क्षण विदुषः चेतना (चित्त) एकमात्र उत्पत्ति होकर रस की सत्ता (स्व) का निमाण करने है। 'मन' का तात्पर्य यह है कि चेतना का तत्त्व विषय की उपाधि में युक्त और अग्नि का जगत् हाकर प्रकट होता है। चेतना अग्नि को प्रवृत्ति नहीं करती किन्तु बस विषय का प्रवृत्ति करती है। क्या कि ज्ञान में एक विषय प्रकार का सम्बन्ध (सम्बन्ध) है। चेतना उसी प्रकार ज्ञान प्रवृत्ति करती है जैसा कि प्रकाश का बार में कहा जाता है कि वह गति करता है। अभिप्रेत को प्रकट है। दीपक का प्रकाश एक सामान्य जलिकारिक नाम है वस्तुतः वह निरन्तर अर्थात् रूप में उत्पन्न होती हुई दाप्तिमान 'वाना' की एक श्रृंखला है। जब यह उत्पत्ति अपना स्थान परिवर्तित करती है तो हम कहते लगते हैं कि 'प्रकाश' चला गया। वही प्रकार चेतना भी चेतनामय क्षणा की श्रृंखला का रूप या परम्परागत नाम है। जब यह अपना स्थान परिवर्तित करती है अर्थात् जिसा अर्थ विषयभूत तत्त्व का माध प्रकट होती है तो हम कहते लगते हैं कि यह उक्त विषय का ज्ञान ग्रहण करती है। 'वस्तुतः यत्स्व

१ तथा २। वर्गीकरण एक ही आयत्ता और धातुओं में किया गया है। देखिए नेरगध २२५।

२ अथवा सन्निधान द्वारा (२ सेंटा के संपन्न आक बुद्धि में पृष्ठ १५)।

३ तथा अथवा देखिए शेरवसुका—४ सेंट्रल कम्य शन अर्थ बुद्धि में पृष्ठ १७।

चेतना ही के क्षणभंगुर प्रकाश है किन्तु ज्ञान ग्रहण करनेवाला कोई अन्य नहीं है। चेतनामय क्षणों की निरन्तरता में पूर्व आनेवाला क्षण पश्चात् आनेवाले का कारण है।

इस मत के अनुसार यह योगाचारों के विज्ञानवाद की ओर एक पग उठाना हुआ, जो सब तत्त्वों को एक ही सामान्य आधार 'चेतना' (आलयविज्ञान) के रूप में परिणत कर देता है। जीवन के तत्त्व (धर्म) विचार ही की उपज है। पदार्थ (जैय त्रिपय) हमारे अपने भूतकाल के अनुभवों के रूप में चेतना में आ जाते हैं। वाला जगत् हमारे विचारों की ही सृष्टि है जिसे हम नाम तथा विचार देते हैं।^१ विचारों की उमड़ती हुई जलधारा की कल्पना, जिसमें पूर्व का क्षण आनेवाले क्षण का कारण है जहाँ दोनों केवल समानान्तरत्व के सम्बन्ध से जुड़े हुए हैं, अपना स्थान एक मारवान सार्वभौमिक चेतना (आलय) के मिद्धान्त को देती है, मानसिक अवस्थाएँ जिनके परिवर्तित रूप (परिणाम) हैं। अयथार्थता की श्रेणियों का भाव एक प्रकार से परमार्थमत्ता की मौन स्वीकृति है। व्यक्तिगत विचार अवास्तविक (निस्वभाव) है, पहले तो इसलिए कि वे तात्त्विक रचनाएँ (परिकल्पित) हैं। क्योंकि उनके अनुरूप मनोनीत जगत् में वास्तविकता नहीं पाई जाती, दूसरे इसलिए भी कि वे केवल आनुपंगिक रूप में वास्तविक (परस्तम्भ) हैं और तीसरे, क्योंकि वे सब परमार्थतत्त्व (तथ्यता) की यथार्थता में विलीन (परिनिष्पन्न) हैं। भिन्न-भिन्न तत्त्व अपने-आपमें यथार्थ नहीं हैं, किन्तु उनकी यथार्थता परमतत्त्व में ही है और यह विशुद्ध चेतना का स्वरूप है जहाँ जाता और जैय अथवा प्रमाता और प्रमेय का परस्पर भेद नहीं है (ग्राह्य-ग्राहकरहित)।^१ चूँकि परमतत्त्व अन्तर्यामी रूप से ससार में व्याप्त है, इसलिए निर्वाण की प्राप्ति के लिए केवल दृष्टिकोण में परिवर्तन ही जाने की ही आवश्यकता पर्याप्त है। योग की रहस्यमयी शक्ति हमें इस दृश्यमान जगत् की वस्तुओं को देखने में सहायक होती है। नित्यता की दृष्टि से देखने पर ससार धर्मसंस्कारहितों के लिए वैसा ही है जैसा कि धर्मसंस्कारापन्नो के लिए निर्वाण है। किन्तु योगाचारी ध्यानपूर्वक वैयक्तिक एवं सार्वभौमिक चेतना में भेद नहीं करता है। जब वह यह प्रतिपादित करता है कि ज्ञाता, जैय और ज्ञान के परस्पर भेद यथार्थरूप नहीं है, किन्तु चेतना के अनादिकाल से मलिन हो जाने के कारण ही है, और जब वह व्यक्तिगत चेतना की अवस्थाओं के सम्बन्ध का सार्वभौमिक चेतना के साथ इस प्रकार से तुलना करता है जैसे कि लहरो का सम्बन्ध समुद्र के साथ है, और जब वह नित्य तथ्यता की यथार्थता को स्वीकार करता है और इसे ही एकमात्र 'असंस्कृत धर्म' के रूप में स्वीकार करता है और शेष सबको सापेक्ष बतलाता है तथा जब वह सब धर्मों को एक मौलिक तत्त्व के प्रकारों में परिणत करता है, तब वह मौनरूप से एक परम चेतना की यथार्थता को स्वीकार करता है, यद्यपि विपरीत-ज्ञानवाद की ओर उसका झुकाव प्रायः पाया जाता है। माध्यमिक लोग योगाचारों की कल्पना की सूक्ष्मता के साथ समीक्षा करते हैं। उनका कहना है कि हमें कभी स्वचेतना (स्वसवित्ति) नहीं हो सकती, क्योंकि कोई भी वस्तु अपने ऊपर क्रिया नहीं कर सकती। उगली अपना स्पर्श नहीं

१. नामसंज्ञाव्यवहार । लकावताख्य, पृष्ठ ८५ ।

२. 'अद्वयलक्षण विवर्तिमात्रम् ।' देखिए, गेरवत्सकी—'द कन्सेप्शन आफ बुद्धिर्द निर्वाण', पृष्ठ ३२-३३ ।

पर मक्ती जोर न चाकू अपा का काट सकता है। माध्यमिक साम जीवन के सब तत्त्वा का आत्मिक रूप से एक-दूसरे के ऊपर आश्रित बन जाना है और इसालिए समारकारित पधवा गूय बतान हैं। गूय जी का समस्त जीवन का मौलिक सत्य बताया गया है। नागा जन के माध्यमिक अध्यात्मगास्व के विद्यार्थी उमका पद्धति का गूयतावाणी हा समभन है।^१ 'म विषय पर लिखे गए अपन विवरण में मैंने यह लिखाया है कि यह उसम कहा अधिक विध्यात्मक है जसाकि इस लिखाया जाता है। मैंने कहा है कि नागाजुन एक परमाथ रूप यथायथा म रास्था रखता है जिम केवल इन अर्थों म गूय कहा गया है कि वह सब प्रकार के आनुभविक निषया से रहित है। आइए हम यह दखन का प्रयास करें कि नागाजन की अभिमत परमाथ यथायथा एक वस्तु गूय जयवा अपने म पूण निषध है या नहीं है।

११

इसम सन्देह नहीं कि नागाजुन समार का अयथाय जयवा गूय मानता है। यथाय म तात्पर्य हमारा ऐसा सत्ता स है जिमका अपना विनिष्ट स्वभाव हा। जिमकी उत्पत्ति किहा कारण से न हा (अकृतक) जोर जा जिमी जम वस्तु के ऊपर निर्भर न करती हा (परत्र निरपत्र)।^१ जो सापथ है अथवा निर्भर है वह जयथाय और गूय (स्वभावगूय) है। स्वतंत्र तथा कारणविहीन ही यथाय है। आनुभविक जगन नाना प्रकार के सम्बन्धों से जकड़ा हुआ है जैसे माता और पय पन्थ और उसका गुण कर्ता और कम अस्तित्व और अभाव उत्पत्ति स्थिति और विनाश एकरत्व और बहुत्व पूण और उसका भाग बंधन और मुक्ति तथा काय और ऐग के सम्बन्ध और नागाजुन इन सब सम्बन्धों म से एक एक का परीक्षा करता है और उनके परस्पर विरोधों को खानकर रख देता है।^२ यदि अविराध या यथायता की कमी हा तब यह आनुभविक जगत यथाय नहीं है। समार न ना विद्युद्धरूप म सन है और न विद्युद्धरूप म जमन है। विद्युद्ध सब जीवन नहीं है अथवा समार की प्रक्रिया का जग नहा है। विद्युद्ध असन एक ठीक विचार नहा है क्योंकि यह एमा हाता ता परम गूयता भी एक वस्तु समझी जा सकती और जा परिभाषा की दृष्टि से सब प्रकार के जीवन का अभाव है एक सत्तात्मक वस्तु बन जाती। अभाव कोई वस्तु नहा है। जावन एक परिणमन है। समार की वस्तुएँ हैं नहा किन्तु वे सदा बन जाता है। वे मदा अपन से ऊपर बन जाती हैं। वे न ता स्वन अस्तित्व वाली हैं और न अभावामक हैं क्योंकि वे प्रत्यक्षज्ञान का विषय बनना हैं वे नाथ की प्रेरणा करती हैं तथा काय उत्पन्न करता हैं। ललितविस्तर म कहा है एमा कोई पन्थ नहीं है जिसका अस्तित्व हा न एमा ही है जिसका अभाव हा। वह जो सापायिन अस्तित्व का श्रृंखला का ज्ञान रखता है दाना

१ जन—मैत्रुजन पृष्ठ १२२ केवोस ७ ओ न ३१ पृष्ठ १ कब—बुद्धिस्ट विनायक पृष्ठ ३७ २३६ २४७ २६१।

२ पृष्ठ ६४३ और आगे।

३ माध्यमिक अधिका १२ २।

४ अश्रुत्यन् अप्रतयनमुत्तमन्। मध्यमिक वृत्ति ४ २।

५ पृष्ठ ६४५ इत्यादि।

के ऊपर पहुँच जाता है।^१ नागार्जुन के ग्रन्थ का प्रारम्भिक कथन यह है कि वस्तुएँ न तो क्षणिक हैं और न नित्य, न उत्पन्न होती हैं और न नष्ट होती हैं, न एक समान हैं और न भिन्न, न आती हैं और न जाती हैं।^२ यथार्थ उत्पत्ति (समुत्पाद) कुछ नहीं है, किन्तु केवल सोपाधिक (प्रतीत्य) सापेक्ष और प्रतीयमान उत्पत्ति है। वास्तविक विनाश भी कुछ नहीं है, केवल प्रतीतिरूप विनाश (प्रतीत्य समुच्छेद) है, ऐसा ही शेष सबके सम्बन्ध में है। मसार की सब वस्तुएँ सोपाधिक तथा सापेक्ष हैं। 'शून्य' शब्द का प्रयोग नागार्जुन ने ससार के सोपाधिक रूप को नाम देने के लिए किया है।^३ यदि कोई वस्तु यथार्थ होती और अनुपाधिक होती तब उत्पत्ति एवं विनाश से उसका स्वतन्त्र होना भी आवश्यक होता।^४ इस ससार में ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं है जो परिवर्तन के अधीन न हो, और इसीलिए ससार शून्य है।

नागार्जुन मध्यम मार्ग का अनुयायी या माध्यमिक था, इसीलिए उसने जगत् को भ्रममात्र बताकर उसे मिथ्या नहीं कहा। उसका प्रहार वस्तुओं की स्वतन्त्र सत्ता के विषय में है, किन्तु इससे वस्तुओं की सोपाधिक सत्ता पर कुछ असर नहीं पड़ता। नागार्जुन पर टीका करते हुए चन्द्रकीर्ति कहता है "हमारा इस प्रकार का तर्क कि पदार्थ स्वतः अस्तित्व वाले नहीं हैं, मसार की यथार्थता पर तुम्हारे लिए असर रखता है, जिसे पदार्थों का स्वतः अस्तित्व स्वीकार है। यह मत कि पदार्थ स्वतः अस्तित्व वाले नहीं हैं, हमारी उस कल्पना पर कोई प्रभाव नहीं डालता जिसके अनुसार पदार्थों का अस्तित्व सोपाधिक (नियन्त्रित) है।"^५

किन्तु यह नहीं हो सकता कि नागार्जुन ने ससार को अयथार्थ समझा और फिर भी अन्य किसी यथार्थसत्ता में विश्वास नहीं किया। यदि सभी विचार मिथ्या हैं तो

१. "न च पुनरिदं कश्चिदस्ति धर्मः ।

सोऽपि न विधत्ते यत्र नास्तिभावाः ॥

हेतुक्रियापरम्परा य जाने ।

तस्य न भोतिह अस्तिनास्तिभावाः ॥" (अध्याय २५)

२. "अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।

अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥"

३. "य प्रतीत्यसमुत्पादं गूढ्यता ता प्रवक्ष्यते ।" (माध्यमिक कारिका, २४)

"शून्याः सर्वधर्माः नि स्वभावयोगेन ।" (प्रज्ञापारमिता)

४. "यद्यशून्यमिदं सर्वम् उदयो नास्ति न व्ययः ।" (माध्यमिक कारिका, २४)

५. "भवतस्तु स्वभावादिना स्वभावस्य भावानां वेधुर्यात् सर्वभावाप्रवादः सम्भाव्यते, यत्र तु प्रतीत्योपपन्नत्वात् सर्वभावानां स्वभावस्य नोपलभासहे, तां कन्याप्रवादं करिष्यामः ।" (माध्यमिक वृत्ति, ८) । ऐसे वाक्य मिलते हैं जिनसे निरपेक्ष आति प्रकट होती है। अध्याय १८ में नागार्जुन मसार की वस्तुओं को स्वप्न के ज्वाड़े किशोरादि के सदृश बनाना है :

बलेरा कमाणि देहाश्च फलानि च ।

गन्धर्वनगराकारा मराचिन्मनसन्निभाः ॥

चन्द्रकीर्ति का तर्क है कि ये सब वस्तुएँ अस्तित्वविधान हैं किन्तु अनिर्गम नहीं हैं। "गन्धर्वनगरादिवारिदन्ति स्वभावा जेदित्वा ।" चन्द्रकीर्ति का प्राप्ति है कि "इन लोग सापेक्षतावादी हैं, हम निष्पक्षतावादी नहीं हैं।" माध्यमिक वृत्ति, ३३८ ।

वास्तविक विचार कुछ हाना चाहिए जिसके विषय में मिथ्यात्व का कथन किया जाता है क्योंकि यदि सत्य काई वस्तु नहीं है तो मिथ्यात्व का भी कुछ अर्थ नहीं रहता। बिना निरपेक्ष ज्ञान के उसके अन्दर विद्यमान रहत हुए सापेक्ष ज्ञान भी बन नहीं सकता। ऐक्यानुभविक जगत् की सत्ता भी नहीं है जो अतीन्द्रिय को अभिव्यक्ति न कर सके। 'सुभूति'। 'शून्यता' ही समस्त वस्तुओं का आश्रय है और वे उस आश्रय का नहीं ब्रतता। यदि वस्तुएँ स्वतन्त्र रूप में प्रजात होनी हैं तो इस प्रकार की प्रतीति माया के कारण है।

हं सारिपुत्र । उन वस्तुओं का जिनका अस्तित्व नहीं है जब सत् रूप बतलाया जाना है तो यही अविद्या कहनाती है। 'यदि हम प्रतीतिरूप जगत् का तात्त्विक रूप में यथावत् समझें तो यह अविद्या का विषय है। किन्तु हम आनुभविक जगत् के माध्यम के बिना सबानों यथावत्ता को समझ नहीं सकें और बिना परमायसत्ता का समझे हम निवाण भी प्राप्त नहीं कर सकते।

माध्यमिक शास्त्र का उद्देश्य निर्वाण के स्वरूप का उद्घाटन करना है। जातमस्त मसार का अभाव और परमानन्द का रूप है। 'निवाण' या वस्तुओं के प्रत्यक्ष होने के अभाव का नाम है परम निरपेक्ष सत्य है। 'इस प्रसिद्ध शब्द 'गतक' में 'शून्यता' का समाप्त बताया गया है। निर्वाण तथा 'शून्यता' दोनों के स्वरूप का उसी निष्पक्षरूप प्रकार से निरूपण किया गया है। निर्वाण न अस्तित्व वाला है और न ही अस्तित्वविहीन है बल्कि दोनों से परे है। 'शून्यता' सत्य है अथवा सत्यता है जो न बढ़ती है और न घटती है। 'अष्टमहमिका' प्रज्ञापारमिता में 'शून्यता' को अगाध कहा गया है। हे मुभूति । अगाध गङ्गा उसका पर्याय वाचा है जिसका काढ़ कारण नहीं है वह जोकि चिन्तन से भी दूर है जिसका विचार भी हम नहीं कर सकते वह जो उत्पन्न नहीं होता जो जलन में उत्पन्न नहीं होता और न त्याग न आत्मसमय न विलोप और न मरुत्तु ही प्राप्त होता है। नागाशुन की शक्ति से निर्वाण कुछ 'शून्यता' एक ही यथावत्ता के भिन्न भिन्न नाम है। यदि निर्वाण को मसार

१) शून्यता गतिरा हि सुभूते । मवधमा न ता गति । यतिरन्ने ।

अमरपे मवधमाता कायममतानुपायम् । "

यथा सारिपुत्र न मविद्यते तथा मविद्यते एव अविद्यमाना ततोच्ये ते अविद्येति । "

२) स्वयंभारमनामि य परमाणा न दर्शये ।

परमात्मनाम्य निराण्य नाविद्यते इति ॥ १ (गौतमिक कारिका २६)

३) मवधय चावशमक्षितवस्तुं निरग्य शास्त्रस्य प्रयोजनम् । मा यन्निक वृत्ति और भा दर्शन म हृत्पथ ३७ ७ और १२ तुलना कीजिए चन्द्रकीर्ति भवामात्रा १२५१ हितव १ मवधमाता नुपनिर्वाणशून्यता । मा दिक वृत्ति २४ ।

४) शून्यताम्य मयर्मणा सा प्रकृतिरिति युक्त ।

५) शून्यताम्य निर्वाण स्वयं तद् ब्रह्मभयम् । — त्वदिक वृत्ति १८ ।

६) न चाभावेऽपि निर्वाण कुत्र वायव आन ।

माशमात्रानाशब्दो निर्वाणमुच्यते ॥ — रत्नकरा ।

७) महाद्वारायाव हरेप्रमा शास्त्रा का कहना है । इस सब निर्वाणिक विवरणों में एक ही चरम विचारमार्ग मन्त्र है जो शून्य है । (वरमन्त्र भाषा मुद्रित टेबलट मास्टर टी सक् १ भाग ३ पृष्ठ ६)

का अन्त मानें तो यह एक नापेक्ष भाव हो जाना है जो कारणों में उत्पन्न हुआ है। यह धारणा कि निर्वाण में पूर्व तो नश्वर विद्यमान रहता है और निर्वाण के पश्चात् वह निरोहित हो जाता है, एक तर्कविहीन विचार है। उस प्रकार नागार्जुन अस्मत्पूर्वक कहता है कि परमाप्तत्त्व तथा प्रतीतिरूप में कोई वास्तविक भेद नहीं है, उसी प्रकार निर्वाण और मग्नार में भी वास्तविक भेद नहीं है। वह कहता है “कारणों और उपाधियों का विचार करने हुए हम उस जगत् को प्रतीतिरूप कहते हैं। और वही जगत् कारणों तथा उपाधियों के हटा देने में परमार्थ कहलाता है।”^१ जब नागार्जुन परम व्यभिचारा को अकृत, विनाश के अयोग्य, अनिरुद्ध और स्थिर रहनेवाला कहता है तो उनका आशय वही है कि यथार्थसत्ता नमरुत आनुभविक रूपों में विपरीत है। वह अपनी शून्यता या निरूपण लगभग उन्हीं शब्दों में कहता है जिन शब्दों में उपनिषदों में ‘निर्गुण ब्रह्म’ का निरूपण किया गया है।^१ यह न एकान्ती है और न बहुगुणित है, न सत् है और न असत् है।^१ शून्य, जो परम यथार्थता है, न तो विचारशक्ति में आ सकता है और न वाणी द्वारा ही उसका वर्णन हो सकता है।^१

आनन्ददेव का कहना है कि निरपेक्ष यथार्थता बुद्धि के क्षेत्र में नहीं आ सकती, क्योंकि बुद्धि के क्षेत्र की सीमा नापेक्ष है। माध्यमिक भी उस बात में जनकार करते हैं कि तर्कपूर्ण विचार द्वारा परम सत्य की निद्रि की जा सकती है। विद्वान् लोग सब प्रकार के भावों (विचारों) के अभाव को शून्यता कहते हैं। यहां तक कि वे भी जो इसे शून्यता ही समझते हैं, उसमें कोई सुधार नहीं कर सकते।^१ क्या एक ऐसे पदार्थ का वर्णन या ज्ञान दिया जा सकता है जिसका निरूपण अक्षरों द्वारा नहीं किया जा सकता ? इतना कहना भी कि इसे अक्षरों द्वारा प्रदर्शित नहीं किया जा सकता, आतिजनक अध्यास या आरोपण द्वारा ही सम्भव है।^१ ‘आतिजनक अध्यास’ में हम एक ऐसे भाव का प्रयोग करते हैं जोकि हमारे अध्ययन के विषयीभूत पदार्थ के अधिक से अधिक समीप पहुँचता है, किन्तु शीघ्र ही उसे वापस भी ले लेते हैं क्योंकि उसका विचार वस्तु के लिए अपर्याप्त है।^१ शून्य को जानना सब कुछ जान लेना है, यदि हमने उसे नहीं जाना तो कुछ नहीं जाना।^१ अद्वितीय तथा अनि-

१. माध्यमिक कारिका, २५ . ६ ।

२. केन, ३, ११, बृहदारण्यक, २ : ५, १६; ३. ८-८, कठ, ३ : १५, ईश, १-१०, मुण्डक,

१. ६, माण्डूक्य, ७ ।

३. “नास्तिको दुर्गतिं याति, सुगतिं वात्यनास्तिकः ।

यथाभूतपरिधानं, मोक्षमग्न्यनिधिना ॥” — आर्यरत्नावली ।

४. बोधिचर्यावतार, ६ : २ ।

५. “शून्यता सर्वदृष्टीना प्रोक्ता नि सुरणं जितै ।

येषां तु शून्यतादृष्टिं तान् अमाव्यान् वभाषिरे ॥” (माध्यमिक कारिका, १३)

६. “अनक्षरस्य धर्मस्य श्रुति का देशना च का ।

श्रयते यस्य तच्चापि समारोपात् अनक्षर ॥” (माध्यमिक वृत्ति, १५)

७. देखिए वेदान्तसार, पृष्ठ ८ (जेकब का संस्करण) ।

८. माध्यमिक कारिका, २४, तुलना कीजिए बृहदारण्यक, २. ४, ५, ७-६, ३. २, १. ४.

४, २१, ५. १, १, मुण्डक १ : ३ ।

वचनीय सन स्वरूप ही सब यथायसत्ताओं में वास्तविक अर्थों में यथाय है (धमाणा धमता) जो अनिवाय ददमता (यह है का भाव) है ऐसा हे का भाव (तथता) है समस्त जीवन की तथता (भूततथता) तथा भगवान बुद्ध का गम्भ (तथागत गम्भ) है। यदि हम नागाजुन के 'गूयता' के सिद्धांत के परमायसत्तापरक उपलक्षणा को स्वीकार नहीं करते तो उसके अध्यात्मशास्त्र तथा भवितविषयक आग्रह की अन्यथा व्याख्या करना अत्यंत कठिन होगा।

१२

वह्न मा भ्रम गय गय के सिद्धिधातव होने के कारण उत्पन्न होता है। यह आनुभविक जगत् और परमायसत्ता ज्ञाना ही के लिए प्रयुक्त किया गया है। बुद्धि के द्वारा बनाए गए सम्बन्धों के आधार पर निर्मित आनुभविक जगत् का समझ में आना कठिन है। नागाजुन दण्डनापूर्वक इस बात में दृढ़ता रखता है कि उसका अपना कोई ऐसा प्रतिपाद्य विषय विशेष है जिसकी रक्षा उसे करनी है क्योंकि प्रत्येक तात्त्विक प्रमाण में वही निवृत्तता विद्यमान होगी। यदि बुद्धि अनुभवा की व्याख्या करने में असमर्थ है क्योंकि वहाँ उसे अनकों यथ जनत्याभासा से वास्ता पड़ना है इसलिए परमायसत्ता के विषय में हम वहाँ अधिक सफाई की जागी नहीं हो सकती। पहला उतना ही रहस्यमय है जितना कि दूसरा और नागाजुन उसी 'गूय' का प्रयोग दाना के लिए करता है। सत्य मौल रूप है जिसका तात्पर्य हम न स्वीकृति और न निषेध ही। भिन्न अर्थों में आनुभविक जगत् और परमायसत्ता दोनों ही जगत अथवा सन दोनों रूप में वर्णन में परे हैं। यदि हम परमायसत्ता का ही यथाय मन करके ग्रहण करते हैं तो समार को सत नहीं माना जा सकता। और इसी प्रकार यदि समार के सत का यथाय सत मानते हैं तो परमायसत्ता सत नहीं। इसलिए भिन्न अर्थों में माना ही 'गूय' है।

नागाजुन का दण्डन पद्धति पर विचार करते हुए अत में मने शून्यवाद और अज्ञानता में कुछ समानताएँ प्रदर्शित की थी।^१ दाना ही समार को परिचित नहीं और न ही लिए अयथाय मानते हैं।^२ दानों इस विषय में सहमत हैं कि यथायसत्ता समस्त अनुभव गत भेदा और ज्ञान से अतीत है। नागाजुन इस कथन सुभाष का रूप में प्रस्तुत तो करता

१. ह्योफ मोटा का कहना है हमारे रहस्यवाचियों का अद्भुत शून्यत्व के विषय में जो कुछ मन्त्र है वही मोक्ष रहस्य वाचियों का शून्यत्व और शून्यता के विषय में भी सत्य है। पारमार्थिक रहस्य वाचियों का अर्थ ही भक्ति पूर्वकों का शून्यत्व ही पूर्णतः अन्य का एक ही मायमय सत्त्व है। इससे समझ में कुछ नहीं बड़ा जा सकता, क्योंकि यह तो बुद्ध विषय है। और जो कुछ सोचा जा सकता है उससे विमुक्त जगत् है। (द आर्यावर्षाद होना अमेरा भगवान् पृ १)।

२. पृष्ठ ६६८-६६९।

३. शंकर निम्न लक्षण वाच्य का समर्थन करते

जरा रणधर्मेण स भावेण सत्ता।

निष्ठान्ति के भावा परादण विना ॥ (अध्वनिक वारिका ७)

४. चन्द्रान का कथन सङ्कलनावाचकनिष्ठताय विविध नगता है शिव परमायसत्ता शंकर के मोक्ष पूर्व यथायसत्ता की विचार के विषय में सहायक है। और भी वैशिष्ट्य शंकराचार्य

१. २. १० भाग्यशास्त्र १३ १२।

है किन्तु उसका पूर्णरूप में निरूपण नहीं करता, जैसाकि अद्वैत वेदान्त करता है। माया और अविद्या के सिद्धान्त को अद्वैत वेदान्त में उठाया गया है और उसे बहुत कुछ परिष्कृत किया गया है। दोनों ही पुण्य और पाप को क्रमशः ऊँची और नीची श्रेणियों में इस समार में साधन के रूप में स्वीकार करते हैं, जबकि परमार्थ मोक्ष इनसे एकदम अछूता रहता है।^१ अद्वैत वेदान्त को शास्त्रीय की अपेक्षा विवेकयुक्त आधार देने के सम्बन्ध में गौडपाद को माध्यमिक सिद्धान्त से बढ़कर और कुछ इतना उपयोगी साधन प्राप्त नहीं हो सका। गौडपाद की अनेक कारिकाएँ हमें नागार्जुन के ग्रन्थ का स्मरण करानी हैं।^२ वाचस्पति ने शून्यवाद के मानने वालों को जो उन्नत विचारवाले (प्रकृष्टमति) कहा है वह ठीक ही कहा है, जबकि बहुत्व के माननेवाले यथार्थवादियों (सर्वास्तिवादी) को हीनतर विचार वाले (हीनमति) तथा योगाचारों को मध्यम योग्यता वाले माना है।^३

१. “वर्मे च मत्यवर्मे च फल नस्य न विप्रो।” — त्रिष्वमेक कारिका, ८, तुलना कीजिए, वृद्धशरण्यक, ४ ३, २१-२२, कठ, २ : १४।

२ तुलना कीजिए, गौटपाद्रीय कारिका, २ . ३२. ४ . २२, ४ : ८८।

३ भामती, २ . २, १८।

टिप्पणियां

पहला अध्याय

पृष्ठ २२—प्रशस्तपाद के अनुसार, ईश्वर विश्व का स्रष्टा है। देखे 'पदार्थवर्म-संग्रह', पृष्ठ ४८।

पृष्ठ २८, पा० टि० १—भामती, १ १, १।

पृष्ठ ३८—'दर्शन' शब्द के 'दृष्टिकोण' अथवा 'दार्शनिक मत' के अर्थों में प्रयोग के लिए देखे, नागार्जुन की कारिका के सम्बन्ध में चन्द्रकीर्ति (पृष्ठ ७५, सेट पीटर्सवर्ग आवृत्ति) तथा सुरेश्वर के बृहद्वातिक (पृष्ठ ८९०) के ऊपर टीका में भर्तृप्रपञ्च से दिए गए उद्धरण और जैकोबी कृत 'सेक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट', पृष्ठ १४, खण्ड २२ की भूमिका। यह उल्लेख मुझे प्रोफेसर हिरियण से प्राप्त हुआ है।

पृष्ठ ४२—इस विधि को शाखाचन्द्रन्याय कहते हैं।

पृष्ठ ४६—“यह अत्युक्ति न होगी कि किसी भी साहित्य में नैतिकता का पुट देनेवाली घोषणा इतने अधिक प्राधान्य में नहीं मिलेगी। चूँकि भावाभिव्यक्ति की इस प्रकार की पद्धति सर्वत्र पाई जाती है, सम्भवतः इसीलिए संस्कृत भाषा में विशुद्ध नैतिकता को प्रतिपादन करनेवाले ग्रन्थ बहुत न्यून संख्या में पाए जाते हैं।” (मैकडानल कृत 'कम्पैरिटिव रिलिजन', पृष्ठ ७०)।

पृष्ठ ५१—यहाँ पर 'सूत्रकाल' शब्द का प्रयोग विशेषकर दार्शनिक सूत्रों के लिए किया गया है न कि वैदिक अथवा कल्पसूत्रों के लिए। वैदिक अथवा कल्पसूत्रों का काल ईसा के ५०० वर्ष पूर्व से २०० वर्ष पूर्व तक का कहा जाता है।

दूसरा अध्याय

पृष्ठ ५७—साधारणतः यह माना जाता है कि ऋग्वेद के अन्तर्गत ऋचाओं का निर्माण भारत के उत्तर-पश्चिम में हुआ। देखे मैकडानल कृत 'संस्कृत लिटरेचर', पृष्ठ ४०।

पृष्ठ ६०—आरनॉल्ड के मत में छन्द, भाषा तथा शब्दावली पंचविध विभाग के प्रधान मापदण्ड हैं।

पृष्ठ ६०—वेद के काल के विषय में प्रोफेसर विटरनिट्ज़ अपने अनुसन्धानों का सारतत्त्व निम्नलिखित रूप में देते हैं

- १ बौद्ध तथा जन मत दाना ही सम्पूर्ण वेद की विद्यमानता का मान सन हैं। यदि जसाकि सम्भव है जन मत का प्रारम्भ महावार के पहले जाकर उसका पूर्ववर्ती पार्श्वनाथ तक जाता है तो वेद ईसा के पूर्व जाठवी शताब्दी में अवश्य सम्पूर्ण रूप में आ गए थे तथा ब्राह्मणधर्म के पवित्र ग्रन्थ भी मान जाने लगे थे।
- २ ऋग्वेद की ऋचाएँ शेष ममस्त भारतीय साहित्य में प्राचीन हैं।
- ३ ऋग्वेदसाहित्य की उत्पत्ति तथा विकास के लिए एक नम्ब समय जवान जन गतात्म्या की आवश्यकता था।
- ४ ऋग्वेदसाहित्य अपवर्गसाहित्य तथा यजुर्वेदसाहित्य से बहुत प्राचीन है।
- ५ सभी साहित्याएँ ब्राह्मणा से प्राचीन हैं।
- ६ ब्राह्मणा तथा उपनिषदा धारा को ही अपने-अपने विकास के लिए एक सुनीचकाल की आवश्यकता थी।
- ७ बर्निन साहित्या की भाषा तथा जवेस्ता की भाषा एक पुरानी फारसी भाषा में परम्पर धनिष्ठ सम्प्रदाय को दबने हुए हम बर्निनकाल के प्रारम्भ का समय ईसा से हजारों वर्षों पूर्व तक नहीं ले जा सकते।
- ८ दूसरी ओर राजनीतिक धार्मिक तथा साहित्यिक इतिहास के तथ्या का दखन हुए हम इस परिणाम पर पहुँचना हाता है कि ऋग्वेद की प्राचीनतम ऋचाओं एक पुरातन उपनिषदा के अत्यंत अवाचीन भागा तथा बौद्धमत के उत्थान के मध्य में कम से कम एक हजार वर्ष और सम्भवत इसमें भी अधिक समय का अन्तर होना चाहिए।
- ९ बर्निन का यह कि प्रारम्भ का कोई निश्चित काल नियत करना सम्भव नहीं है। इसमें अधिक हम निश्चिन्त रूप से कुछ नहीं जानते कि बर्दिन साहित्य का प्रारम्भ भूतकाल के किसी जनात भाग में हुआ और आठवीं शताब्दी तक उसका निर्माण होता रहा।
- १० किन्तु अधिक सम्भव यह है कि बर्दिन साहित्य के प्रारम्भ का उत्तम जनात काल १५०० से १२०० वर्ष ईसा से पूर्व की अपेक्षा २५०० से २००० वर्ष ईसा से पूर्व के लगभग हो। (कतकटा रिव्यू नवम्बर १९२३)

पञ्जाब के हड़प्पा तथा सिन्ध के मोहनजोदड़ो में की गई अर्वाचीनकाल की लाज भारतीय सम्प्रदाय की प्राचीनता पर अनिश्चित प्रकाश डालती है। अब हमारे पास पुरातत्त्व विषयक पर्याप्त सामग्री है। यह तथ्या के लिए कि ५००० वर्ष हुए सिन्ध तथा पञ्जाब के निवासी सुनिर्मित ममरा में निवास करते थे और उनकी सम्प्रदाय भी अपेक्षाकृत विकसित थी जिसमें कला तथा शिल्प के उच्चतम मापदण्ड का समावेश था तथा उनकी विधि भी एक विकसित पद्धति की थी। पञ्जाब और सिन्ध का प्राचीन धस्तुआ में हम पक्का इलाक़े के बने धातु मुद्रक मकान तथा मन्दिर मिलते हैं जिनमें समभरमरक पत्थर का इन्हीं सुनिर्मित जन प्रणालियाँ का भी व्यवस्था थी। नाना प्रकार के चित्रित तथा भात बरतना के अनिश्चित जिनमें कुछ हाथ के बने और कुछ चाक पर बने हुए हैं जिनमें तथा मोने रंग की चूड़ियाँ गीने का मसाला तथा सोप जालि सम्मिश्रित हैं। हम जिनके टुनी टुनी मानें भी मिली है जिनमें बुद्ध पर एम मरहें जो आज तक अज्ञात चित्रविधि में हैं। भारत के नृपूव पुरातत्त्व महानिदेशक सर जान मागल लिखते हैं कि इन लोग न सग के लिए यह निद्र

कर दिया है कि भारत की भूमि पर ईसा से तीन हजार वर्ष पूर्व एक ऐसी सभ्यता विद्यमान थी जोकि मेसोपोटामिया की सुमेरियन सस्कृति के समान परिष्कृत तथा प्रकटरूप में उतनी ही अधिक विस्तृत थी। इन दोनों के मध्य घनिष्ठ सम्बन्ध था, इसका भी मुनिश्चित प्रमाण मिलता है।" यद्यपि अभी से निश्चित रूप से यह कह देना तो ठीक न होगा कि ३००० वर्ष ईसा से पूर्व भारत और मेसोपोटामिया में परस्पर सम्बन्ध था, किन्तु इन खोजों से द्राविड समस्या की कोई कुजी सम्भवतः मिल सकेगी।

पृष्ठ ६५—'देव' शब्द का सम्बन्ध लैटिन के 'द्यूस' शब्द के साथ है और इसका शाब्दिक अर्थ है चमकना। निरुक्त की परिभाषा पीछे की है।

पृष्ठ ६५—यास्क अपने निरुक्त में कहता है कि कितने ही वैदिक मन्त्रों की व्याख्या आधिभौतिक, आधिदैविक (धार्मिक) और आध्यात्मिक दृष्टि से की जा सकती है। उदाहरण के लिए अग्नि आधिभौतिक क्षेत्र में आग का वाचक है, धार्मिक क्षेत्र में पुरोहित देवता का तथा आध्यात्मिक क्षेत्र में ईश्वर के महान् तेज का वाचक है। प्राकृतिक शक्तियों को सम्बोधन करते समय भक्त के मन में अन्तर्निहित शक्ति का भाव रहता है, भौतिक तथ्य का नहीं।

पृष्ठ ६७, पा० टी० १—प्राचीन वैदिककाल में जो भाषा बोली जाती थी वह उस भाषा का पूर्वरूप थी जो आगे चलकर और सम्भवतः एक भिन्न स्थान में संस्कृत (शास्त्रीय) बन गई।

पृष्ठ ७०—ऋत का भाव ऐसा है जो पीछे के इण्डो-ईरानियन काल तक पाया जाता है।

पृष्ठ ७७—इन्द्र का पता इण्डो-ईरानियन काल में पहले से ही मिलता है। देखें कीध कृत 'द रिजिजन ऐण्ड फिलासफी आफ द वेद', खण्ड १, पृष्ठ १३३।

पृष्ठ ८०—वाक् की ऋचा में (१० १२५) हमें एक अन्तर्निहित शब्द का भाव मिलता है। यह एक शक्ति है जो प्रत्येक वस्तु में रहती है तथा कार्य करती है और जिसके अन्दर बिना जाने सब मनुष्यों का अस्तित्व है।

पृष्ठ ९०—ऋग्वेद में जहाँ कि विषय मुख्यतः विद्यमान-अमन्त्र्यो है, 'सन्' में तात्पर्य वस्तुजगत् अथवा अनुभव से है तथा 'अमन्' में तात्पर्य वस्तुओं की उन प्राग्भूत अवस्था से है जिसमें परस्पर भेद दृष्टिगोचर नहीं हो सकता और जो वर्तमान जगत् की व्यवस्था का पूर्ववर्ती रूप है। तुलना करें, तैत्तिरीय उपनिषद्, २ ७, जहाँ मन् अथवा नामरूपात्मक जगत् को अमन् से उत्पन्न कहा गया है।

पृष्ठ ६६—तुलना करें अन्तर्फलम् ऋतु के सम्बन्ध में नीतिशास्त्र की एक सुन्दर पूर्णपद्धति भी है जो एक प्रकार से स्वतन्त्र पुण्य गिना है। (‘द रिजिजन आफ द नॉ’, पृष्ठ १२६)।

पाप की भावना भी ऋतु में मिलती है तुलना करें दृक्छाप। उन बाधना को बिन में जकड़ा हुआ है गिना दित करो उन बाधना का सिद्धि कर आ ऊपर मध्य में और नाच है।

‘इस प्रकार है आन्तिव्य। तरे पवित्र विधान में हम पापमुक्त होकर भक्ति करन जाए। (ऋतु १ ४ १५ इस भावों १ २१ १६ ४ ५४ ३)।

पृष्ठ १००—तुलना करें ‘जा धर्म का जाचरण करता है उसका माग निष्कण्टक है (ऋतु १ ४१)। एक व्यक्ति को जा धर्म की धारण करता है वह बड़ा हाया मुवा तू मुव और त्वि प्रदान करता है तिमध कि वह भली प्रकार जीवन व्यतीत कर सक (ऋतु १ ६१)। ऋतु १ ५८ ७ भावों।

तीसरा अध्याय

पृष्ठ ११७ पा० टी० १—ठीक-ठीक यथों में विधान का अर्थ है जानना।

पृष्ठ १२०—ऋतु का पुराना वैदिक विचार ‘जा भौतिक तथा नैतिक क्षेत्रों की व्यवस्था के सम्बन्ध में है ब्राह्मणग्रन्थों में जाकर निश्चित रूप से धर्म के विचार में परिणत हुआ गया है जिसका तात्पर्य विचार करके जान की धार्मिक व्यवस्था से है। इनके अन्तर्गत वे सब धर्म या ज्ञान हैं जिन्हें आत्मा धारण करके समझता है सत्ताचार और गिन्याचार गति विनाया में विभक्त किया गया है। कहा-कही धर्म ईश्वर के रूप में प्रकट होता है। त्रैलोक्य ब्राह्मण १ ४ २ १४।

पृष्ठ १२४—‘व काय रचित एतरेय ब्राह्मण।

चौथा अध्याय

पृष्ठ १३२—यद्यपि प्राचीन साहित्य में इन विषयों से सम्बन्ध रखनेवाले सुभाव ज्ञान-तथा निरत हैं (‘त्रैलोक्य ब्राह्मण १ ८ ४४) उपनिषद् में यह विषय प्रमुख हो गया है।

पृष्ठ १५१—मन का सम्बन्ध प्राण से है। तुलना करें प्राणव्ययन हि सौम्य मन।

पृष्ठ १५४—‘गकर ज्ञानमय का भाव मानते हैं।

पृष्ठ १५५—‘ऋतु के अन्तर्भाषा होने का भाव भी ऋतु में मिलता है (‘त्रैलोक्य ब्राह्मण १ ८ ४४)। किन्तु उपनिषद् में इसपर बल दिया गया है।

पृष्ठ १७२ पा० टी० ३—उपनिषद् में नाम और रूप से तात्पर्य नाम तथा भौतिक आदित्य है। त्रैलोक्य ब्राह्मण उपनिषद् १ ६ १-२ मुख्य उपनिषद् ६ ८ और ब्राह्मण का ब्रह्म पृष्ठ ४४५ से लेकर।

पृष्ठ २०४—ड्यूसन का विचार है कि प्राचीनतम उपनिषदों में केवल तीन ही आश्रम अर्थात् ब्रह्मचर्य, गृहस्थ तथा सन्यास को माना गया है, किन्तु जो सत्य को जानते हैं वे आश्रमों से भी ऊपर उठे हुए हैं। देखें 'फिलासफी आफ द उपनिषद्स', पृष्ठ ३६८। जावाल उपनिषद् में चार आश्रमों का वर्णन है। देखें बृहदारण्यक उपनिषद्, ४. ४, १० और २२, छान्दोग्य उपनिषद्, २. २३, १, ५ १०।

पृष्ठ २०५—"इस आशय की एक आधुनिक भ्रमात्मक कल्पना भी प्रचलित है कि दार्शनिक पुरोहित वर्ग के न होकर क्षत्रिय वर्ग के होते थे, सम्भवतः विदेशी होते थे, यहाँ तक कि बुद्ध भी विदेशी जाति के रहे होंगे। किन्तु इस कल्पना के समर्थन में तो कुछ नहीं अपितु इसके विरुद्ध पर्याप्त सामग्री मिलती है। उपनिषदों के दार्शनिक विचारों के अकुर पुरोहित वर्ग के अथर्ववेद और ब्राह्मणग्रन्थों में मूल रूप से निहित हैं और उन्हींके अन्दर से हमें अर्वाचीन ऋषियों के क्रमविहीन दार्शनिक कथनों को खोजकर निकालना है, जिनके शास्त्रार्थों में सम्भवतः उस समय के राजाओं ने भी रुचि दिखाई जोकि सुसंस्कृत राजपरिवारों के लिए एक परम्परा बन गई थी और इन शास्त्रार्थों में जब उन्होंने भाग लिया तो उन्हें विजय प्राप्त हुई।" (हॉपकिंस 'एथिक्स आफ इण्डिया')

पृष्ठ २११, पा० टि० २—स्वयमेव राजते। तब इसका अर्थ होता है कि वह स्वतः प्रकाश है अथवा स्वात्मनिर्भर है।

पृष्ठ २१५—धातुप्रसाद शब्द का प्रयोग हुआ है। कठोपनिषद्, २. २०।

पृष्ठ २२२—जीवन्मुक्त पारिभाषिक शब्द अर्वाचीन समय का है, यद्यपि उक्त विचार उपनिषदों में विद्यमान है। तुलना करें, उदाहरण के लिए कठ उपनिषद्, ६. १४।

पृष्ठ २४५—देखें बेलवालकर और रानाडे कृत 'हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी', खण्ड २, कीय, 'द रिलिजन ऐण्ड फिलासफी आफ द वेद', खण्ड २ और रानाडे, 'ए कस्ट्रक्टिव सर्वे आफ उपनिषदिक फिलासफी'।

पाचवाँ अध्याय

पृष्ठ २५२—संजय के संशयवाद ने बुद्ध की अध्यात्मविद्या के प्रति प्रवृत्ति तथा जैन दर्शन के मत्तभगी विचार पर पर्याप्त प्रभाव डाला। तुलना करें, 'यदि तुम मुझमें पूछो कि परलोक है या नहीं (अर्थात् परलोक) —तो, यदि मैं यह समझता कि दूसरा लोक है तो मैं ऐसा अवश्य कहता और मैं नहीं समझता कि यह इस प्रकार का या उस प्रकार का है और मैं यह नहीं समझता कि यह अन्य प्रकार का है, और मैं उसका निषेध भी न करता।' ('सेक्रेड बुक्स आफ द बुद्धिस्ट्स', खण्ड २ पृष्ठ ७५)।

पृष्ठ २५५—भाम्हर अपनी ब्रह्मसूत्रों पर की गई टीका में (३. ३, ५३) बृहस्पति के मूल का उल्लेख करता है।

पृष्ठ २५६—यदि चार्वाक किसी व्यक्ति-विशेष का नाम है तो यह बृहस्पति के शिष्य का हो सकता है। इसे प्रायः एक सामान्य सजावाचक नाम समझा जाता है। देखें मैकटॉनल कृत 'संस्कृत लिटरेचर', पृष्ठ ४५०।

पृष्ठ २६१—अर्थशास्त्र में भीतिकवाद को नारत्य और योग के समान माना गया

है। पृष्ठ १: २।

छठा अध्याय

पृष्ठ २६५—वही-वही ऐसा कहा गया है कि जब मत में दस नियत तथा अनेक भाष्य हैं।

पृष्ठ २७१—जागृतात्मक अनुमान से प्राप्त सत्य अनुपपत्ति अथवा प्रतिपक्ष की असम्भाव्यता से निकलते हैं। दश प्रमयकमल मान्य, पृष्ठ ४०, ८०, १००-१।

पृष्ठ २७१—ज्ञान की प्रामाणिकता पक्षों के यथावस्था में प्रस्तुत हानि में हा हानी है किन्तु इसकी परीक्षा वायव्यमता से होता है।

पृष्ठ २७३—यद्यपि यह सत्य (पाच स्थितियाँ) एक प्रकार में एक समान है ता भी विषय विशेष रूपों के कारण उनके भिन्न भिन्न नाम हैं। कुछ अवस्थाओं में पूर्वावस्था अथवा क्रम का क्षीणोत्पत्ति के कारण पता ही नहीं चलता। (प्रमाणनयतत्वात्मा का प्रकार २)।

सातवा अध्याय

पृष्ठ ३१३—सुलना करें के० जे० सौम्य "मार जाधुनिज वनानिक विचार पद्धति के महत्त्वपूर्ण आधार जहाँ कारणकाय सम्बन्ध तथा विश्व के एकत्व को यदि पहल-पहन गीतम में न भा मालूम किया हो ता भी प्रचलित उमने ही किया। ('एपसम इन बुद्धिस्ट हिस्ट्री पृष्ठ ६)।

पृष्ठ ३१४—त्रिपिटक में भिन्न भिन्न वाक्ता के निर्णय विचार समझीत है। ज्ञान में धर्म और विनय के सिद्धांत जिस रूप में पाए जाते हैं वे पहली परिपक्व में बने हा या नहीं किन्तु यह तो स्पष्ट है कि बौद्ध मत के बड़े-बड़े स्थविर अनुयायी बुद्ध की मृत्यु के पश्चात् पीछे ही एतन् हुए और उन्होंने सिद्धांत तथा नियंत्रण सम्बन्ध विषयों पर विचार विनिमय किया। कर्मात्मा में आध्यात्मिक दूसरी परिपक्व के विषय में ता हम अधिक निश्चित स्थिति पर हैं जो बुद्ध का मृत्यु के मौखिक पञ्चांग में जिसका विषय उद्देश्य एक दस भ्रांतिपूर्ण विचारों को निकालना था जो इस बीच में सिद्धांत के अन्तर्गत चुन जाये थे। भन हा यह हा मन्त्रा है कि धर्मव्यवस्था बरन्तु पाटलीपुत्र की तामरा परिपक्व में बनाई गयी है जिसका सम्पादन निम्न में किया था और जो अज्ञात के समय में हुई और जब तक भिन्न भिन्न सम्प्रदाय धर्मप्रवर्तन की गिना के आधार पर विचलित हो गए थे। अज्ञात के जागृतात्मा उम समय की विचारकारी प्रवृत्तियों का विरोध करत है। जहाँ में प्रचलित परम्परा के अनुसार तामरा परिपक्व में निम्न धर्मव्यवस्था का पता में न जान सान सम्प्रदाय जो निम्न के विषय और ज्ञान के छाने में अथवा (एक अथ विनय) के अनुसार) पुत्र धर्म और वनगामनि के अन्तर्गत गवर्नीय अभिमान में रता गया। दोनों की धर्म बुद्धिस्ट विनयकी पृष्ठ १ - १।

पृष्ठ ३१५—प्राप्तमय कीय का विचार है कि अभिप्रेत विचार विभाषणा में का प्रत्यक्ष है। जहाँ बुद्धिस्ट विनयकी पृष्ठ ११२-१३।

पृष्ठ ३१७—बुद्धघोष ने दीघनिकाय पर एक टीका लिखी है, जिसका नाम है 'सुमगलविलासिनी'।

पृष्ठ ३२४—देखे शीलाचार, 'डिस्कोर्सेज आफ गौतम, द बुद्ध', खण्ड २. ३५ तथा ३६।

पृष्ठ ३२४, पा० टि० १—देखे चूलमच्चक सुत्त, मज्झिमनिकाय (३५), १. २३७।

पृष्ठ ३२५—जातको से हमे गोहत्या (१ १४४) और नरहत्या तक का भी पता मिलता है (३ ३१४)।

पृष्ठ ३२७—जातको मे वरावर ब्राह्मण जाति के अध पतन और धनलोलुपता का उल्लेख मिलता है। १ ७७ मे राजा का पुरोहित एक नवयुवक ब्राह्मण को, जो यज्ञ मे हिंसा करने के विरुद्ध था, इन शब्दो द्वारा फुसनाता है "हे मेरे पुत्र, इससे हमे धन मिलेगा, बहुत अधिक धन।" इसी प्रकार जब राजपुरोहित का शिष्य पशुबलि का विरोध करता है तो उसे कहा गया है "हमे बहुत सुस्वादु पदार्थ खाने को मिलेगे, तुम चुप रहो" (३ ३१४)। शृगालजातक मे शृगाल कहता है कि "ब्राह्मण लोग धन की लालसा से भरे हैं" (१. १४२, और भी देखे, ४ ४६६)।

पृष्ठ ३३१, पा० टि०—मज्झिमनिकाय १ २६५।

पृष्ठ ३३२—बौद्धमत मे जो चार सत्य है उनकी तुलना करे, चिकित्साशास्त्र-सम्बन्धी विषयो अर्थात् रोग, रोग का निदान, आरोग्य तथा चिकित्सा के साथ। योग-भाष्य, २ १५।

पृष्ठ ३४१—यद्यपि व्यवस्थित विकास का विचार उपनिषदो के अन्दर विद्यमान है (देखे कठ०), बौद्धमत का कारणकार्यभाव का नियम इसके ऊपर बल देता है।

अर्वाचीन बौद्ध ग्रन्थ सामान्य कारणो (पञ्चय) तथा यथार्थ कारण (हेतु) के मध्य महत्त्वपूर्ण भेद करते है। क्योंकि हेतु ही वस्तुतः परिणाम को उत्पन्न करनेवाला है तथा अन्य कारण अवस्थाए है और समान नैमित्तिक अथवा सहायक है। पट्टान मे अवस्थाओ का चौबीस शीर्षको के अन्दर वर्गीकरण किया गया है। अर्वाचीन बौद्धमत मे एक विचार की अन्य विचार के ऊपर असर डालने की शक्ति को 'सत्ती' अर्थात् योग्यता के नाम से कहा गया है।

पृष्ठ ३४१, पा० टि०—देखे अगुत्तरनिकाय, १ २८६, सयुत्तनिकाय, २ २५, दीघनिकाय, २ १६८।

पृष्ठ ३४३—महावग्ग, १. २१, सयुत्तनिकाय, १ १३३, ४ १५७ और ३६६। यह निश्चित रूप से कहना कठिन है कि क्षणिकवाद का सिद्धान्त कब बना। कथावस्तु (८. ८) के निर्माता को इसका ज्ञान था, ऐसा प्रतीत होता है। 'एकचित्ता क्षणिका सव्वे नम्मा।' सभी पदार्थ क्षणिक है, ठीक जैसेकि मानसिक अवस्थाए क्षणिक है। लोप हो जाना ही अस्तित्व का वास्तविक सारतत्त्व है। जो कुछ विद्यमान है, दूसरे ही क्षण मे नष्ट हो जाता है। प्रत्येक वस्तु अभाव से उत्पन्न होती है और अभावरूप मे ही विलुप्त हो जाती है। न्यायविन्द-टीका. पृष्ठ ६८. और भी देखे रत्नकीर्ति का 'क्षणभगसिद्धि' नामक ग्रन्थ।

पृष्ठ ३४३—क्षणिकता का मत का कारणकाय-सम्बन्ध न तो कारण का काय का रूप में विकास है और न कारण के द्वारा ऐसा काय की रचना है जो उससे भिन्न है अपितु निश्चित कार्यों की अनिवार्य परम्परा है। मही सही अर्थों में जो क्षणिक है उसमें कारणकाय सम्बन्ध नहीं बनाया जा सकता।

कथावस्तु (१७ ३ २१ ७ और ८) परन्तु कर्मों की सम्भावना को मानता है ऐसा प्रतीत होता है। और भा. १० २ १७ १। मिलिन् मकहा है कि जहाँ ऐसे दुःख को सहता है जिसके ऊपर उसका वजन नहीं है (पृष्ठ १५४ और आग)। यह स्पष्ट रूप में अनिमित्त (आकस्मिक) पर बल देता है पृष्ठ १८० और आग।

पृष्ठ ३४५, पा० टि० २—प्रोसीडिंग्स आफ् द एरिस्टाटलियन सोसायटी, १९१६ पृष्ठ २३६।

पृष्ठ ३४६—प्रतीत्यसमुपाद का सिद्धांत अथवा कारणकाय का नियम जिसका सबसे प्रथम तत्त्व अविद्या अर्थात् अज्ञान है इस जगत के विषयीरिक्तान सम्बन्ध विचार को पुष्ट करता है।

पृष्ठ ३५०—प्रत्यक्षान का मिथ्यात्व जिसका सुभाव प्राचीन साहित्य (मम्मिकाय ३ ०४२) में मिलता है, इस जगत के यथायता सम्बन्धी विचार को पुष्ट करता है।

अभिधम्म चारतत्त्वा का मूलभूत प्रवृत्ति मानता है और जाकास का उत्पन्न तत्त्व मानता है (धम्मसंगणि मभिम्मनिकाय १ ४२३ २ १७)। कही-कही हम छ यथाय तत्त्वा का भी उल्लेख पाते हैं जहाँ देश और जन्य साधारण चारतत्त्वा में जाड़ लिए गए हैं। (अग्गे इतिवृत्तक ४४ ११ और ७३)।

पृष्ठ ३५१, पा० टि० २—मभिम्मनिकाय ४२६।

पृष्ठ ३५२ पा० टि० ५—महानिगानमुत्त भी देव नीधनिकाय २ ६६ मभिम्म निकाय १३८ ५ ० समुत्तनिकाय ३ ६६ ४ ३४।

पृष्ठ ३५४—अनगद्वयमसुत्त (मभिम्मनिकाय १ १४०) बुद्ध सर्वेश्वरवादी विचार का वर्णन करते हैं जो आत्मा तथा जगत को एक ही मानता है।

पृष्ठ ३५४—यच्छगोत्त का सवात्त के लिए दत्ते अगिवत्तगोत्तमुत्त, मम्मिकाय ७२ १ ६८४-८६ देवें न्हत्तव वृत्त बुद्धिस्म लेख न्त्तस् एवस् इत्त इ मम्म न्त्तस् आफ् मतवात्तस् पृष्ठ ३७ और आग।

पृष्ठ ३५५—यजिपुत्तव ताग पुद्गल के विचार को मानते हैं अर्थात् एक लेग व्यक्तिव का जो अनुभवित व्यक्तिव के अस्थिर अवयवों में पृथक् है। उक्त कहता है कि वह व्यक्ति यद्यपि आनुभवित व्यक्तिव तत्त्वा का अन्तर सम्मिश्र है ता भी उक्त तत्त्वा भिन्न अर्थात् विभिन्न है ठीक जिस प्रकार आग न ता ठीक चलता हुआ लकड़ी है और न ही उसमें भिन्न है किन्तु लकड़ी में कुछ अधिक है। एम० शुमी लिखता है मैं यह साधन के लिए बाध्य हूँ कि पुद्गलवात् अधिकतर दुःसमय और कमविधान के अनुभूत है कि नैरात्म्यवात् के (अनन्य आफ् गोंयन एपियाटिक सोसायटी १९०१ पृष्ठ ३०८)। बहुवचन का ही प्रतिपादन है एक स्वयम्भू नियम निर्विचार आत्मा के विचार में का

निष्क्रिय तथा असमर्थ है, आपत्ति उठाता है।

श्रीमती रीज डेविड्स इस प्रश्न पर संक्षेप में अपने विचार इस प्रकार रखती हैं।
 “ (१) जहां तक हम पता लगा सकते हैं, प्रारम्भिक बौद्ध धर्म की शिक्षा में स्वयं मनुष्य तथा आत्मा के अस्तित्व का निषेध नहीं था। इसपर विचार करने के लिए हमें अठारहवीं शताब्दी में प्रचलित अपने दृष्टिकोण को और जो आज तक भी हमारे सामने है, त्याग देना होगा, हमें आत्मा (अत्तन) शब्द की उस शक्ति की कल्पना करनी चाहिए जो ज्ञानवी शताब्दी (ईसापूर्व) के एक शिक्षित भारतीय की दृष्टि में थी जिसे एक धार्मिक गुरु ने आमन्त्रित करके कहा कि तुम्हें अत्तन को जानना चाहिए। इसका तात्पर्य लगभग वही था—‘ईश्वर को जानो’ अथवा ‘उस पवित्र आत्मा को जानो जो तुम्हारे अन्दर है।’ इसे बौद्धमत के मस्यापक के सबसे आरम्भ के उपदेशों में से अन्यतम बतलाया जाता है। विनय, १, २३, महावग्ग, १, १४, ‘बुद्धिस्ट साइकालोजी’, पृष्ठ २८ और आगे। ऐतिहासिक दृष्टि से इसका गम्भीर महत्त्व है। और इसकी पुष्टि चार मुख्य ग्रन्थों (निकायों) में आए अनेक वाक्यों से और धम्मपद में होती है, जिनका विषय है—मनुष्य का आत्मा के साथ सम्पर्क तथा अपने को जानना तथा उसके उपाय। अर्वाचीन शिक्षाओं में इन शब्दों को नहीं रखा गया है।

“ प्रारम्भ से ही जिस विषय का निषेध किया गया, वह यह था कि मनुष्य अर्थात् आत्मा, जिसे अत्तन शब्द से कहा गया, या तो यथार्थ में शरीर है अथवा मन है। यदि वह इन दोनों से कोई एक या दोनों होता तो इतनी दुर्बल तथा अस्थायी वस्तुएँ होने के कारण वह परिणामन की इच्छा करनेवाला न होता (किन्तु इच्छा उमने की), वह अपने भाग्य का निर्णायक स्वयं नहीं हो सकता। यह मनुष्य के अन्तःस्थ मनुष्य होने का निषेध नहीं है। इसका तात्पर्य यह है कि ‘तुम वास्तव में क्या हो इस विषय में कोई ऐसा भ्रमात्मक भाव न बनाओ’ किन्तु उन दिनों भारत में इसका तात्पर्य होता कि ‘तुम इन दोनों में से एक भी नहीं हो इसलिए तुम विलकुल ही नहीं हो अर्थात् तुम केवल दोनों का एक पुजमात्र हो।’ इस प्रकार का एक नया दार्शनिक सन्देश सर्वथा विवेकशून्य होता और सुननेवाले की बुद्धि को भी अपमानजनक प्रतीत होता।

“ (२) तो भी आज तक भी एशिया के दक्षिणी बौद्ध और बौद्धमत पर लिखनेवाले पश्चिम के अत्यन्त आधुनिक लेखक भी उस परिवर्तन को पहचानने में अक्षतकार्य रहे जो कि बौद्धमत के ऊपर इस विषय में कलकस्वरूप छा गया।

“ (३) क्या ऐसा कोई भी नहीं है जो इन मनुष्यों के सहायक का, जो उदार तथा ज्ञानी था, समर्थक हो सके? क्या ऐसा कोई नहीं है जो इस विषय को समझ सके कि वह व्यक्ति जो मनुष्य-जाति के लिए एक नवीन सन्देश लाया है जिसे हम धर्म कहते हैं—ऐसा है कि उसने जिस विषय की भी शिक्षा दी उसमें ऐसे विषय को सम्मिलित नहीं किया—केवल इसलिए कि जिस स्थिति में वह या उनकी वह शिक्षा नहीं दे सकता था। ऊपर जो कुछ मैंने प्रतिपादन किया है, यदि वह हमारा सम्बन्धविषयक चिन्तन में यथोचित दृष्टिकोण है धर्मविशेष का प्रचारक, धर्मविशेष, धर्मादिष्ट परस्पर सम्बन्ध के दोनों पदों के विचार से और जो उनके बीच बन्धन है), तब हम निश्चित रूप से कह सकते हैं कि धर्मप्रचारक मनुष्य के

पृष्ठ ३७७—जीवात्मा प्रत्येक क्षण में अपना भविष्य अपने साथ रखती है (मिलिन्द, पृष्ठ १०१)। हमारे जीवन के प्रत्येक क्षण में सत्ति अर्थात् भूतकाल की शक्ति भरी रहती है और वर्तमानकाल उन सबपर, जो कुछ अब होता है, अपनी छाप रखता है अथवा यो कहना चाहिए कि उस भवको सुवामित करता है, क्योंकि 'वासना' शब्द का अर्थ भी यही जताता है।

पृष्ठ ३७८—नये जीवन के प्रथम क्षण को विज्ञान कहते हैं किन्तु सूची में इसका तीसरा स्थान है। इसके पूर्ववर्ती कर्म अच्छी अथवा बुरी मनोवृत्तियाँ हैं जोकि प्रारम्भ से इसके साथ सलग्न हैं। उन्हें सस्कार अथवा जन्म से पूर्व की शक्तियों के नाम से कहा गया है। प्रथमस्थानीय अविद्या अज्ञान के मलिन करनेवाले स्वभाव को दर्शाती है।

पृष्ठ ३७८, पा० टि० १—सयुत्तनिकाय, २. १०।

पृष्ठ ३७८, पा० टि० ३—विमुद्धिमग्ग, ३८८, अगुत्तरनिकाय, १. १७७।

पृष्ठ ३८०—यह कहा गया है कि चेतनता जीवन से मृत्यु तक जाती है किन्तु हम यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि यह अपने-आपमें दृष्टि का विषय है अथवा सूक्ष्म शरीर इसके साथ जाता है।

पृष्ठ ३८०, पा० टि० १—दीघनिकाय, २. ६३।

पृष्ठ ३८२—कारणकार्यभाव की श्रृंखला के सम्बन्ध में जो भिन्न-भिन्न मत हैं, उनके लिए देखें कीथ, 'बुद्धिस्ट फिलासफी', पृष्ठ १०५ से १११ तक।

पृष्ठ ३८४, पा० टि० १—वम्मपद, ६०।

पृष्ठ ३८८—देखें शीलाचार, 'डिस्कोर्सेज आफ गौतम, द बुद्ध', खण्ड १, पृष्ठ ४१।

पृष्ठ ३८८—मिलिन्द (पृष्ठ ६५, ११७) ने उस सिद्धान्त का उल्लेख किया है जिसके अनुसार एक व्यक्ति अपने पुण्य को अपने लिए न रखकर अन्य पुरुष को दे सकता है।

पृष्ठ ३८६—अन्तर्ज्ञान का बुद्धि के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध है। देखें मज्झिमनिकाय, १. २६२ पृष्ठ, और आगे।

पृष्ठ ३८८, पा० टि० १—दीघनिकाय, १. १२४।

पृष्ठ ४०३—"बुद्ध ने वर्ण (जाति) को सामाजिक सस्था के रूप में उखाड़ फेंकने का प्रयत्न किया ऐसा तो कही नहीं पाया जाता। उन्हें ऐसा करने की आवश्यकता भी क्या थी क्योंकि उनके इस उपदेश पर बल दिया जा सकता था कि सच्चे अर्थों में जो ब्राह्मण हैं, वही धर्मात्मा ब्राह्मण हैं। और बौद्धसंघ के अन्दर वर्णभेद का लोप नहीं हुआ था क्योंकि नीच वर्ण के व्यक्ति भी भिक्षु के रूप में सघ में लिए गए ऐसे अनेक दृष्टान्त हैं।" (ई० जे० टामस, 'द लाइफ आफ बुद्ध', १२८, देखें उदान, ५. ५)। बुद्ध के सबसे पहले शिष्यों में एक नाई भी था, जो आगे चलकर सघ में एक नेता बन गया। अगण्ण सुत्तन्त में (दीघनिकाय, ३. ८० और आगे) जन्म के आधार पर श्रेष्ठता-सम्बन्धी ब्राह्मणों के दावों को निन्दनीय समझकर छोड़ दिया गया है।

पृष्ठ ४०५—हमें ऐसे वाक्य भी अवश्य मिलते हैं, यद्यपि ऐसे वाक्य बहुत कम हैं,

दार्शनिक पद्धतियों ने एक समान वल दिया है ।

पृष्ठ ४३६—योगदर्शन के विचार प्रारम्भिक बौद्धमत पर एक प्रबल अधिकार रखते थे । आलारकालाम और उट्ठक नामक दो बौद्ध शिक्षक योगाम्याम में निपुण थे । यह विलकुल सम्भव है और बहुत करके समझा जाता है कि बुद्ध ने अपने चित्तनिरोध-सम्बन्धी विचार योगदर्शन से लिए हो जैसा कि चित्त और निरोध शब्दों के प्रयोग से प्रकट होता है । योगदर्शन ने अज्ञान को दुःख का कारण बतलाया है और इसे ऐसे बोग में गिना है जो कि अन्य सब बलेशो अथवा दोषों का मूल कारण है । समाधि अथवा एकाग्रता की चार अवस्थाएँ बुद्ध की चार साधारण समाधियों के प्रारम्भिक स्तर हो सकती हैं (योगसूत्र, १, १७) । मैत्री, करुणा, मुदिता (सुखी को देखकर प्रसन्न होना) तथा उपेक्षा आदि चारों ब्रह्म-विहार भी योगदर्शन में समान हैं (योगसूत्र, १ : ३३) । कारणकार्य की श्रृंखला का स्तर योगदर्शन में ढूँढना कठिन कार्य नहीं है (४ : ११) । और भी देखें शेरवत्स्की, 'द कन्सेप्शन आफ बुद्धिस्ट निर्वाण', पृष्ठ २ और आगे ।

पृष्ठ ४३६—और भी देखें कीथ, 'बुद्धिस्ट फिलासफी ।'

प्राठवां अध्याय

पृष्ठ ४४३—'त्रिमूर्ति' का विचार प्रायः बहुत बाद का समझा जाता है । देखें हापकिंस, 'द ग्रेट एपिक्स', पृष्ठ ४६, १८४ । तो भी हम इसे मैत्रेयी उपनिषद् में पाते हैं (४ और ५), यद्यपि उपनिषद् के उस भाग को जिसमें यह आता है, पीछे से जोड़ा गया माना जाता है ।

पृष्ठ ४४६—वह सदर्म, जिसमें बुद्ध का उल्लेख रामायण में मिलता है, प्रक्षिप्त बतलाया जाता है ।

पृष्ठ ४५१—महाकाव्य के विकास की पहली दो अवस्थाओं में विष्णु अपनी वैदिक प्राचीनता के साथ, नारायण जो विश्व का देवता है और समस्त विश्व के विकास का अधिष्ठाता है, वासुदेव जो रक्षा करनेवाला देवता है और कृष्ण, जो सखा और सुखदाता है, सब एकसाथ मिलकर आगे बढ़ते हैं । देखें शान्तिपर्व, ३४१, २०-२६, ३४२, १२६ ।

पृष्ठ ४५३, पा० टि० ७—

“आपो नारा इति प्रोक्ता आपो वै नरसूनव ।

अयन तस्यता पूर्वं तेन नारायण स्मृत ॥

पृष्ठ ४५७—डाक्टर झा ने एक विलक्षण सुझाव का उद्धरण दिया है कि “पञ्च-रात्र-पद्धति का नाम इसलिए हुआ कि इसका निर्माण उन पाँच दिनों में जबकि वेद राक्षस के पास में रहे, मनुष्यों की धार्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए हुआ था, और प्रलय के बाद पुनः जगत् की उत्पत्ति से पूर्व विष्णु ने वेदों को छुड़ाया ।” ('हिन्दुस्तान रिव्यू', जनवरी १९२४, पृष्ठ २१६) ।

पृष्ठ ४६४, पा० टि० ६—चक्षु पश्यति रूपाणि मनसा न चक्षुषा ।

पृष्ठ ४६५, पा० टि० ४—दुःखादुद्विजते सर्वे सर्वस्य सुखमीप्सितम् ।

की अपेक्षा कही अधिक विस्तृत है। क्योंकि हीनयान आत्मा की यथार्थता का निषेध करता है जबकि महायान यहाँ तक बढ़कर कहता है कि वह सब जो प्रतीत होता है, यथार्थ नहीं है। चौथे, महायान आध्यात्मिक शक्ति को भी मानता है; श्रावक के समान इसका लक्ष्य केवल अपने लिए शीघ्रता से मोक्ष प्राप्त करना नहीं है। पाचवे, महायान मनुष्यों को मोक्ष के प्रति प्रेरणा करने में नाना प्रकार के उपाय ढूँढ़ निकालने में दक्ष है, यह उनके विविध प्रयोग की दृष्टि से अविचलित रहता है। इसके अतिरिक्त यह एक अत्यन्त ऊँचे आदर्श तक हमें ले जाता है, प्रवीण पुरुष का लक्ष्य केवल सन्त बनना ही नहीं अपितु अपने पूर्णत्व की प्राप्ति में बुद्धत्व प्राप्त करना है। और अन्त में जब कोई प्रवीण पुरुष बुद्ध बनता है तो उसे समस्त विश्व के अन्दर आनन्दमय शरीर से अपने को व्यक्त करने की अनन्त शक्ति प्राप्त हो जाती है।" देखे सुजूकी, 'महायान बुद्धिज्म', अध्याय २।

पृष्ठ ५४७—वसुवन्धु का कहना है कि जीवन की क्षणभंगुरता तथा निर्वाण की नित्यता निरपेक्ष ब्रह्म की यथार्थता के द्वारा उपलक्षित है।

पृष्ठ ५५०—हीनयान में बुद्ध का भौतिक शरीर धम्म के उस शरीर से भिन्न बताया गया है जिसका अनुभव प्रत्येक पुरुष को अपने लिए करना होता है। आगे चलकर दिव्या-वदान में (पृष्ठ १६ और आगे, देखे दीघनिकाय, ३ ८४), हमें यह विचार मिलता है कि बुद्ध का भौतिक शरीर तो शरीर है किन्तु उसकी आत्मा धर्म का विधान है। बुद्ध की यथार्थ प्रकृति अथवा बुद्ध की आत्मा वह प्रज्ञा अथवा बोधि है, जिसे उन्होंने प्राप्त किया था। आध्यात्मिक परिभाषा में व्यक्त किया जाए तो हम कहेंगे कि यह वह परम यथार्थ-सत्ता है जो आनन्दमय विश्व के मूल में विद्यमान है। चूँकि इस यथार्थसत्ता का सम्बन्ध प्रत्येक बुद्ध से है इसलिए प्रत्येक बुद्ध का साथ-साथ एक अपना धर्मकाय रहता है। धर्मकाय और तथता एक ही है, अर्थात् आदिम भेदरहित यथार्थसत्ता अथवा तयागत का गर्भ अथवा प्रत्येक व्यक्ति का जन्मस्थान (लकावतार, पृष्ठ ८०)। प्रत्येक बुद्ध के विषय में यह कल्पना की जाती है कि उसका एक अनिर्वचनीय ज्योतिर्मय शरीर है, जिसे सभोगकाय कहते हैं। सभोगकाय का धर्मकाय के साथ क्या सम्बन्ध है? चन्द्रकीर्ति ने इसकी व्याख्या की है (माध्यमिकावतार, ३ १२)। जो ज्ञानसम्पन्न हैं, जैसेकि बुद्ध लोग, वे धर्मकाय को प्राप्त करते हैं, किन्तु वे जो पुण्यवान हैं, जैसेकि बोधिसत्त्व लोग, सभोगकाय को प्राप्त करते हैं। किन्तु कोई भी इस विषय में निश्चित रूप से नहीं कह सकता, क्योंकि महायान साहित्य में अमिताभ और शाक्य मुनि को दृश्य रूप दिए गए हैं।

पृष्ठ ५५०, पा० टि०—देखे सूत्रालंकार, ६ ७७ और कारणव्यूह। यहाँ तक कि किसी बुद्ध के लिए भी कोई निरपेक्ष सत्ता नहीं हो सकती।

पृष्ठ ५५१—“वे लोग, जो बोधिमत्त्वों की पूजा करते हैं और महायाननूतों का अध्ययन करते हैं, 'महायानी' कहलाते हैं।" ('डॉक्ट्रिन', ताकाकुसु का अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ १४)।

धर्मविधान को बुद्ध का शरीर मानने का विचार धर्मशास्त्र में मुझाया गया है। सौत्रान्तिक लोग एक आनन्दमय शरीर मानते प्रतीत होते हैं, जो तीन कायाओं में से एक है।

ग्यारहवां अध्याय

पृष्ठ ५६२, पा० टि०—देखें अशोक का भावस्त्राला आज्ञापत्र और दिव्या-
वदान, पृष्ठ २७२। अगुत्तरनिकाय (४ १६३) में बुद्ध की एक अन्न-भण्डार के साथ उपमा
दी गई है, जिसमें से मनुष्य हर एक उत्तम उपदेश ले जाते हैं। देखें, 'विसैण्ट स्मिथ, 'अगोक',
पृष्ठ १५४।

पृष्ठ ५६४—सर्वास्तिवाद अथवा इस मत के सम्बन्ध में कि प्रत्येक वस्तु की सत्ता
है। देखें, शेरवत्स्की कृत, 'द सेंट्रल कन्सेप्शन आफ बुद्धिज्म'। सर्वास्तिवाद बौद्धमत का एक
प्राचीन सम्प्रदाय था, जिसकी शृंखला वैभाषिक दर्शन है।

पृष्ठ ५६४, पा० टि०—धर्मत्रात उदानवर्ग और सयुक्ताभिधर्महृदयशास्त्र का
रचयिता है। महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री का कहना है कि "आर्यदेव काची का
रहनेवाला था", ('इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली', १९२५, पृष्ठ १११)।

पृष्ठ ५६६—आत्मा अथवा जीवित प्राणी परम तथ्य नहीं, बल्कि यथार्थ धर्म
परम तथ्य है। नैरात्म्य अथवा आत्मशून्यता परम यथार्थसत्ता (धर्मता) के अस्तित्व को
व्यक्त करने का निषेधात्मक ढग है, जिसे हम आत्मा कहते हैं, केवल वह नहीं है। तुलना
करे अभिधर्मकोप, अध्याय ९ पर यशोमित्र की टीका। प्रवचनधर्मता पुनरत्र नैरात्म्य बुद्धा-
नुशासनी वा। शेरवत्स्की का कहना है "बौद्धमत ने सासारिक अर्थों में आत्मा के अस्तित्व
का कभी निषेध नहीं किया, इसने केवल इतना ही कहा कि यह परम यथार्थसत्ता (अर्थात्
धर्म) नहीं है।" (देखें 'द सेंट्रल कन्सेप्शन आफ बुद्धिज्म', पृष्ठ २५-२६)।

"मूल तत्त्वों या धर्मों के चार विशिष्ट लक्षण हैं (१) वे द्रव्य नहीं हैं—यह
समस्त ७५ तत्त्वों पर लागू होता है चाहे वे नित्य हो अथवा अनित्य। (२) उनकी कोई
कालावधि नहीं है—यह केवल ७२ अस्थायी तत्त्वों पर ही लागू होता है, जिनकी सावृत्तिक
सत्ता है। (३) वे अशान्त हैं—यह पिछले वर्ग के केवल एक भाग पर ही लागू होता है,
वह जोकि साधारण तौर पर एक सामान्य मनुष्य के अनुकूल है किन्तु एक सन्त (आर्य)
पुरुष के धर्म की शुद्ध अवस्था के विपरीत है। (४) उनकी अशान्ति का अन्त अन्तिम मोक्ष
में है। पारिभाषिक रूप से कहा जाए तो—(१) सब धर्म अनात्म हैं, (२) सब संस्कृत
धर्म अनित्य हैं, (३) सब साश्रव धर्म दुःख हैं, और (४) उनका निर्वाण ही एकमात्र
शान्त है। धर्म अद्रव्य है, यह क्षणिक है, यह विक्षोभ की एक अनादि स्थिति में है, और
इसका अन्तिम दमन ही पीड़ा कम करने का एकमात्र साधन है।"

नित्य तत्त्वों या धर्मों के अपनी अभिव्यक्तियों के साथ सम्बन्ध के विषय में
विभाष चार भिन्न-भिन्न मत उपस्थित करता प्रतीत होता है। धर्मत्रात भाव में परिवर्तन
के साथ द्रव्य की एकता को स्थिर रखता है। अस्तित्व में परिवर्तन होने पर भी
सारतत्त्व में परिवर्तन नहीं होता, जैसे कि दूध परिवर्तित होकर दही बन जाता है। ऐसा
प्रतीत होता है कि उक्त विचार पर साध्य के सिद्धान्त का प्रभाव पड़ा। घोष यह मानकर
चलता है कि मूलतत्त्व यद्यपि भूत, वर्तमान और भविष्य में थे और हैं और रहेंगे, किन्तु
वे समय-समय पर अपने लक्षणों में परिवर्तन करते रहते हैं। इस मत को साधारणत

है। बौद्ध सिद्धान्त के अनुसार, प्रत्येक भौतिक कार्य, शब्द अथवा विचार का कुछ न कुछ अनुरूप परिणाम निकलना चाहिए। प्रत्येक क्रिया अणुओं के स्वरूप तथा स्थिति में परिवर्तन उत्पन्न करती है। यदि प्रत्यक्ष रूप में ऐसा परिवर्तन उत्पन्न नहीं करती तो कम से कम परोक्ष रूप में तो करती ही है। क्योंकि किसी क्रिया का परिणाम कुछ न हो ऐसा नहीं हो सकता। सर्वास्तिवादियों ने अविज्ञप्ति रूप की यथार्थता को तो स्वीकार किया किन्तु उन्हें इसके स्वरूप के विषय में कुछ निश्चय नहीं। हरिवर्मन अपने सत्त्वसिद्धि ग्रन्थ में प्रतिपादन करता है कि यह न तो भौतिक है और न ही मानसिक है और चित्तविप्रयुक्त धर्मों से सम्बन्ध रखता है। चूँकि सर्वास्तिवादियों का दावा है कि समस्त स्वरूप अन्ततोगत्वा भौतिक है इसलिए अविज्ञप्तिरूप भी रूपधर्म है।

पृष्ठ ५६७—देखें अभिधर्मकोप, ४ १ व, और शेरवत्स्की, 'द कन्सेप्शन आफ बुद्धिस्ट निर्वाण', पृष्ठ २७-२९।

पृष्ठ ५६८—'प्रतिसंख्या का तात्पर्य है, प्रबुद्ध विचार-विमर्श, और यह बुद्धि का एक नमूना है, क्योंकि यह चार आर्यसत्यो के ऊपर विचार करता है। इसलिए विचार-विमर्श की शक्ति द्वारा निरोध की प्राप्ति प्रतिसंख्यानिरोध कहलाती है ठीक जैसे कि बँलों द्वारा खींची जानेवाली एक बँलगाड़ी बीच में से एक पद को छोड़कर बँलगाड़ी कहलाती है।' (अभिधर्मकोप, १ ३ व, मैक्गवर्न, 'बुद्धिस्ट फिलासफी', पृष्ठ १११)।

सर्वास्तिवादी लोग "धर्मों के सारतत्त्वों और व्यक्त रूपों में भेद करते हैं। निर्वाण के समय व्यक्त रूप सदा के लिए विलुप्त हो जाते हैं और फिर पुनर्जन्म नहीं होता किन्तु सारतत्त्व विद्यमान रहता है। किन्तु है यह एक प्रकार की विद्यमान वस्तु जिसमें चेतनता नहीं है।" (शेरवत्स्की, 'द सेंट्रल कन्सेप्शन आफ बुद्धिज्म', पृष्ठ ५३)।

देखे अभिधर्मकोप, ३ ३०, जहाँ पर 'नीले रंग' के प्रत्यक्ष ज्ञान तथा 'यह नीला है', के निर्णय में भेद किया गया है।

पृष्ठ ५६९—अभिधर्मकोप सकल्पशक्ति के महत्त्व पर बल देता है (देखे अध्याय ४)। कूष्माण्ड को लक्ष्य करके किए गए प्रहार से यदि आकस्मिक दुर्घटना के रूप में किसी मनुष्य की जान चली जाती है तो वह हत्या नहीं है। इस मत को प्रकट करने में सम्भवतः जैनियों के तर्क को लक्ष्य किया गया है, जिसके अनुसार वह मनुष्य जो किसीका प्राण हरण करता है, चाहे अनजान में ही क्यों न हो, हत्या का दोषी है, जिस प्रकार कि, जो आग को छूता है, चाहे अनजान में ही क्यों न छुए, अवश्य जलता है। अभिधर्मकोप किसी भी कर्म के मनोवैज्ञानिक और भौतिक परिणाम में भेद करता है। इच्छाशक्ति (सकल्प) मानसिक शृंखला पर केवल एक वामना मात्र छोड़ जाती है, जबकि शारीरिक क्रियाएँ एक प्रकार के अर्धभौतिक परिणाम उत्पन्न करती हैं, जिन्हें ताकिक लोग अविज्ञप्ति कहते हैं जो स्थिर रहती हैं तथा व्यक्ति-विशेष की चेतनता के जाने बिना भी विकसित होती हैं। पुनर्जन्म की चक्र-रचना पर अत्यधिक विशद रूप में विचार किया गया है। विगत जीवन की चेतना से नये जीवन की प्राप्ति का निर्णय होता है। पुनर्जन्म अथवा प्रतिमन्थिविज्ञान मृत्यु से पूर्व की भूतकालीन चेतनता की ही शृंखला है। मरते हुए मनुष्य की अन्तिम चेतना अपने लिए अव्यवस्थित प्रकृति के अन्दर से आवश्यक शरीर उत्पन्न कर लेती है।

पृष्ठ ५६६, पा० टि० १—तीनों एक हैं और एक ही वस्तु है, यद्यपि भिन्न भिन्न रूप से काय कर रहे हैं। 'बौद्ध, कम संकम सर्वास्तित्वादी और स्वविरवादी, इस विषय में सहमत हैं कि भेद केवल नामों का है किन्तु वस्तु का विषय वही है, (मकगवन बुद्धिस् फिलामफी, पृष्ठ १३२)।

पृष्ठ ५७१—सौत्रांतिक सांग धर्माधिको के इस मत का, कि नित्य द्रव्यों का अस्तित्व सब समय में विद्यमान रहता है खण्डन करते हैं। उनका कहना है कि यदि भूत काल का इस आधार पर कि हमने अपनी क्षमता प्रदर्शित की है यथाय माना जाए तो ऐसे धनमान में भिन्न नहीं किया जा सकता। यह तब करना कि हम अभावात्मक वस्तुओं को नहीं जान सकते निरर्थक है। ऐसी वस्तु भी जो वस्तुतः क्षमतापूर्ण है ज्ञान का विषय बनता है। किसी वस्तु तथा उसकी क्षमता के मध्य भेद करना नहीं हो सकता क्योंकि यह जानना कठिन है कि क्यों एक वस्तु हठान क्रियात्मक क्षमता धारण कर लती है। सौत्रांतिका का कहना है कि सब वस्तुएँ क्षणिक हैं, अचानक उत्पन्न होती हैं क्षणमात्र के लिए रहती हैं और फिर अभावात्मक हो जाती हैं। उनका अस्तित्व और क्षमता एक ही वस्तु है। परिणाम यह निकलता है कि वस्तुएँ कुछ क्षणिक रंग तथा रस आदि के लिए केवल नाममात्र हैं जो काल्पनिक रूप में एक नायावित पट्ट के अंदर एक हो गई हैं। आत्मा भी सौत्रांतिक क्षणिक घटनाओं की श्रृंखलाओं के लिए दिया गया एक अभिधान है जो परस्पर कारणकाय के विधान से सम्बद्ध है। स्मृति को किसी आत्मा की आवश्यकता नहीं अपितु केवल एक भूतपूर्व अनुभव की आवश्यकता है। इसका उदय तब होता है जबकि ध्यान बुद्धि से विमुक्ति इत्यादि अनुकूल अवस्थाएँ उपस्थित हों। चेतनता की श्रृंखलाओं का अंतिम क्षण नये जीवन का नियंत्रण करता है। यह सबथा स्पष्ट नहीं है कि चेतनता के बीज के साथ कोई सूक्ष्म प्रकृति नये शरीर में जाती है या नहीं। दोनों कीय, बुद्धिस् फिलामफी पृष्ठ १६६।

किसी पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान के स्वरूप में तीन भिन्न भिन्न प्रकार के मत प्रकट करने का श्रेय सौत्रांतिकों को है (१) इसकी सब विशेषताएँ विचार के रूप में प्रस्तुत होती हैं और इस प्रकार उनका बोध होता है (२) विचार की आह्वति वास्तविक रूप में प्रस्तुत विशेषताओं का कुछ जोड़ ही है अर्थात् चित्र विभिन्न रंग के रूप में, (३) विषय रूप पदार्थ के सप्त पक्ष विचार के अंदर प्रस्तुत होते हैं किन्तु यह उनकी मंशिलपट्ट करके अधान भिन्न भिन्न रंगों का परस्पर मिलाकर एक ही मानना है (उसी स्थान पर, १६२ टिप्पणी)।

५७१—अभिधर्मकोष के अनुसार ज्ञान की घटना अनेकों धर्मों के एवसाय प्रकट होने से उत्पन्न होती है। सम्भव प्रमाण अथवा आंतरिक सम्बन्ध का प्रश्न नहीं उठता। रूप सम्बन्धी गति दृष्टिगति की गति तथा चित्त की गति यह सब एकसाथ निवर्तमान सांनिध्य में उत्पन्न होते हैं और स्वयं अथवा वष की भावना को उत्पन्न करते हैं। चेतनता विज्ञान सत्ता किसी विषय तथा ग्रहण करनेवासी इन्द्रिय के द्वारा पुष्ट होकर ही सत्ता प्रकट होता है। जन्म जाना है कि चेतनता विषय का ग्रहण करती है क्योंकि चेतनता तथा विषय में एक विशेष सम्बन्ध है जिसे सारूप्य कहते हैं। वष का बोध बहुधा इन्द्रिय अपितु चेतनता

ग्रहण करती है। वस्तुतः यह चेतनता के क्षणिक स्फुरण से सम्पन्न होता है। “चेतनता उसी प्रकार बोध ग्रहण करती है जिस प्रकार प्रकाश गति करता है। दीपक के प्रकाश को, एक अविच्छिन्न स्फुरण वाली अग्नि-ज्वाला की श्रृंखला की उत्पत्ति के लिए, साधारण उपमा के रूप में उपस्थित किया जाता है। जब यह उत्पन्न वस्तु अपना स्थान परिवर्तन करती है तो हम कहते हैं कि प्रकाश में गति हुई। इसी प्रकार चेतनता चैतन्ययुक्त क्षणों की श्रृंखला के लिए एक रुढ़िगत सज्ञा है। जब यह अपना स्थान बदलती है (अर्थात्, दूसरे धर्म के सम्बन्ध में प्रकट होती है) तब हम कहते हैं कि यह उस पदार्थ का बोध ग्रहण करती है।” (अभिधर्मकोष, ६, धेरवत्स्की, पृष्ठ ५७)।

पृष्ठ ५७२, पा० टि० १—अभिधम्मसंगह में चार कारण उस हेतु के रूप में दिए गए हैं जो वस्तु को उत्पन्न करता है, आलम्बन अथवा आश्रय, जो विचार तथा इसके परिणाम को उत्पन्न करता है, समानान्तर अथवा तुरन्त निकटवर्ती कारण जो विचार के प्रवाह में नवीन प्रस्तुत वस्तु को समाविष्ट करता है, और अधिपति, वह जिसके अस्तित्व पर दूसरा निर्भर करता है। देखें कीथ, ‘बुद्धिस्ट फिलासफी’, वी० १७७।

स्वलक्षण से तात्पर्य है केवलमात्र अक्षपरिणामी।

पृष्ठ ५७२—सौत्रान्तिकों ने आत्मचेतनता के विचार को छोड़ दिया, क्योंकि पूर्वक्षण की चेतनता आनेवाली चेतनता के द्वारा न केवल विषयों को प्रकाशित करती है, किन्तु अपने को भी प्रकाशित करती है, ठीक वैसे ही जैसे कि एक दीपक केवल कमरे ही को नहीं किन्तु अपने को भी प्रकाशित करता है। चेतनता मात्र आत्मचेतनता है। सौत्रान्तिकों की दृष्टि में बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष केवल परोक्ष रूप में होता है। वस्तुओं का ज्ञान इसलिए होता है कि चेतनता इन्द्रियों के माध्यम द्वारा ज्ञातव्य विषय का रूप धारण कर लेती है और अपने विषय में भी चेतन रहती है। हम ज्ञातव्य विषयों की बाह्यता को उनके क्षणिक और आकस्मिक स्वरूप के कारण पहचानते हैं, जिससे यह ज्ञात होता है कि वे स्वयं चेतनता के अक्ष नहीं हैं।

पृष्ठ ५७२, पा० टि० २—देखें यूई, ‘द वैशेषिक फिलासफी’, पृष्ठ २६-२८।

पृष्ठ ५७३, पा० टि० १—अभिधर्मकोषव्याख्या, ७।

पृष्ठ ५७३, पा० टि० २—कीथ दिङ्नाग का समय ४०० वर्ष ईसा के पश्चात् के लगभग रखता है। देखें ‘बुद्धिस्ट फिलासफी’, पृष्ठ ३०५।

वसुवन्धु की विज्ञप्तिमात्रतात्रिशत्कारिका पर लगभग दस टीकाएँ हुई हैं। धर्मपाल ने, जो युआनच्चांग के शिक्षक शीलभद्र का गुरु था, विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिशास्त्र लिखा है। वह ज्ञानवाद में आत्मनिष्ठ आदर्शवाद को मानता है और सभी प्रकार के यथार्थवाद का खण्डन करता है।

पृष्ठ ५७४—सर्वास्तिवाद के इस मत को स्वीकार करना कि यह जगत् ७५ अपरिवर्तनशील तत्त्वों के परिवर्तनशील संयोग का परिणाम है, क्षणिकता के प्रमुख सत्य के विरुद्ध जाता है।

पृष्ठ ५८०—प्रमेय पदार्थों की चेतनता हमारे अन्दर हमारे भूतकाल के अनुभव के परिणामस्वरूप उत्पन्न होती है। वे स्वतः सिद्ध प्रतीत होते हैं किन्तु वस्तुतः वे हमारे

विचारा की सृष्टि है। बाह्य जगत हमारे विचार की उपज है जिसे हम नाम और विचार देने हैं (नामसनायबहार)। देखें सत्वावतारमृग पृष्ठ ८५।

जाता, पेय और पान के आंतरिक भेद भी यथायुक्त हैं। वे विचार के दोषों के परिणाम हैं यद्यपि हम इस दोषयुक्तता के प्रारम्भ तक नहीं पहुँच सकते। ज्ञान की कोई उत्पत्ति स्थिति अथवा विनाश नहीं है। विशेष बौद्धिक गतिया इसमें समुद्र की लहरों के समान हैं।

पृष्ठ ५८७, पा० टि० २—योगाचार सम्प्रदाय वाले आठ प्रकार के विज्ञान को मानते हैं जिनमें से पाँच पाँच भौतिक इन्द्रियों की अनुकूलता में छटा मनोविज्ञान जो अधिक सामान्य रूप का है और स्मृति के नियम का प्रियाया का सम्पन्न करनेवाला है सातवाँ निष्कर्म मनोविज्ञान अथवा योगिक अर्थों में दूषित मन-वृत्तगता है। इसके विषय में मकगवन कहता है 'चूँकि मनोविज्ञान तक की साधारण प्रक्रिया से काय करता है यह अधिकतर उन विचारों के विषय का ही प्रतिपादन करता है जो अपने-आप प्रस्तुत हो जाते हैं। यह उनमें न तो ज्ञान-भूतक और न निरन्तरता परस्पर कोई भेद करता है जो आत्मा के साथ सम्बन्ध रखते हैं तथा जो ज्ञान के रूप में प्रकट होते हैं। यह निरन्तर भव सातवें विज्ञान का काय है जो यागधारण के अनुसार अपना काय उस समय भी करता है जबकि मनुष्य निद्रा में हो अथवा बेखबर हो। यह आत्मा के स्वामी सिद्धांत के प्रति निरन्तर भुक्ता का आधार है क्योंकि यह आत्मविज्ञान को मिथ्यात्व में यथायुक्त और स्थायी अहंभाव समझता है यद्यपि वस्तुतः यह निरन्तर प्रवाह की अवस्था में रहता है। (बुद्धिस्ट फिलासफी पृष्ठ १३४)। वही लेखक आत्मविज्ञान के त्रिविध काय के विषय में लिखता है पहले को हम विध्यात्मक कह सकते हैं क्योंकि यह और सब विज्ञानों के अङ्गुरा का संग्रह करके रखता है। दूसरे को हम निपधात्मक कह सकते हैं क्योंकि यह अत्यंत सब प्रतीति रूप विज्ञानों के प्रभाव को ग्रहण करता है। तीसरा यह विज्ञान है जिसे मिथ्या विश्वास का विषय समझा जाता है क्योंकि सातवाँ विज्ञान निरन्तर यह समझता है कि यह सत्ता पर वृत्तमयी आत्मविज्ञान एक निरर्थक अहं वस्तु है। (पृष्ठ १२५)। यागधारण का भुक्ता छटा को विज्ञान के नाम से पुकारने की ओर है, सातवाँ मन और आठवाँ चित्त।

पृष्ठ ५८८ पा० टि० १—दर्शन मकगवन बुद्धिस्ट फिलासफी पृष्ठ १३३।

पृष्ठ ५८९—वन का मत है कि बौद्धमत प्रारम्भ से ही एक जातिवादी गुरुवाद का दर्शन है। देखें मज्झिमनिकाय १ ४ १३४ २८७ और ३२६ २ २६१ ३ २४६।

पृष्ठ ६०१—जब नागाजुन बुद्ध का निषेध करता है तो उसका तात्पर्य हानयान के बुद्ध विषयक मत में है जिसे जगत् की उत्पत्ति का अन्तिम चरम मानकर उसका निषेध किया गया है किन्तु वह उस बुद्ध का निषेध नहीं करता जो सब आनुभविक नियमों के ऊपर है। देखें चन्द्रकीर्ति की माध्यमिक वृत्ति ४३२ और आगे।

पृष्ठ ६०८—अन्तर्भाव प्रवृत्तियाँ बुद्धपातित और चन्द्रकीर्ति में विचारों का प्राप्त भिन्नता है और एक प्रकार से गतिविध में भी, किन्तु अधिक तात्त्विक विचार भावविवेक के अन्तर्गत नागाजुन के विचारों के भाव्य में पाया जाता है।

पृष्ठ ६०६, पा० टि० ६—इसके साथ भी तुलना करें—

प्रभाशून्यं मन शून्यं बुद्धिशून्य निरामयम् ।

सर्वशून्य निराभाम समाधिस्तस्य लक्षणम् ॥

पृष्ठ ६१३—देखें, कर्न, 'मैनुएल आफ इण्डियन बुद्धिज्म', पृष्ठ १२६ ।

पृष्ठ ६४२—देखें, कीथ भी, 'बुद्धिस्ट फिलासफी', मैकगवर्न, 'ए मैनुएल आफ बुद्धिस्ट फिलासफी', डेरवत्स्की, 'द सेट्रल कन्सेप्शन आफ बुद्धिज्म', 'द कन्सेप्शन आफ बुद्धिस्ट निर्वाण', प्रैट्, 'द पिलग्रिमेज आफ बुद्धिज्म', अध्याय १२ ।

◇ ◇ ◇

अनुक्रमणिका

अत्यसालिनी, ३१७, ३२४ टि०, ३३६ टि०, ३४० टि०, ३६७ टि०, ३६६ टि०, ३७० टि०, ४०५ टि०	'अवेकनिंग आफ फेथ' (अवघोष कृत 'महायानश्रद्धोत्पाद' का सुजूकी कृत अनुवाद), ५४७, ५४८, ५४९, ५५१, ५८४
अथर्ववेद, ४०, ५७, ५८, ६१, ६६ टि०, ७६, ११८, १२१, १२६	'अशोक' (विन्सेट स्मिथकृत), २६८ टि०, ५३७ टि०
अथर्वशिरस् उपनिषद्, ४७०	अष्टसहस्री, ५३
अथर्वसहिता, ४५५ टि०	अष्टसाहस्रिकाप्रज्ञापारमिता, ५३९ टि०, ६०८
'द अनिमा', २३६	अष्टावक्रगीता, ५२५
अनुगीता, ४४६, ६६२, ४६३, ४६४, ४६८	
'अपियरेंस ऐंड रियलिटी', १४२	
अभिधम्मसंगह, ३६४ टि०, ४१० टि०	'आउटलाइस ऑफ इंडियन फिलासफी', ८७
अभिधर्मकोश (वसुवन्धुकृत), ५६४ टि०, ५७२, ५७३	'आउटलाइस आफ जैनिज्म', २६५ टि०, २७४ टि०, ३०७ टि०, ३१२
अभिधर्मकोश, ४०६, ५६६ टि०	'आउटलाइन आफ द रिलिजस लिटरेचर आफ इण्डिया', १०२ टि०
अभिधर्मकोशव्याख्या, ३३८, ५६४	आखखेयसुत्त, ३६३ टि०
अभिधर्मपिटक, ३१४, ३१५, ३१६, ३७१, ३८६	आगमप्रामाण्य, ४५८ टि०, ४५९
'अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र, ३५२ टि०, ५६४, ५६७	आचारमयूख, ५६० टि०
अभिसमयालकारालोक, ५७४ टि०	आचाराङ्गसूत्र, २६६
अमितायुध्यानसूत्र, ५४० टि०	आत्मतत्त्वविवेक, ५८२ टि०
अमृतविन्दु उपनिषद्, ४७०	आत्मानुशासन, २६६ टि०
अमेरिकन लेक्चर्स ऑन बुद्धिज्म', २५५ टि०, ३२४ टि०	आप्तमीमासा, ५३
अम्बट्टसुत्त, ३१५ टि०	'आर्डिनेसेज आफ मनु', ४७५
अवतंसकसूत्र, ५४७	'आर्यन रूल इन इण्डिया', २१
	आश्वलायनसूत्र, ४४४

७६, ८८, १०६, १२७ १२६ १४८, २२३, २३८ २४४, २५४, २६१ टि०, ४३० टि०, ४४४ ४४६ ४५१ ४७० ४७३ ४७४, ५५६ और अनेकत्र भगवद्गीता (तत्तल कत्त अनुवाद) ४७७ ५३५	३७८ ३८१ महावस्तु ५४० टि० महाविभाषा १६४ टि० महासुत्तसन्भुत्त ३६६ महोपनिषद् ६०६ टि० भास्व एनजी, ३३८ माण्डूक्य उपनिषद् १२६ १३० १४६ २३६ माध्यमिक वस्ति ३८१ टि०, ६१३ माध्यमिकसूत्र ५३६ टि०, ५६३-६६ माकण्ड्यपुराण ४४६ मिनिषपन्ह ३१६ मिस्तेनियस एसेज, १६ टि० २६२ २६७ ४७५ मीमांसासूत्र ४६७ टि० मुण्डक उपनिषद् १८ ४८ छोये अध्याय मे सत्र ४४८ टि० मेपद्रुत ५७४ टि० मेटाफिजिक्स १४२ मेटाफिजिक्स आफ मार्लस २११ मन्त्राणी उपनिषद् १२६ मन्त्री उपनिषद् ४७० ४७३ मध्व सेंट १ ४ टि० मनी मन्त्र, ४३८ टि० मनुजल आफ बुद्धिस्म (कर्न हत्त) ४१६ टि० ४१६ मनुजल आफ बुद्धिस्म (हार्डी हत्त), ४०१ टि० मोगधम ४४६ यजुर्वेद ५३ ५८ ७३ ८६ टि० ११२- १३ १३६ १६३ २६४ यूपाईजीन १३५ टि० युनिवर्सिटी रसेचर, २००
मनुस्मृति ६१ ११५ ११६ टि० १५८ १८४ टि० २५५ ३२३ ४५४ टि० ४५८ टि० ४६६ टि० ४६७ टि० ४७४-७७ ५२७ महागोविन्दसुत्त ४२६ टि० महानारायण उपनिषद् ४७० ४७१ टि० महानिर्णयसुत्त ३१५ टि० ३८० महानिर्णय ३५२ टि० महानिर्वाणत्र ५०२ महापद्मसुत्त ३१६ टि० ३२२ टि० ७८ टि० २८०-८१ महापरिनिर्वाणसुत्त ३१५ टि० ३२१ टि० ३६६ ४०२ ४०४ ४०८ ४२५ महामारण २३ ५१ ११६ टि० २३५ टि० ३०० आठवें अध्याय मसत्र ४७८ ४८८ ४६६ ५०७ ५२७ टि० ५६० महायान बुद्धिस्म ५६१ महायानबुद्धिस्म ५७३ टि० महायानसूत्र ५३८ ५५७ ५५६ ३६० ५ ३ महायानसूत्रावतार ५८७ टि० मन्त्राणी ३१५ ३१७ ५३७ महावग्ग ३१६ ३३८-३६ ३३२ ३७७-	

सिगालोवादसुत्त, ३१५ टि०
 'सिम्पोजियम', ६३ टि०
 'सिस्टम आफ बुद्धिस्टिक थॉट', ३४७,
 ३५२ टि०, ३५८ टि०, ५६७ टि०,
 ६१४
 सुत्तनिपात, ३१५ टि०, ४३६, ४८५ टि०,
 ५४१
 सुत्तपिटक, ३१५, ३८६, ५६६ टि०
 सुत्तविभङ्ग, ३१६, ३८६
 सुरङ्गमसुत्त, ३५३
 सुवर्णप्रभास, ५३६ टि०
 सूनकृताङ्ग, २५२ टि०, २८६, ३००, ३०६
 'सेक्रेड बुक्स आफ द जैन्स', २६६ टि०
 'सोशल ऐण्ड इण्टरनेशनल आइडियल्स', ४४
 सौन्दरनन्द, ४४४ टि०, ५४० टि०
 'स्टेजेज आफ ग्रीसियन लाइफ' ६७ टि०
 'स्पेस, टाइम ऐण्ड डीअटी', ३०३ टि०
 स्याद्वादमञ्जरी, २६६ टि०

'हाइम्स टु द गॉडैस', ४४६ टि०
 'हार्ट आफ जैनीज', ३१२
 'हिंदुइज्म ऐण्ड बुद्धिज्म', ६
 'हिंदू लॉजिक एज प्रिजर्व्ड इन चाइना ऐण्ड
 जापान', ५७४ टि०
 'हिंदू सोशल ऑरगैनाइजेशन', ४७७ टि०
 'हिर्वर्ट जर्नल', २१ टि०, ४६
 'हिर्वर्ट लेक्चर्स ऑन बुद्धिज्म, १०३ टि०,
 १६६ टि०, १३१-३२, ३६८-६९
 टि०, ४३६, ५५८
 'हिस्ट्री आफ इंगलिश रेशनलिज्म इन द
 नाइनटीन्थ सेन्चुरी', ३३०
 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलासफी', ६
 'हिस्ट्री आफ इण्डियन बुद्धिज्म', ३६६ टि०
 'हिस्ट्री ऐण्ड लिटरेचर आफ जैनिज्म', ३१२
 'हेगलियन कास्मोलॉजी', १४३
 'हेलास', ३३८
 'हेलेनिज्म ऐण्ड क्रिश्चिएनिटी', ३२२ टि०



पारिभाषिक शब्द

अंतःप्रज्ञावाद :	Intuitionism
अकर्मपक्षता :	Indolence
अद्वैतवाद :	Non-dualism
अधो नैतिक :	Sub-moral
अज्ञेयवाद :	Agnosticism
अनुदारवाद, रुढ़िवाद :	Conservatism
अनेकान्तवाद :	Pluralism
अन्वय :	Agreement
अराजकतावाद :	Anarchism
अवचेतना :	Subconsciousness
अवतारवाद :	Anthropomorphism
अनन्त :	Non-being
आकस्मिक विकास :	Accidental evolution
आगमनात्मक :	Inductive
आचार-नियम :	Maxims of morality
आत्मनिष्ठ, व्यक्तिनिष्ठ :	Subjective
आत्मनिष्ठ उपाधि :	Subjective condition
आदर्शवाद :	Idealism
आनन्दमार्गी, सुखवादी :	Hedonist
आस्तिकवाद :	Theism
उत्सर्गकरण, संस्कृति-संक्रमण :	Acculturation
एकेश्वरवाद :	Monotheism
कालक्रमिक :	Chronological
कालदोष :	Anachronism
केवलान्वय :	Single agreement

तत्त्वमीमांसा, अध्यात्मविद्या	Metaphysics
तर्कना, तर्क	Reasoning
तर्कवाक्य	Proposition
तर्कशास्त्र	Logic
तार्किक ज्ञान	Logical knowledge
दशन, आत्मविद्या	Philosophy
द्वन्द्ववाद	Anachorism
द्वैतवाद	Dualism
निगमनिक	Deductive
निरपेक्ष, परम, चरम	Absolute
निरपेक्षतावाद परमसत्तावाद	Absolutism
निष्पत्ति	Accomplishment
नीतिशास्त्र आचारशास्त्र	Ethics
नैतिक निणय	Moral judgment
पदार्थ उपादान विषयवस्तु	Matter
परमाणुवाद सूक्ष्मवाद	Atomism
परोक्ष अभिप्राय	Indirect intention
परोक्ष ज्ञान	Indirect knowledge
पश्च विचार	After thought
प्रकृतिवाद	Naturalism
प्रतिकूल, विरुद्ध	Adverse
प्रत्यक्षज्ञानवाद	Phenomenalism
प्रमाना विषयी ग्रहण	Subject
बहुत्ववाद	Pluralism
बुद्धिवाद	Intellectualism
भौतिकवाद जडवाद	Materialism
भनाग्रहिता	Dogmatism
भरणोत्तर जीवन	After life
महाकाव्य काल	Epic period
वर्षाव्य मत्ता	Reality
वस्तुनिष्ठ	Objective
वस्तुनिष्ठ उपाधि	Objective condition
विशुद्धतावाद	Pure monism

विश्लेषक तर्कवाक्य	· Analytic Proposition
विश्लेषण	: Analysis
विश्लेषण, आनुभविक	· Empirical analysis
विषयविज्ञानवाद, व्यक्तिनिष्ठावाद	: Subjectivism
चैराग्यवाद	: Asceticism
व्यष्टिवाद, व्यक्तिवाद	: Individualism
व्यष्टि-सापेक्षतावाद	: Individual relativism
व्यावहारिक, उपयोगितावादी	: Pragmatic
शास्त्रीयवाद	: Scholasticism
शास्त्रीय वाद-विवाद	: Academic discussion
सक्रमण	: Transition
सश्लेषण	: Synthesis
ससृतिशास्त्र	: Cosmology
सत्, परम सत्ता, जीव	: Being
सदृश्य, अनुरूप	: Analogous
समानुपाती	: Proportional
समायोजन	: Accommodation
सापेक्ष	: Relative
साम्यानुमान	: Analogy
साम्यानुमान, मिथ्या	: False analogy
सिद्धान्त	: Theory
सिद्धान्तबोधन	: Indoctrination
सौन्दर्यबोधी, सौन्दर्यानुभूति-विषयक	: Aesthetic
स्वगुणार्थक परिभाषा	: Analytic definition

